

ГОРА ЉИЉАНОВА

(БИЉНИ СВЕТ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СРБА)

Зборник радова

Уредиле: Зоја Карановић и Јасмина Дражић

УФС | УДРУЖЕЊЕ
ФОЛКЛОРИСТА
СРБИЈЕ



УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
„СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ“
БЕОГРАД

Удружење фолклориста Србије
Универзитетска библиотека “Светозар Марковић”, Београд

За издавача: Бошко Сувајџић
Александар Јерков

Уредници: Зоја Карановић
Јасмина Дражић

Рецензенти: Нада Милошевић Ђорђевић
Кринка Видаковић Петров
Жарко Бошњаковић

Илустрација: Храст из села Савинац

Дизајн корица: Наташа Матовић

Штампа: Штампарија “Фелџтон”, Нови Сад

Тираж: 300

ISBN: 978-86-7301-086-1

Београд, 2016.

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

398(497.11)(082)
811.163.41.09:398]:582(082)

ГОРА љиљанова : (биљни свет у традиционалној култури Срба) :
зборник радова / [уредништво Зоја Карановић, Јасмина Дражић]. - Београд
: Удружење фолклориста Србије : Универзитетска библиотека “Светозар
Марковић”, 2016 (Нови Сад : Фелџтон). - 418 стр. ; 24 cm

Радови на срп., рус. и енгл. језику. - Тираж 300. - Напомене и библиографске
референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на више језика.

ISBN 978-86-7301-086-1

а) Фолклористика - Србија - Зборници б) Српска народна књижевност -
Мотиви - Биљке - Зборници
COBISS.SR-ID 304223751

„За сваку болест Бог је дао лек. За сваку бољку има лековита трава,
али људи не знају која је трава од које болести лек.”
(М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд, 1884: 56)

НАПОМЕНА О АУТОРСКОМ ПРАВУ:

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

САДРЖАЈ

Зоја С. Карановић и Јасмина Н. Дражић <i>У почетку беше реч (именовање биљака у Вуковом „Рјечнику” из 1852. године).....</i>	<i>7</i>
Снежана Д. Самарџија <i>Дан трећи. Настанак и особине биља у фолклорним обрадама</i>	<i>21</i>
Јоана Ј. Ренкас <i>Хришћанска симболика босиљка у контексту теорије културне меморије религијских група</i>	<i>41</i>
Соња Д. Петровић <i>Мотив тешких задатака и биљни код у српском и јужнословенском фолклору.....</i>	<i>57</i>
Ана В. Вукмановић <i>Чудесно биље усмене лирике.....</i>	<i>69</i>
Биљана Јб. Сикимић <i>Дрво без корена: дендроними у српским и јужнословенским загонеткама</i>	<i>81</i>
Смиљана Ж. Ђорђевић Белић <i>Мотив гашења огња травом и водом у једном типу српских и јужнословенских бајања</i>	<i>95</i>
Данијела М. Поповић Николић <i>Бор оборен – прилог истраживању функције растиња и биља у усменим тужбалицама</i>	<i>109</i>
Гордана Р. Штасни <i>Језичка слика света у српском „биљном” именослову.....</i>	<i>121</i>
Славко В. Петаковић <i>Петраркистички хербаријум – прилог проучавању дубровачке ренесансне поезије.....</i>	<i>133</i>

Мирјана Д. Стефановић	
<i>Биље у српској грађанској поезији</i>	141
Снежана М. Божанић	
<i>Виногради као омеђене површине и погранични ентитети у</i> <i>систему српског средњовековног простора</i>	151
Татјана М. Катић	
<i>Османски аттари и</i> <i>лечење биљем у балканским градовима 16. века</i>	163
Недељко В. Радосављевић	
<i>Годовичка љекаруша</i>	173
Александра Р. Савић	
<i>Аутохтоне сорте воћа Србије: значај, разноврсност, наслеђе</i> ...	185
Прилози	
Снежана Д. Самарџија	
<i>Приче о постанку и особинама биља и растиња (антологија)</i> ..	199
Зоја С. Карановић и Јасмина Н. Дражић	
<i>У мене је биљарица мајка, свакоме ме биљу научила (биљке у</i> <i>„Рјечнику” Вука Караџића)</i>	231
НАПОМЕНА ПРИРЕЂИВАЧА	249

Зоја С. Карановић
Универзитетски професор
zojanko@stcable.net

Јасмина Н. Дражић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
jasmina@ff.uns.ac.rs

У ПОЧЕТКУ БЕШЕ РЕЧ (ИМЕНОВАЊЕ БИЉАКА У ВУКОВОМ „РЈЕЧНИКУ” ИЗ 1852. ГОДИНЕ)*

У раду се пропитује мотивација номинације флоралне лексичко-семантичке групе у другом издању Караџићевог „Српског рјечника” и настоје се утврдити основни механизми генерисања народних назива применом концептуалне методе. При томе, полазећи од антропоцентричне теорије, у чијој је основи становиште да језичка семантизованост оличава собом човеково виђење света, утврђује се његова симболика заснована на биљном коду. Стога је предмет рада утврђивање основних мотивационих база које индукују именовање човековог биљног окружења, при чему је основна хипотеза да ће човек сам, његова чулна перцепција, ближи и познатији контекст – делови тела, животињска морфологија, конкретна просторна околина, станиште и познати временски оријентири – бити круцијална изворишта за пресликавање на мање познате биљке. Сакрална сфера преносиће своју позитивну и негативну квалификацију као атрибуцију при номинавању биљака. Циљ рада је идентификовати корелацију култура – језик на примеру ове лексичке скупине и одредити место, улогу и функцију биља кроз његово именовање у животу и мишљењу човека у прошлости.

Кључне речи: биљка, номинација, „Рјечник” (1852), Вук Ст. Караџић, симбол, обичај, култура.

„Српски рјечник” (1852) Вука Ст. Караџића обухвата језичку грађу са великог дела штокавског говорног простора, за разлику од првог издања (1818), чију је територијалну базу чинила лексика тршићког краја. С тим у вези, сразмерно готово удвострученом броју речи¹ у односу на „Рјечник”

* Рад је настао у оквиру научноистраживачких пројеката: *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (бр. 178005) и *Стандардни српски језик: синтаксичка, семантичка и прагматичка истраживања* (бр. 178004), који се реализују на Филозофском

из 1818. године, у којем је регистровано око четиристо речи са значењем биљног света, у потоњем се издању налази преко девет стотина лексема из ове лексичко-семантичке скупине.² „Рјечник” из 1852. године, осим општег и енциклопедијског карактера има и елементе речника синонима, дијалекатског и фразеолошког речника, представљајући тако огледало културе и обичаја српског народа, што је од самог почетка била ауторова замисао: „У рјечнику треба да се истолкује и опише што се боље може све што народ о ријечи једној зна и приповиједа” (Карацић 1818: viii).³ Зато је лексема често само повод за слику живота, веровања, искустава, изнетих у стиховима, фразеологизмима, краћим прозним белешкама, које представљају „понекад целе мале студије из историје, социологије, фолклора и сл.” (Вукомановић 1976: 714), односно слику живота традиционалног човека пренету преко језика који је „најизразитије обележје и показатељ етноса” (Толстој 1995: 9).

Предмет рада је флорални лексички слој овог речника посматран из перспективе мотивације именовања биљака, којом се открива најдиректнија корелација човека и његове најближе околине, тј. чулна перцепција и рецепција биљке, те конкретизација темпоралног и спацијалног аспекта у именима биљака, начињена према мери човека. Циљ је такође да се побележе и њихова симболичка обележја, на основу којих се исказује „модел света на ‘биљном коду’” (Раденковић 1996: 193).

Називи биљака забележени у Вуковом „Рјечнику” у великој мери мотивисани су људском перцепцијом овог сегмента стварности.⁴ Тако је номинација и атрибуција флоре одраз човековог виђења најнепосреднијег окружења, чиме се омогућује тумачење когнитивних процеса, у релацији денотативне, референцијалне и номинационе функције, тј. спреге реалије, значења (симболике и асоцијација), те назива биљке. Стога народна етимологија номинованих биљака забележених у Вуковом „Рјечнику”

факултету у Новом Саду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Кончан број лексема у „Рјечнику” нигде није прецизно наведен (оквирно 47 000 речи). Увећање лексичког фонда у односу на „Рјечник” из 1818. последица је Вуковог преданог сакупљачког рада, затим уношења регионалних дублета, а умножавању фонда доприноси и увођење тзв. варошких речи (Кашаћ 1987: 67). Између ова два издања (у периоду 1818–1852) нема речничких публикација на домаћем терену, што увећава значај и вредност Вуковог рада на овом пољу.

2 Убројана сва лексика која упућује на *биљку*, регионалне варијанте, као и речи које излазе из ове семантичке групе, али за које је у илустративном објашњењу наведена каква биљка.

3 О овоме сам аутор каже следеће: „ја сам оне ријечи што су наштампане прије донио амо у глави, пак сам их после писао како сам се могао опомињати; ове пак што се сада додају купио сам по различитим крајевима народа нашега а овога посла ради путовао сам [...] у Хрватску, Далмацију, Дубровник, Боку и Црну гору” (Карацић, *Предговор* 1852: v).

4 Ово потврђују полазишта антропоцентричне теорије, о којој А. Вјежбицка, између осталог каже: “In natural language, meaning consists in human interpretation of the world. It is subjective, it is anthropocentric, it reflects predominant cultural concerns and culture-specific modes of social interaction as much as any objective features of the world ‘as such’” (Wierzbicka 1988: 2).

пружа могућност посматрања ове лексичко-семантичке скупине у оквирима лингвистике, поетике и духовне културе (Толстой–Толстая 1988: 252).⁵

Анализа поменуте грађе у „Рјечнику” заснива се на идентификацији процеса разумевања једног појма уз помоћ другог,⁶ при чему је обично први (изворни) чулно сазнатљив и добро познат те се позајмљује у именовању другог (циљни) (уп. Kličovac 2004: 11–12). Како је концептуална анализа најприкладнија за проучавање апстрактне лексике (уп. Драгићевић 2007: 89), биљке, као конкретни ентитети, добро познате реалије, излазе из оквира анализе према поставкама когнитивне теорије и обично су изворни домени.⁷ Њихови пак поједини (народни) називи у „Рјечнику” сведоче о томе да су именовне према другим, могуће ближим и познатијим, феноменима. Ово *пресликавање* има извориште у човековим чулним опажајима (визуелним, аудитивним, тактилним, густативним и олфакторним), темпоралном и/или локационом оквиру, односно перцепцији времена и простора људским особинама, те божанским и демонским силама, како их он поима и артикулише.

Увидом у ексцерпиране примере из ове лексичко-семантичке скупине закључује се да је симболичка вредност биљке, исказана њеним називом, мање релевантна уколико је именована на основу директног чулног опажаја. Тако ће *враћи лук*, на пример, бити само опозит према *белом луку*, те ће естетска и сакрална сфера, као и лековита вредност овако номинованог биља бити готово редундантна или померена у други план, мада јасне границе свакако не постоје, јер ће изворни домени каткад имати вишеструку референцијалну (и симболичку) вредност. С друге стране, *Богородичина трава* кодираће божанску силу, која је, између осталог, у релацији с лековитим својством – да се уравни тежи менструални циклус и помогне у неплодности (уп. Колосова 2009: 11).

Чулни опажаји у формирању слике света у човековој свести „какву он потом, са свог менталног плана претаче у одговарајуће саопштење, преносећи је [...] и другима на спознају” (Ivić 2006: 53) имају велики удео и у номинацији света флоре, чиме се биљке и околни свет доводе у међузависност. При томе, визуелни утисци, човеку најупечатљивији – боја, величина и облик биљке, најдоминантнији су изворни домени. Најчешће су називи биљака у „Рјечнику” мотивисани њиховом бојом⁸ (*бјелица*, *бијело зеље*, *бјелограб*,

5 Може се говорити о „языковой, мифопоэтической ритуально-магической функции народной этимологии и соответственно – о трех аспектах ее изучения: в рамках лингвистики (лексикологии и этимологии), в рамках поэтики (структуры текста) и в рамках духовной культуры (обрядность, верования, мифология)” (Толстой–Толстая 1988: 252).

6 „Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people. Our conceptual system thus plays a central role in defining our everyday realities” (Lakoff–Johnsen 2003: 3).

7 У типичне изворне домене убрајају се нпр. људско тело, животиње, биљке, зграде, машине... (уп. Драгићевић 1997: 90).

8 Боје су иначе један од елемената према којем се гради модел света у традиционалној

бјелојабука, бјелошљива; врањак, врањи лук; зеленкада; жутокора⁹; златица, златоглав; црвењача; црнограб; шареника) или бојом као продуктом дате биљке (*вранилова трава*¹⁰), као и удруженим својствима – бојом биљке, њеним продуктом и наменом (*жутиловка, жутилова трава; мавез*¹¹).

Целокупан колорит народна перцепција у именовању биља најчешће своди на дихотомију *бело* – *црно*, чиме се диференцирају светли и тамни ентитети¹² и у други план се махом ставља њихова естетска и симболичка вредност. У том опозитном односу бела боја индукује својеврстан хипероним – *бјелица*, па је биљка с овом бојом и пшеница и шљива и јабука и трешња, што белој боји даје примат у односу на црну и може се разумети као позитивно обележена јер се „бело асоцира са светлошћу и са стваралачком снагом која се налази у млеку” (Раденковић 1996: 281),¹³ на пример. А управо његова белина, али и својство течности генеришу назив биљке *млечика*, којој се према сличности исцеђеног садржаја стабла биљке и млека приписује магијска моћ – даје и одржава млеко код крава. Значај млека и млечних производа у човековој исхрани препознаје се у ритуалној радњи приношења жртве *млечики*: „испод ње се закопа мало краваја и соли и каже јој се – Ја теби дајем со и хлеб, а ти мени млеко и сир” (Чајкановић 1985: 174–175).

Посебно место такође припада боји злата, где је јасна симболика – изузетна вредност, сјај, драгоценост (Колосова 2001: 44). Тако назив биљке *златоглав* (још и наранџасти крин *lilium bulbiferum*), осим сликовите представе, упућује и на високу позиционираност сакралне моћи ове биљке у народној свести. Овде се пре свега мисли на љубавну магију и везу са култом плодности. Злат(н)оглав се бере на Биљани петак и уочи Ђурђевдана да би се њиме на овај празник пре сунца умивале девојке како би биле златне, при

култури, при чему се обично њихова симболика употпуњује симболиком ентитета (уп. Раденковић 1996: 275).

9 Карацић у „Рјечнику” бележи: „Жутокора, f. (у Ц. г.) дрво које рађа гроздиће, којијех су зрна као шеница, црвена и кисела. У Кривошијама се дрветом које се овако зове боји као рујевином.” На основу овог коментара закључује се да у именовању биљке није релевантна боја плода нити боја продукта добијеног бојењем употребом ове биљке (црвена, рујна), него боја стабла и цвета (жута).

10 *Вранилова трава (враниловка)* и *жутилова трава (жутиловка)*, иако творбено истовестне, семантички се разграничавају према томе да ли је именована боја биљке садржана у њеном називу идентична њеној намени, тј. продукту: обе биљке користиле су се за бојење тканина, при чему је код *враниловке* доминантан производ (добијена црна боја вуне од дате биљке), док је код *жутиловке* идентичан изглед цвета и продукта бојења њоме. „Denominal na -iti vraniti, vranim (o-), navraniti, -anim 'oboјiti kose'. Na -ilo (upor. crnilo) manilo n 'atramentum', pridјev vranilova tráva 'origanum vulgare' = poimeničeno vranilovka. Na -ota vránota 'crn vo bez bilјege’”. Уп. Скок (1971: 618)

11 Према А. Шкаљићу (1966: 449): мавез < тур. mavi bez *плати без, плато памучно ткање*; тур. mavi < ар. mā'ī *боје као вода*.

12 Сматра се да ова дихотомија представља језичку универзалију (в. Ивић 1995: 62 и Вјежбицка 1996: 232, преко Поповић 2001: 15)

13 О семантици беле и црне боје у фолклору види: Поповић 2001: 17–19.

чему се говорило: „златноглава – нека је златна” (Брканлија Касаблија 1903: 168); а његова се симболика идентификује и у обредним радњама у процесу брања (уп. Чајкановић 1985: 101–102), где је вербална компонента обреда следећи исказ: „Златноглаве, златне ли си главе, / Ти ми знадеш тридест и три траве” (Милићевић 1894: 118). Даље, драгоценост злата преноси се на вредност ове биљке и у разумевању његове моћи, о чему сведочи следећа магијска пракса: „У околини Шапца златоглав носе девојке удаваче да су миле момцима, а младе жене својим мужевима” (Софрић 1990: 101), док „чењеве од златноглава носе уза се као предохрану од чаме, грознице, и од ‘сваке немоћи’” (Чајкановић 1985: 102). Али овде се не може искључити и веза љиљана са Богородицом,¹⁴ што није у супротности с претходним. Па се може рећи да је реч о „вишекодном тексту” (уп. Толстој 1995: 57), у којем уз вербалну симболику делује и предметна и акционална.¹⁵ С друге стране, боја злата у имену биљке *златица* има пре свага опажајну мотивациону базу, што потврђује Карацићев коментар уз ову одредницу: „трава којој је лист с наличја жут као злато и рутав, а озго зелен и гладак. Кажу да је добра од живине.”¹⁶

Тактилни опажаји, у номиновању биљака у „Рјечнику”, често укрштени с утисцима стеченим другим чулима (као код објашњења особина *златице*), разграничавају се на оне које човек идентификује према пријатном / непријатном искуству у вези с додиром биљке (*бадаљ, бодаљ, бодљача, бодљика* : *мекача, меко жито, мекокорка; жара*). Мирис је као извориште номинације у „Рјечнику” маркиран негативним својством када је у питању човеково искуство у вези с биљком (*смрдљика*)¹⁷, док је чуло укуса извориште које индукује врло разуђену номинацију (*грчица, кисело дрво, љутак, љутика, меденица, медун, сладун, слачица*). С обзиром на инхерентно својство биљног света да се не оглашава, аудитивни опажаји јасно не генеришу његово именовање, осим у случају необичне врсте јабуке, назване *зукваја*, за коју Вук у објашњењу наводи да се тако назива „некаква

14 Н. Половина (2014: 54) констатује да се љиљан тумачи и као симбол чистоте, невиности и девичанства, али и као израз метаморфозе, размножавња. Даље, у њему се, како ауторка сматра, обједињује симболика воде са симболиком снова и месеца, те љубави – нестварне и потиснуте.

15 Термин и његово тумачење преузети од Толстој 1995: 59.

16 У објашњењу уз реч *живина* у Вуковом „Рјечнику” између осталог стоји: „1) сарсег, сарсином *живина* га расточила!”

17 За ову биљку у „Рјечнику” се налази објашњење: „(у Ц. Г.) дрво за које се приповиједа да је уље на њему расло док није некакав цар некад о њему објесио права човјека”. А „према веровању у Херцеговини, о смрдљику се обесио Јуда” (Св. Томић), према Чајкановић (1985: 221). Биљка смрдљивац (*pelargonium*) употребљавала се за растеривање чини с ловца „који за дуго не може ништа уловити”. Уочи среде или петка врачара ову траву ‘стуче у вагану и потопа у води да преноћи напољу, па је ујутру рано пропусти трипут кроз цев’, и, уз басму, ‘протрља све делове на пушци’” (СЕЗ, 32, 1925: 347), према Чајкановић (1985: 310), што упућује на важност мириса, на основу којег се генерише и номинација и магијска моћ ове биљке.

јабука слатка у које сјеме звечи кад се тресне њоме”.

Персонификовано флорално окружење најочигледније упућује на чврству везу људи и биља будући да га је човек именовао према својим карактеристикама. Изворни домен је биће, реално или онострано, које у номиновању одређених биљака одсликава менталну концептуализацију биљка је човек¹⁸ / БОЖАНСТВО / ДЕМОН (ЊИХОВ ДЕО), при чему је у двочланом имену биљке ово биће посесор (мајка, баба, цар), који рефлектује типове крвних веза, али и породичних и социјалних односа у традиционалној култури,¹⁹ док компоненте назива биљака (вила, Богородица, Госпа, Бог) упућују на онострана бића натприродних моћи, које корелирају с карактеристикама биљке. Посесум је инегрални део бића (душа, ухо, коса, влас, жила), биљка (цвет, лук, трава, биље, зеље, лан) или какав артефакт (сито, плахтица, капица). „Рјечник” В. Караџића доноси следеће називе биљака које су концептуализоване као биће, тј. ентитети које човек, божанство или демон поседују: *бабина душица, бабина жила, бабино ухо, висибоба*²⁰, *лепи човјек, мајкина душица, царев цвијет, попино гувно, попина капица; вилина коса, вилин лук, вилино сито; Богородичина трава, Богородичин лан, Богородичино цвијеће, Божја плахтица, Госпино биље, Госпина влас, Госпино зеље.*

Имплицитна атрибуција божанског садржана је и у називу биљке *богиша* (још и перуника, калуђер), где се у два назива (богиша и Перун) уочава релација с богом/Перуном, што потврђује и обредна пракса да се ова биљка носи на благослов на Спасовдан, „а тај дан (или неки из те сезоне)

18 О вези биљка – човек говори Колоско, указујући на могућу универзалност ове врсте метафоризације: „Метафорический перенос наименований ‘растение’ → ‘человек’ имеет глубокую «корневую систему», уходящую к древним верованиям и обрядовым традициям народов. Этот перенос наблюдается во многих языках мира, что подтверждает не только древность, но универсальный характер этого способа образования эмоционально-оценочной лексики” (Колоско 2010: 69–77).

19 М. Бјелетић, говорећи о фитонимима и терминима сродства, запажа да постоје три категорије ових назива: (а) називи који стоје у изворној етимолошкој вези с терминима сродства (најчешће *баба* и *деда*), (б) називи који етимолошки не стоје у вези с терминима сродства, већ су настали као последица параетимолошког наслањања на њих, (в) називи код којих се јавља сасвим другачија врста мотивације, тј. за чији је постанак везано неко народно веровање (нпр. *мајкина душица* – према Севильском забележено предање – деца умрле мајке на њеном гробу налазе ситан цвет пријатног мириса, као метаморфозу мајчине душе будући да се мајка сажалила на своје сирочиће) (уп. Бјелетић 1996: 89–101). Овакву пак, типологију, релативизују примери у којима се у позицији посесума реализују различите лексеме (нпр. и баба и мајка код назива биљке *мајкина душица*: и *бабина* и *бакина душица*) (уп. Чајкановић 1985: 170).

20 Према тумачењу М. Бјелетић, које се заснива на подацима које доноси П. Скок, именица *висибоба* нема везе са семантиком именице *баба*, што показује њена етимологија: псл. **visi-boba*, при чему други део сложенице *-boba* има значење *нешто округло, бобица* (уп. Бјелетић 1996: 92). С друге стране, Чајкановић етимологију назива ове биљке везује за именицу *баба*, тј. женско божанство под тим именом, које је активно нарочито у пролеће, те упућује на њене манифестације, нпр. Баба с јарцима, Баба Коризма, баба из карневалских дана (уп. Чајкановић 1985: 66).

могао је некада припадати Перуну” (Чајкановић 1985: 33).

Магијска моћ појединих биљака сигнификована је називом који је детерминисан придевом *вилин*, *а*, *о*, што упућује на то да се биљци приписује својство бића граничних простора, чије порекло „треба тражити у неком заборављеном митском бићу с особинама богиње плодности, које је у једном делу године задобијало и хтонске атрибуте” (Карановић 2010: 297). Народно је веровање везано за траву *вилина коса*, да је то у ствари опала вилина коса по којој виле играју, а да магијску исцелитељску снагу има у магији лечења болести које су изазвале самовиле (уп. Чајкановић 1985: 302).²¹ А заштитну моћ народ је приписивао биљци *вилино сито*, где се атрибуцијом упућује на позитиван аспект овог граничног бића, што је Карацић забележио уз ову одредницу: „Некаква трава, која кад се носи уза се, не могу човјеку наудити непријатељи, особито лагањем и опадањем”.

Својства и радње особене човеку, као и соматизми, препознају се у називима биљака – изведеницама *стидак*, *срчика*, *пљућњак*, *чуचाвац* (*лежак*); *пљуца*; те сложеницама *чуваркућа*, *хладолеж*, *стокожа*, где се јасно уочава концептуализација биљке као бића које осећа, обавља неку радњу или је у каквом стању. Према овоме се закључује да човек гради слику света и на основу својих стања која су и у домену апстрактног (стид нпр.), али коментаром који Карацић даје уз лексему *стидак*: „Ова трава има бијел цвијет у сриједи мало црвен; Србљи приповједају да је ово црвено од прије веће било, па сад сваки дан бива мање: јер већ нестаје стида међу људима”, имплицира се да је у номинацији релевантна физиолошка манифестација емоције (пета фаза према Апријану)²², тј. руменило, црвенило лица приликом осећања стида. Ова је емоција, како се сазнаје из Карацићевог коментара, очигледно, била цењена у нашем народу, што је имплицитно повезано са системом његових моралних вредности, где су стид и поштење заузимали високу позицију.

Човек који обавља радње, осећа, уочава својства околине, исто тако и своју смештеност у две основне димензије – простор и време, преноси на биљке и именује их према станишту или времену раста, вегетације, цветања. Речничка грађа показује да је временски код у номинацији биљке доминантнији у односу на простор, при чему се примат даје једном од чланова опозиције: зима – лето, ноћ – дан или временским приликама (*зимњача*, *зимolist*, *озимац*, *озимо жито*, *озимица*, *јарица*; *мразова сестрица*, *мразовник*, *росуља*, *пљускавица*; *ноћурак*). Најфреквентнија

21 Поред ове биљке у Лесковачкој Морави „оставља се колач од брашна просејаног на ситу наопако окренутом, парче шећера и нешто од одеће болесникове, па се то сутрадан посматра; ако је колач начет, болесник ће оздравити; ако није, он ће умрети” (Чајкановић 1985: 302).

22 Према овом тумачењу тзв. сценарија за емоције у реконструкцији слике света прва фаза је предузрок емоције, друга је њен непосредни узрок, трећа фаза је сама емоција, четврта је жеља да се она настави или прекине, док пету фазу представља спољашња манифестација, која може бити неконтролисана физиолошка реакција тела на узрок емоције (Апријан преко Драгићевић 2010: 162–163).

мотивна реч овде је зима и упућује на период вегетације, супротно је *јарици*, нпр. *шеница* (и *јаро жито*), која се сеју на *јар*, како наводи Караџић у „Рјечнику” уз ову лексему: „посијао жито *на јар*”, што је период сетве – пролеће или лето, према тумачењу П. Скока.²³ Временски оријентир, даље, како доноси забележена грађа у „Рјечнику”, може бити друга биљка, што се региструје у примеру *јечмача*, где се упућује на време сазревања плода ове врсте крушке које је паралелно с периодом пристизања јечма: „*јечмача*: крушка (што доспијева кад и јечам)”. Ово сведочи о постојању хијерархије у народној свести кад је у питању значај појединих биљака у животу човека, његовој исхрани и исхрани животиња које узгаја, али и магијској моћи која се приписивала појединим биљкама. Тако, нпр. јечам има функцију преджртве јер се њиме на Бадњи дан посипа бадњак пре сечења (уп. Чајкановић 1985: 124).²⁴

Биљка као огледало природе, када је у питању њена номинација, препознаје се и у корелацији са животињама, које, својом разноликошћу врсте, те маркантном физиономијом, бивају погодна извориште за именовање људима мање познатих биљака. Тако поједини делови биљке, њихова морфологија пре свега, корелирају са изгледом одређених животиња или делова њиховог тела, који се у номинацији биљке пресликавају (*волошки језик*, *волошко око*,²⁵ *вранино око*, *врапчији нокти*, *зечје уво*, *коњско копито*, *кошутина брада*, *креста ћуранова*, *мачји реп*, *мачков брк*, *мачково ухо*, *орлови нокти*) или се перципирају као посесори биљке и лексикализују се као атрибути у синтагматској вези (*врапче сјеме*, *жабља трава*, *рибља трава*, *зечији мак*, *зечији трн*, *змијиња трава*, *коњски босиљак*, *корњачина трава*, *мацина трава*, *медвеђа лијеска*).

Али називи биљака често излазе из оквира оваквог пресликавања: *животиња* (њен интегрални део) – *биљка* и дубље задиру у симболику и стереотипно схватање појединих животиња, дајући биљци митолошка својства, пошто већина животиња које учествују у номинацији биљке у словенским културама има висок митолошки и сакрални статус (види Гура 2005). Тако, на пример, жаба у словенској етнокултури има посебно место и постаје извор како митолошких идентификација тако и живих ‘метафора’ (уп. Малоха 2009: 49). Жаба као водоземац иде у ред граничних животиња, те се потенцијални страх од ње²⁶ трансформише у приписивање

23 „Љетни усјеви’ = јар јечам што се љети сије; јар, придјев (јаро жито). Поименичење: на -ик јарик, ген. -ика јаро жито, поврће, лан што се сије у прољеће, на -ица јарица (18. в., Вук) = јарица (Космет) пшеница што се сије у прољеће” (Skok 1971: 755).

24 У вези с јечмом треба поменути и народну етимологију назива ове биљке те ритуалну радњу која се обавља на Ђурђевдан кад се девојке ваљају по јечму да момци *јече* за њима (уп. Чајкановић 1985: 124)..

25 С. Ју. Дубровина указује на семантичку компоненту ‘велики’ у индуковању метафоре при номинацији биљке с атрибутом – посесором *волошки*, а, о: „связано чередованием с великий, т.е. ‘крупная скотина’” (Дубровина 2010: 63)

26 Табуизираност ове речи (и појма) потврђује и Караџићев коментар уз лексему жаба: „Код

карактеристика опасног хтонског бића (уп. Раденковић 1996: 159).²⁷ Могућност овакве интерпретације у вези с биљком *жабља трава*, која као реалија својом жутом и зеленом бојом, те морфологијом оставља простор за мотивацију номинације према сличности са жабом, може стајати у релацији са њеним стаништем (запуштена места, старе зидине, развалине).

У „Рјечнику” су забележени и називи за стварне и измишљене биљке, којима се приписују својства опијата и магијске моћи (*бенђелук*, *вратич*, *вратолом*, *здравац*, *копитњак*, *костолом*, *расковник*), као и оне које се користе у обредним и магијским радњама, а њихова је номинација везана са жељеним учинком или темпоралним или спацијалним оквиром.

Моћ бенђелука, што Карацић преводи као *herba soporifera*, а на турском значи управо то, биљка која успављује (буника)²⁸ (отуда и глагол *бенђелучити*, *обенђелучити*) исказана је његовим коментаром: „трава што се меће у вино и ракију да се човјек опије и да заспи као мртав”. Према раширеном веровању, ко од ње окуси, губи памет, што илуструју и песме (Геземан 1925: бр. 49 и 136; Карацић 1841, бр. 724; 1845, бр. 30). Вратолом и костолом иду у ред *herba ficta* и како В. Карацић наводи, у стиховима: „Кад набрала костолома, / Костолома, вратолома”, имају јако дејство и користиле су се посебно у љубавној магији, што се види у песми из које су ови стихови (Карацић 1841, према 1975: бр. 480). За вратолом се иначе веровало да виле: „у ноћима када биљке имају нарочиту магичну моћ, предухитре смртне жене и тако рећи испред носа им поберу митску биљку вратолом” (СКГ, 60, 1940, 5) (према Чајкановић 1985: 302), док је костолом имао, како Вук каже, такву моћ да кад би онај коме су намењене чини, кад лончић са биљком стане врети морао: „одмах доћи макар гдје био: ако је врло надалеко, он дође на трсци (мјесто коња) јашући” (Карацић 1841, према 1975: 324). А вратић/вратич, повратич, уманика (*tanacetum crispum*), биљка о којој „Рјечник” више ништа не каже, јесте лековита, али и отровна трава из породице главочика и „означава биљку која магичним начином враћа нешто на старо стање, које је туђим врацбинама било поремећено. Отуда је разумљиво да овим именом народ може означавати различите биљке. Вратићем, који се брао на Биљани петак, бајало се” (Чајкановић 4, 1994: 59), при чему се говорило: „Селин, да одсели / Купина да откупи / А вратика да одврне / Од свака зла, од свака напрата” (Раденковић 1982: бр. 585). А забележена је и песма која говори о истој функцији ове биљке, у којој мајка теши кћерку, говорећи јој да ће отићи у гору: „Док попухну југовине / И окопне странурине, / Ја ћ’ узети мотичину, / Па ћ’ копати тројг’а биља, / Обрнице и вратиче” (Рајковић

мале дјече не ваља жабу спомињати; ако би је ко нехотице споменуо, онда дјете потегну за ухо цвокнувши уснама [...] а ономе који је спомену рекне се: ‘одгризла ти уши!’ [...] говори се да ове жабе не ваља убијати јер веле да би кућа изгорјела ономе ко је убио.”

27 О сложеној симболици жабе код Словена: Гура 2005: 282–291.

28 Етимологију бележе Клајн и Шипка: тур. *beng* од перс. *beng*, *benc*, од ар. *bāng*, *буника* (Клајн–Шипка 2007: 199).

1869: 96–97).²⁹ Друго име за вратић (и *tanacetum balsamita*) је калопер, којим су такође на бази етимолошких веза међу речима и њиховог фонетског подударана вршене магијске радње и о Ђурђевдану и Ивандану (Врчевић 1888: 43; Милићевић 1894: 118), кад је изговарана формула: „калопера, да ме не оћера” (Врчевић 1888: 43), што такође показује колико је у народу било распрострањено веровање у магијску снагу речи, односно спрегу гласовно подударне лексике у једном исказу. О биљу које је коришћено у љубавној магији, чија се моћ читава такође у формулама у које улазе лексеме блиског фонетског склопа, сведоче и сестре Јанковић, које су у опису краљица из лесковачког краја забележиле како су девојке своје барјаке китиле између осталог: копитњаком – *да момци копне за њима*; здравцем – *да сви буду здрави* (Јанковић 1952: 39). Назив траве *расковник* у етимолошкој је вези с глаголом *ковати*, и упућује на моћ ове биљке да отвори, раскује сваку браву, о чему постоје различита веровања и казивања (Чајкановић 1985: 309). А Вук у „Рјечнику” каже да је то: „некаква (може бити измишљена) трава, за коју се мислило да се од ње (кад се њоме дохвати) свака брава и сваки други заклоп отвори сам од себе. Ову траву желе особито они који траже у земљи новаца, јер кажу да су они, особито гдје их је много, тако затворени да се без ње не могу отворити и извадити.” Све ово наводи на закључак да су и магијска својства приписивана појединим биљкама одсликавала човеково виђење њихових стварних или замишљених моћи, што је најочигледније у њиховим називима.

Биљке у „Рјечнику”, које су својим називом у корелацији с народним празницима и свецима и користе се у обредне сврхе, јесу *ивањско цвијеће* и *видовњача*. Прва се везује за обичај који се врши уочи Ивањдана (односно летњег светог Јована), или на сам празник, јер се веровало да траве убране тада имају *неко нарочито дејство* (Тановић 1927: 73). Тада девојке или жене беру ово цвеће, плету од њега венце и стављају га на куће, њиве, торове и сл. О магијској и исцелитељској снази коју народ приписује овој биљци сведочи и веровање да се слаба деца провлаче кроз овај венац како би напредовала (уп. Чајкановић 1985: 105). За разлику од назива ове биљке који носи и магијски и темпорални семантички и симболички слој значења, видовњача упућује само на време приспећа плода јабуке или крушке (Видовдан). Истокоренске лексеме *видичак*, *видовача*, *видовка*, *видовчевица*, *видовита трава*, деривати глагола *видети*, реферишу и о исцелитељској, лековитој, моћи. За *видовиту траву* нпр. Карацић у „Рјечнику” каже да је то: „некаква трава која се суха сипа, а сирова зацјеђује у очи”. А у вези с магијским моћима ове биљке, која је такође у саставу њеног имена јесу и прорицања и гатања о Видовдану, кад су се девојке обраћале видовој трави речима: *видовчице, по Богу сестрице*, молећи је да им каже суђеника (Милићевић 1894: 132), што стоји у корелацији и с исказом: „Свети Виде и видова траво, отворите ми очи да видим свога суђенога” (Драгићевић 1907: 40; Петровић

29 О овом више види: Карановић 2013: 157–166.

1948: 247; Недељковић 1990: 56).

Народна етимологија уопште, па и биљног света, како показују забележени примери у Вуковом „Рјечнику” скоро је увек главни стимулус како за стварање комплекснијих јединица – представа, обреда па и сижеа (уп. Толстој 1995: 72), тако и за тумачење разумевања разуђених семантичких поља транспонованих у лексички систем. Биљни свет својом разноликошћу и бројношћу, пре утврђивања јасних таксономија и постојаних номенклатура, представљао је инспирацију човеку који га је, судећи бар према његовом називу, познавао мање него друге конкретне реалије у непосредном окружењу. Биљка тако стиче назив према боји, форми, станишту, јер се у човековој свести препознаје према оним опажајима и ентитетима које познаје, који су му релевантни и у том случају задржава само могућност номинације (*шареника*, *враниловка*; *воловско око* нпр.). Други слој извире из асоцијативног поља када биљка добија симболичку функцију, која се заснива на познатим вредностима чија се својства преносе на биљку (*злат(н)оглав*, *стидак* и сл.). Посебну групу чине биљке чији су називи забележени у Караџићевом „Рјечнику” које својим лековитим или (приписаним) магијским моћима добијају важно место у људском поимању њихове функције те стичу атрибуте божанског или демонског (*Госпина трава*; *вилина коса*, *вилино сито* и сл.). И, коначно, обредна и магијска функција која се биљци приписује рефлектује се и на њен назив, што је најочигледније у формулама чија је компонента уз дату биљку и њој сазвучна, обично истокоренска лексема (*расковник* : *ковати*; *копитњак* – *копнити*; *здравац* – *здрав* и сл.). Како нема јасних граница у ванјезичкој стварности тако се ни номинација не може лако одредити само према једном изворишту, тј. мотивационој бази, нити се функција једне биљке може сагледати само у оквиру једне димензије њеног назива. У том смислу Вуков „Рјечник” више је од базе постојеће лексике и њених значења. Он је извор за тумачење разумевања света, човекових способности да оцени и квалификује ствари и појаве око себе, и то према својој мери. Лексика која именује биљке само је један од сегмената те стварности, али је добар показатељ човекових спознајних процеса и културних вредности датог времена.

ЛИТЕРАТУРА

- Бјелетић 1996: М. Бјелетић, Од девет брата крв (фитоними и термини сродства), *Кодови словенских култура*, књ. 1. Београд: Клио: 89–101.
- Бркаљија Касаблија 1903: Обичаји у Сарајеву о Ђурђеву дне, *Караџић IV*, Алексинац.
- Вежбицкая 1996: А. Вежбицкая, *Язык. Культура. Познание*. Москва: Русские словари.
- Врчевић 1888: В. Врчевић, *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје*. Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини, Панчево.
- Вукомановић 1975: С. Вукомановић, О Вуковим српским рјечницима, *Књижевност*

- и језик, Београд: Друштво за српскохрватски језик и књижевност: 55–59.
- Вукомановић 1976: С. Вукомановић, Тумачење речи у Вуковом „Српском рјечнику” од 1852. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд: 705–716.
- Геземан 1925: Г. Геземан, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци: СКА.
- Гура 2005: А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Прев. Љ. Јоксимовић и др. Београд: Бримо, Логос, Глобосино – Александрија.
- Драгићевић 1907: Т. Драгићевић, *Гатке босанске млађарије*, Гласник Земаљског музеја: 31–56.
- Драгићевић 2007: Р. Драгићевић, *Лексикологија српског језика*, Београд: Завод за уџбенике.
- Драгићевић 2010: Р. Драгићевић, *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Дубровина 2010: С. Ю. Дубровина, Зоонимные названия растений. Воловики и „воловы” травы, *Acta linguistica petropolitana* / Труды института лингвистических исследований. Т. VI. ч. I. Санкт-Петербург: 62–69.
- Ивић 1995: М. Ивић, *О зеленом коњу*, Београд: Библиотека XX век.
- Јанковић–Јанковић 1952: Љ. Јанковић, Д. Јанковић, *Народне игре*, књ. VII, Београд: Просвета.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Каранович 2013: З. Каранович, „Милодуха, да се милујемо” – обряд, магия, песня, *Традиционална култура*, 4 (52), Москва: 157–166.
- Караџић 1975: В. Ст. Караџић, Српске народне пјесме I, 1841, према В. Ст. Караџић, прир. Владан Неђић, Просвета, Београд.
- Караџић 1818: В. Ст. Караџић, *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечма*, у: Сабрана дела Вука Караџића: 1966. Т. II. Прир. П. Ивић. Београд: Просвета.
- Караџић 1852: В. Ст. Караџић, *Српски рјечник: истумачен њемачким и латинскијем ријечма*. Ур. С. Галогача и др. 1977, Београд: Нолит.
- Кашић 1955: Ј. Кашић, Неке фразеолошке и лексичке особености Вукових пословица, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, III, Београд: 67–72.
- Кашић 1987: Ј. Кашић, *Трагом Вукове речи*, Нови Сад: Матица српска.
- Клајн–Шипка 2007: И. Клајн, М. Шипка, *Велики речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј.
- Колосова 2001: В. Колосова, Роль цвета в создании символического образа растения. *Кодови словенских култура*, бр. 6, Београд, Клио: 42–56.
- Колосова 2009: В. Колосова, Признаки, формирующие символический образ растений, *Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект*, Москва: Индрик: 10–63.
- Колосько 2010: Колосько Е. В. Метафорический перенос „Растение – человек” в русских народных говорах, *Acta linguistica petropolitana* / Труды института лингвистических исследований. Т. VI. ч. I. Санкт-Петербург, 69–77.
- Малоха 2009: М. Малоха, Названия хтонических животных в восточнославянской и польской фитонимии, *Традиционална култура*, 3 (39): 48–55.
- Милићевић 1894: М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд: СКА.
- Недельковић 1990: М. Недельковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: Вук Караџић.
- Петровић 1948: П. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузији*, СЕЗ, LVIII.
- Половина 2014: Н. Половина, Симболика крина у српској средњовековној књижевности, *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне*

- ботанике, II, Нови Сад: Филозофски факултет: 51–61.
- Поповић 2001: Љ. Поповић, О прототипском и стереотипском начину концептуализације боја у језику, *Кодови словенских култура*, бр. 6. Београд, Клио: 14–31.
- Раденковић 1982: Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Крагујевац: Светлост.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Рајковић 1869: Ђ. Рајковић, *Српске народне песме (женске). Већином из Славоније*, Нови Сад: Матица српска.
- Софрић 1990: П. Софрић, *Главније биље у народном веровању и певању код Срба*, Београд: БИГЗ.
- Тановић 1927: С. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кози*, СЕЗ XL, Београд.
- Толстој 1995: Н. Толстој, *Језик словенске културе*, Ниш: Библиотека словенски свет.
- Толстој–Толстая 1988: Н. Толстой, С. Толстая, Народная этимология и структура славянського ритуального текста, *Славянское языкознание*, X, Москва: Международный съезд славистов: 250–264.
- Чажкановић 1985: В. Чажкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Прир. В. Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, Српска књижевна задруга.

*

- Ivić 2006: M. Ivić, *Jezik o nama*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Klikovac 2004: D. Klikovac, *Metafore u mišljenju i jeziku*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Lakoff–Johnsen 2003: G. Lakoff, M. Johnsen, *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press.
- Skok 1971: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Škaljić 1966: A. Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.
- Wierzbicka 1991: A. Wierzbicka, *Cross – Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*. Moutin de Gruyter: 16–17.

Снежана Д. Самарџија
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Markosoft91@gmail.com

ДАН ТРЕЋИ. НАСТАНАК И ОСОБИНЕ БИЉА У ФОЛКЛОРНИМ ОБРАДАМА*

Због специфичних друштвено-историјских услова у српској традицији није сачуван целовит космогонијски мит. Уместо тога постоје бројна етиолошка предања. Њихова функција је усмерена ка тумачењу постанка природних појава и особина живих бића. То је истакао још Вук Караџић када је тематски сродне текстове означио као казивања *о постанку гдјекојих ствари*. Подврста предања открива и снажан удео христијанизације. Бог, Богородица, свеци и ђаво искушавају људе, животиње и биљке, а казна/награда оставља трајне последице. Из корпуса српске грађе издвојене су стилизације тематски груписане око порекла и одлика биљних врста. Указује се на жанровске особености наратива и динамичне везе са осталим усменим родовима и врстама (лирска песма, балада, легенда у стиху и прози, шаљива прича и новела, анегдота, прича из живота).

Кључне речи: етиолошка предања, легенде, веровања, биљке, морфологија облика, митологија, христијанизација.

I Модели етиолошких наратива о биљу

Фолклорне обраде о постанку и одликама флоре испољавају поетичке особености карактеристичне за категорију предања. Мада се по тематици разликују и од сродних облика,¹ тешкоће при класификацији испољавају се већ на плану форме. Објашњења су некада сведена, као кондензовано искуство предака. Поред веровања, етиолошке минијатуре обликују се самостално, а лако постају сегменти наративног низа. Тада је мање-више развијена етиолошка компонента тек једна епизода сложеније композиције, док је особина дрвећа, биља и трава махом секундарни члан легендарне приче. Но, чак и независно од структурног склопа, позиције у

* Рад је настао у оквиру научноистраживачког пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*, који се реализује на Институту за књижевност и уметност у Београду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Према међународној класификацији разликују се митолошка и демонолошка, етиолошка и есхатолошка, културноисторијска предања, а овим врстама придружују се и легендарне приче (Милошевић-Ђорђевић 1981: 25–42).

„тексту” или жанровског система, овим варијантама заједничке су тежње ка веродостојном, објективном приказивању и тумачењу конкретних природних појава (Милошевић-Ђорђевић 2000: 117). Оне су изразито прагматичне, било да се помоћу изложеног догађаја објашњава поредак у природи или се устројством света истичу етичке норме колектива. Некад је тежиште на саветима, посебном знању које омогућава (брзо) стицање богатства и љубави или заштиту од демона и болести.

Систематизацију ових записа отежава више чинилаца. Обиљу (расуте) грађе у стиху и прози придружују се начини стилизације² и жанровска флексибилност предања. Поред тога, приказује се како разно биље настаје на истоветан начин, али се постанак одређене (исте) врсте може и различито тумачити.

Ако би се једноепизодично етиолошко предање одредило као минимална или основна структурна јединица, чак се и тада испољавају сродне, али и опречне тенденције. Наративно тежиште се поставља на:

1) тумачење постанка и физичке особине биља (облик, боја, мирис), у које се свако може уверити – оријентација прошлост > садашњост;

2) тумачење (чудесног) својства биља у које сви верују, мада их је тешко доказати – оријентација прошлост < будућност;

3) особен тип обрада повезује ове поступке, те се чудесно/благотворно својство биљке може потврдити догађајем из блиске прошлости – оријентација прошлост > будућност.

Варијанте имају сличне морфолошке црте: сведен број актера, сведен број функција³ и раслојавање хронотопа. Када је радња „смештена” у давну прошлост и неодређен простор, заувек, свуда и свакоме су видљиве последице. Казивање се заснива на постанку/особини биљке. Опажање природне појаве даје подстицај за развијање сикеа. Лишће јасике или тополе

2 Проблем аутентичности записа посебно се испољава при штампању предања током 19. и 20. века. Јер, сви сакупљачи додатно прерађују казивања која су слушали од саговорника. Истовремено, изразита је и свест о представљању туђег исказа, који припада колективном искуству.

3 Према закључцима В. Пропа радње или функције су „*stalne veličine bajke [...] važno je šta čine likovi u bajci, dok su pitanja ko čini i kako čini – samo pitanja za dopunsko proučavanje*” (Прор 1982: 27). Категорија функције може се применити на све усмене облике, али се том приликом уочава и удео номенклатуре за конституисање жанровског система. Управо се на морфолошком нивоу испољавају и поетичке особености, односно разлике између бајке и предања. Од 31 функције из *Морфологије бајке* међу етиолошким предањима о биљу заступљен је незнатан део, уз различите модификације. Када су ликови одређени као биљка и виша сила, радња се своди на спрегу две функције: II јунаку се изриче забрана : III забрана се крши + последице. Ако се уведе антагонистички пар, тада се активира функција XVI – јунак и његов противник ступају у непосредну борбу. Међутим, природа и околности сукоба у предањима се битно разликују од контаката јунака бајке. Самостално се може обликовати и пар функција XXI – јунака прогоне + XXII јунак се спасава од потере. У расплет је укључен помоћник или се епизода гради по принципу контраста (једна биљка не пружа помоћ, друга помаже + последице) (Прор 1982: 32–71). До које мере је нужно прилагођавање Проповог модела конкретної грађи и усменом жанру, в.: Милошевић-Ђорђевић 2000: 43–55.

стално трепери, јела је зимзелена, гране врбе су спуштене (а). Средишњи сегмент односи се на околности „промене” (б), а оне дају одговор на питање – зашто биљка има баш такве особине. Јасику проклиње Богородица због непослушности или одбијања помоћи (22–25).⁴ Свети Сава усни последњи сан под јелом и благослови дрво да буде стално зелено (34). Врба скрива Богородицу пред потером или заједно са њом оплакује Христа, зато се и назива жалосна врба, а крошња јој је повијена ка земљи (22). Финална формула истиче/потврђује последице, тј. подудар се са карактеристиком биљне врсте (а¹), што утиче и на став колектива о истинитости тумачења (и веровања). Сегмент може бити самостално уобличен или је члан наративног низа, али је на морфолошком плану једноставно грађен:

(а) догађај = стицање особине (б) а¹

Други тип структурне организације минималног „текста” предања о биљу још је једноставнији. Не приказује се када и како биљка почиње да се издваја по неком својству, већ се то подразумева, као исход неких (тајновитих) прошлих збивања. Али, прошлост и садашњост ретко када доказују „тачност” казивања. Тек ће у (блиској) будућности жељени обрт пружити уверљиву потврду магијских моћи биљке.

а „пропис”/радње = потврда особине а¹

Такве врсте придружују и флору оностраним сферама. Њихове тајне знају митска бића (нарочито виле – биљарице, али и Свети Јован Биљобер,⁵ 49, 53, 68) и животиње (корњаче, јеж, птице, змије, 59–63). Ако људи намеравају да овладају тим способностима, морају применити лукавство и превару или доказати упорност и храброст. До биљке човек долази и нехотице (и брзо је губи, 85, 86) или поступа по „прописима”, које је његова генерација наследила од претходних нараштаја (70–74, 87).

Оваква казивања се лако преплићу са митолошким предањима, а посебан тип обрада остварује се променом локализације и сужавањем тематике са целе биљне врсте на једну и јединствену биљку. Конкретно дрвеће добија посебан статус везивањем за значајне личности из националне и локалне традиције или сакрални простор (црква, гроб). Самим тим оно постаје и табуисано, јер је кобан сваки покушај присвајања и наношења штете.

⁴ Бројеви у заградама односе се на редослед варијаната из Прилога који се налази на крају ове књиге.

⁵ Јован Биљобер је једно од имена овог свеца, којег Срби славе током целе године: „има дванаест светих Јована”. Празници су везани за биографију свеца, али и за природне циклусе: Ивањдан, рођење Св. Јована (24. 6/7. 7), Усековање (29. 8/11. 9); Зачеће (23. 9/6. 10), Јовањдан (7/20. 1), Обретење (24. 2/9. 3), Треће обретење (25. 5/7. 6) (в.: Недељковић 1990: 101, 282).

Етиолошке компоненте учествују и у жанровским прожимањима. Но, поред тога што се лако уклапају у етиолошке легенде, предања и веровања о одликама биља могу постати окосница и других усмених форми. Занимљиво је да ни тада овакви етиолошки сегменти не губе своје основне одлике („тумачења”; доказивање истинитости) чак и када постају подлога приче из живота и анегдоте.⁶ Приповедач наглашава општеприхваћене ставове или је сам један од сведока. Поузданост казивања појачана је и позивањем на личности које могу потврдити причу.

II Постанак и физичке особине биљних врста

Постојаност и намена ових облика посредно сведоче о великој старини. Мада се из сачуване српске грађе о постанку вегетације не виде јасно пагански слојеви традиције, они су прикривени и прекривени хришћанским утицајима. Наглашена христјанизација указује на дуготрајне процесе, битне за историју и културу српског народа.

Настанак биљних врста у античкој митологији везан је за богове, њихове међусобне конфликте и односе према смртницима.⁷ Етиолошки наративи из српске баштине испољавају значај Бога, Богородице (Чајкановић 1985: 259; Колосова 2009: 93–94), Христа и светаца, ђавола, вила, вештица. Независно од квалификације актера, изложени догађај из етиолошког предања нема статус чуда (Petrović 2012: 139–146). Моћи виших сила се подразумевају, јер су део њихових типичних својстава, док су ликови и обрти у служби објашњења природе и човековог места у њој.

Заплети некада истичу прекршаје које чине биљке, а њихове одлике су резултат одлуке и речи оностраних (добрих и злих) сила. Расплет се постојано маркира благословом и/или клетвом, чија делотворност детерминише будућност целе биљне врсте (Усачева 2010: 130–131). Последице су увек трајне, доказује их постојање вегетације (са одређеног поднебља), а за измене може бити пресудан и удео човека. Дрвеће је, на пример, само долазило људима, док баба није претерала са својим прохтевима (38, 39). Мењају се величина жита или боја цвета зато што нестају стид и обзири, а увећавају се греси човечанства (13, 15, 75).

6 О овим прозним жанровима: Bošković-Stulli 1985: 137–164; Златковић: 2007; Латковић 1976; Милошевић–Ђорђевић 2000; Самарџија 2011.

7 Од Хелијада, на пример, постају тополе, а њихове сузе се преображавају у ћилибар. Из тела Лотиде ниче лотос, од нимфе Клитије постају цикламе/сунцокрети, од Дафне ловор, од Леуке бела тополя, Питас се преображава у оморику, а Сиринга у трску. Некада биљна врста добија име по бићу од којег постаје. Осим нарциса (Нарцис), тако се тумаче настанак кипариса (Кипарис), менте (Минта) и мирте (Смирна). Ни у разгранатом митском комплексу нису једноставно постављене релације при тумачењу постанка флоре. Сам чин може бити последица прекршаја и казне, спас од насиља, исход љубавне жудње, али и награда коју заслужи смртници, како се тумачи постанак липе и храста (од узорних супружника Баукиде и Филемона). Најстарији слој ипак припада космогонији и теогонији, а тада су за облике и својства живе и неживе природе пресудни делови тела, излучевине и крв виших и нижих божанстава (Срејовић–Цермановић 1979).

(а) Време настанка

Својства биљног света ретко сежу до старозаветног времена Стварања, мада су по библијској хронологији биљке најстарији представници живих бића на Земљи. Сакрално-митско правреме се, заправо, на више начина „историзује”, помоћу делатности људи, кроз сфере материјалне културе (нпр. настанак прве воденице) или увођењем личности из националне повеснице (Немања, Свети Сава, кнез Лазар).

Временски план тумачења постанка „гдјекојих ствари” (Карацић 1969: 147–184) давна је прошлост. Таква значења имају формуле типа: *Када је Бог стварао свет, Када је Бог ходао по земљи*. Истоветан семантички потенцијал својствен је слици о златном добу човечанства. То се потенцира безбрижним и лагодним животом људи или хиперболисаним облицима трава, биља и дрвећа. Хипербола може обухватити и човеков век, када само старци од 100, 150, 300 и више лета памте боља времена (13). Ауторитет старца⁸ се подразумева и позивањем на углед сродника (деда, отац) и када казивач нагласи сопствено искуство, стицано током деценија.

Посебан тип „конкретизације” хронотопа успоставља се знањем колектива о важним новозаветним догађајима. Приче из „народне библије”⁹ су семантички чворови, формирани кроз амалгаме религијских система. Временски план представља христјанизоване граничне тренутке паганског аграрног календара. Доба године одређено је Христовим рођењем, његовом смрћу и ускрснућем (8, 10, 11, 18–22, 25). Ипак, околности везане за те интервале немају моћ да измене целокупну, већ створену природу. Таква сила није дата ни самом Богу. Јер, једном (некада давно) створен универзум и успостављен поредак Свевишњи може тек да модификује.

Околности пресудне за судбину биља постају и временски маркери. Здравац није постојао *пре* но што Богородичин зној није пао на земљу – *док су је прогонили* са тек рођеним Христом (6, 8). Руже су биле беле *до* Христовог страдања, а мењају боју *након* проливања његове крви на Голготи (11). Обрт увек има статус прекретнице. За конкретну биљну врсту (и човека) време се „дели” на период *пре* и *после* саопштеног догађаја, а последице промене су трајне – свевремене.

(б) Творачка сила

Занимљиво је да се старозаветна снага речи појављује у битно измењеној форми. Развијена или сведена радња (биљка нпр. пружа/ускрађује помоћ пчели, Богородици) мотивише исказ јунака. Али, тако не настаје свет, већ изглед (створеног) биља мењају благослови и клетве. Помоћу контраста се сучељавају поступци биљака. Пошто помажу невољнима, благословени

8 О Потебњиној (Потебня 1894) реконструкцији традиционалне културе: Петковић 1990: 91.

9 Под „народном библијом” подразумевају се фолклорне интерпретације старозаветних и новозаветних предања (Сиднева 2010: 121).

су босиљак, тамјан и врба, док у истим околностима клетва пада на тополу (1, 22). Паралелизам се реализује и другачије. Тада исту биљку куне ђаво, а благосиља Бог (ружа има трње, али је најлепши цвет, 10). И без удвајања структурних сегмената растине се поларизује под дејством речи. У зависности од тога да ли су се огрешиле о божанске силе или јој помажу и указују поштовање, биљке се међусобно деле на благословене (добре, чисте, божанске) и проклете (зле, нечисте, демонске). Такво устројство вегетације (Усачећа 2010: 130–131) почива на веровањима (о постанку биљке и магијској моћи речи), која се потврђују етиолошким предањима и легендама.

Посебан тип контагиозне магије истиче последице божанског додира, који је нехотичан, али пресудан за биљне врсте. Богородица меси хлеб и пере руке од теста. Та вода (у варијантама крв током њеног месечног циклуса) мења боју богородичине траве (17). Клас жита добија коначан облик када га Богородица обухвати руком (15). Управо представе о пшеничном зрну показују како се од конкретне особине биљке обликује „ретроспективно” тумачење одлике целе врсте (13, 15). Свакодневни живот задруге пресликава се и на бесмртне, чији су поступци одлучујући за биље. И свеци огладне, па ручају, уживају у обеду, придружују се берби или су заборавни и уморни од путовања, поседују имања, обрађују земљу и позивају мобу итд. Од залогаја који испадну свецу при јелу настају нове биљке (сremoш, 31). Пошто (неки) светац уместо семења поспе узорану њиву земљом, ниче хељда (16). Једном установљена правила при жетви више се не мењају (паљење машала, 51).

Промена материје може чувати рефлексе најдубљих слојева традиције. Тада посебно крв мења боје белог цвећа (ружа, божур), независно од тога да ли је божанска, демонска или људска, праведника или грешника. Етиолошки импулс некада може остати неискоришћен, нарочито када је за радњу од секундарног значаја.¹⁰ Али, ако се „логика” паралелизма усмери на сам постанак биљке, онда је истакнута (необјашњива) творачка снага и телесност више силе (настанак нпр. прагрожђа и пракупине, 3, 4). Мотивска подгрупа наратива са етиолошком тенденцијом заснива се управо на метаморфози (Vasić 2008; Сиднева 2010: 122–127). Интернационално распрострањена оваква „тумачења” такође захватају поједине сегменте видљивог света, који не настаје ex nihilo. Саопштава се како биљка постаје из излучевина и делова тела оностраних бића или из тела и крви особене људске жртве (2, 3, 4, 7, 11, 35, 36, 62, 78; Elijade 1991: 31–33; Vujnović 2012: 69–77; Карановић 2014: 36–37).

¹⁰ Такви детаљи у балади о породичном раздору граде се доследно поступком паралелизма. За исход сукоба и карактеризацију ликова није пресудно да ли тако настаје прво смиље и босиље, тј. прво трње и коприве. Јер, ницање одређеног биља је само усклађено са типском цртом јунака и служи при доказивању невиности/кривице. На исти начин творачку моћ има и тело, уз наглашен контраст између сакралног здања и провалије која се испуни водом (црква/језеро). Уосталом, и Вук овој варијанти даје наслов „Бог никоме дужан не остаје”, чија поучна тенденција треба да упозори на универзалне етичке принципе и склад међу члановима патријархалне задруге (Карацић 1988: 5°).

Ипак, тумачења физичког својства дивљег растиња и култивисаних плодова ретко представљају настанак прве биљке свога рода. У стварању и људи могу имати удела. Таква је варијанта о доконој баби, чија молитва подсећа на бројаницу, па и басму:

„Дај ми Боже
 Јал’ ушицу,
 Јал’ бушицу,
 Ја орашчић,
 Ја лешњицић –
 Да се забављам.”
 (Самарција 2009: 24°)

Бабине молбе брзо стижу до Бога, а он одмах услиши земаљске жеље, ма колико да су оне тек хир, удаљен и од егзистенцијалне потребе и од нагона за опстанком у (неком) кризном животном тренутку. Наративни оквир подразумева „златно доба” безбрижног живота људског рода. То није предвреме настанка неба, копна, вода и живих бића, него правреме у којем је све (или готово све) већ створено. Идилу изобиља потврђује природа комуникације између два света. Као и на почетку библијске космогоније, реч има творачку снагу, само што се кроз „узрок” настанка гамади и дрвећа повезују човекове сфере са божијим одлукама. Лик бабе је веома заступљен у фолклору. Њене особине осцилирају и зависе од сижеа и жанровских захтева. Творачка моћ, својствена прамајци, пригушена је другим типским цртама, тј. обележјима старе жене као – вештице, врачаре, бајалице, шумског демона, ђаволовог савезника или противника. Премда детаљи изостају, подразумевају се магијска знања и демонска својства старице. Бабина молитва би се (подједнако) могла односити на култне радње посвећене прецима и плодности, на сфере обредно-магијског понашање или призивање/терање нечисте силе.

Испуњавајући вољу смртника, Бог ствара нечиста бића,¹¹ орах и леску. Обе врсте дрвећа, карактеристичног плода, имају специфичан статус у народним веровањима. Леска је благословено дрво, на ком се вади жив огањ, симболизује мудрост и знање, док лескове гранчице (једна или три) имају магијске моћи. У бајкама, такође, бацање лешника и ораха при магичном бегу ствара препреке (реку, огањ – водену и ватрену стихију) и успорава потеру за јунаком (Карацић 1988б: 19°). Орах је повезан са доњим светом, а верује се да око овог „халовитог” дрвета бораве вештице, зли духови и нечисте силе. Ораси се приносе и као жртва прецима, гата се помоћу ораха, а ови *плодови* имају важну функцију током свадбеног ритуала

11 Иначе се у етиолошким предањима постанак бува и вашки везује за змију, или ови паразити настају од земље, прашине, праха и пепела, што такође истиче њихову хтонску природу (Гура 2005: 309–325).

и при олакшавању порођаја. Могући удео лесковог и ораховог дрвета у култу плодности дискретно чува веровање: „Кад леска уроди лешницима, а орах орасима, оне ће се године родити много деце” (Софрић 1990: 174–176; Чајкановић 1985: 159–163; 184–186, 286–287).

Често је већ створен свет природе угрожен прекршајима флоре, јер се и на биљни свет пројектују човекови поступци и мане. Сирак упорно прати Бога и досађује му молбама, а расејани споменак заборави какво му је име Бог дао (32, 45). Бирајући виноград као простор где ће расти, јаблан и бресква дају обећања Богу да неће сметати лози и грожђу. На њихову судбину (и физичка својства) затим пресудно утиче поштовање и кршење задате речи (12). Охолост ражи или надменост смрдљике потпуно мења њихов изглед и статус међу представницима биљног света (14, 41).

И категорија греха је флексибилна. Преступи се крећу у широком распону од непослушности и непоштовања ауторитета до кршења обећања и угрожавања туђег живота. Виша сила узвраћа на услугу биља, те се особине растиња трајно мењају као знак захвалности или гнева Бога, Богородице и светаца.

Таква функција етиолошког предања одолева и кад се „тумачење” придружи развијенијој композицији легендарне приче. Биљке су постављене између категорија добра и зла. Решења конфликта укључују разне видове преваре и лукавства, али су ова средства на путу до циља често приписана Богу и његовим изасланицима (1, 2, 50). Међутим, смисао тих поступка се релативизује кроз околности борбе против нечастивог. Биљкама које пружају помоћ Божијем заточнику намењени су благослови, чиме се увећавају и њихове заштитне моћи (босиљак, тамјан, 1).¹²

Лако се мења и номенклатура ликова. Божији противник постаје непослушни, самовољни светац (2). Његови поступци не угрожавају космички поредак, каква је позадина сродних легенди о отмици сунца.¹³ За разлику од активности ђавола, у овој варијанти сујетни светац запоставља Божију вољу. Свевишњи помаже и својим (типично) прерушеним заточницима и непослушном поданику, чије атрибуте не може да одузме сам. Надметање око одежде рађања и умирања обухвата све просторне сфере – небо, земљу и подводни свет, пакао, рај и неку врсту чистишишта.

12 Основна линија радње некада може потпуно пригушити етиолошки потенцијал епизоде, какав пример пружа једна варијанта о настанку воденице. У низу епизода пчела уходи ђавола, сазна шта је потребно да би прорадила воденица и бежи пред потером. Јела пружа пчели заштиту, али је приповедачева пажња усмерена само на тумачења облика тела пчеле (Самарџија 2009: 20°).

13 Древни мотив и христјанизована космогонијска подлога својствени су варијантама легенде у стиху и прози (Карацић 1988б: 18°; Карацић 1988: 16°). Поред стабилне окоснице и дуалистичког концепта, постојано се обликује и етиолошка минијатура као сегмент композиционог склопа (сврака настаје од ђаволове пљувачке). Општи план устројства света се развојем радње и поентом сужава до финалног тумачења облика човековог стопала (Милошевић-Ђорђевић 1951: 163–175; Карановић 2003: 51–62).

Етиолошке минијатуре (настанак јасике, свраке и облик човековог стопала) шире наративни склоп, док природа конфликта повезује судбину човечанства са решавањем небеске хијерархије.¹⁴

Дуалистички принцип поимања света подразумева и именовање актера (Бог : Дабог, ђаво; Свети Сава : ђаво). Обе „стране” имају удела при стварању биља, а њихов антагонизам се одражава и на изглед вегетације (постанак грожђа и купине, статус босиљка и тамјана, особине руже, 1, 3, 4, 10). Сличне су и последице одмеравања националног свеца са нечистом силом, било да ђаво отима свецу биљку (28) или Сава надмудри противника (50). Мада је архетипска подлога ових сукоба често непрозирна, радња приче сажима дуг пут преображаја дивљих трава, жбуња и дрвећа у житарице, јестиво поврће и воће. Активности свеца/Бога и борба против демона подразумевају једну од прекретница из историје цивилизације, култивисање природе у корист људског рода.¹⁵

(в) Власт над природом

Није лако издвојити главне јунаке оваквих казивања. Бог и светац, човек, демонско биће и сама природа подређују се тумачењу појаве, а њено постојање је најсигурнији доказ истинитости саопштеног обрта (Милошевић-Ђорђевић 2000: 117–118). У сложеној инверзији узрока и последице, полази се од очигледних особина вегетације (висина стабла, зимзелена крошња, стално треперење лишћа, боје цветне крунице, облик листа, корена, кртоле или плода, јестиви делови биљке, процес узгајања од сетве до бербе/жетве и сл.). Биљка је и примарни субјект тумачења и објект око којег се споре две стране. Сиже је обликован према једном моделу преокрета шаљивих прича, јер тријумфује потенцијална жртва, којој нечисте силе смерају да нанесу штету.

По овом принципу граде се надметања између Светог Саве и ђавола. Уводна сцена сусрета лако би постала оквир шаљиве згоде о вербалном дуелу другачије именованих саговорника (дете и путник; сељак и поп; раја и Турчин и сл.). Прецизирање имена и подразумевани атрибути ликова отварају пут ка ширењу композиције. Неочекиван споразум свеца са демоном може бити сведен на једну епизоду или се сегменти лако и надовезују (50). Мада се некада Свети Сава и ђаво отимају и око стоке (оваца; коза), окосница заплета-расплета заснована је на узгајању биљних култура. Могуће правремене човековог преласка са дивљих плодова на земљорадњу потпуно је пригушено, јер је тежиште приповедања постављено на контраст особина противника (знање/незнање; мудрост/глупост). И временски план

14 Разлози ових динамичних процеса могу се кретати у широком распону од аутентичне флексибилности облика, преко околности импровизације и афинитета казивача, до удела сакупљача/издавача грађе, који накнадно повезује неколико веровања и мање-више самосталних епизода.

15 О томе више Иванов–Топоров 1974; Levi-Stros 1983; Meletinski b. g.

је подређен обрту, а не тренутку – догађају од којег људи гаје жито, поврће и винову лозу. Ортаклук траје током дужег времена, јер се биљке не сеју симултано, при чему је потребно да прођу три године од сађења винограда до бербе. Приповетка одлично илуструје и пресек кроз слојеве традиције. Свакако је најмлађа епизода о корисним деловима кромпира, чије узгајање међу Србима започиње тек почетком 19. века. Знатно је старији начин приказивања националног свеца. Лик Светог Саве изузетно је сложен у српској традицији (Чајкановић 1941). Савино надметање са ђаволом испољава још једну архаичну црту. Попут културног јунака – демијурга – трикстера (Meletinski b. g: 191), Свети Сава не ствара космос, али успоставља поредак између Бога и ђавола, добра и зла, дивљег и култивисаног биља. Протумачена из фолклорне перспективе, просветитељска мисија Немањиног најмлађег сина¹⁶ упечатљиво је „конкретизована” као знање и моћ над вегетацијом. Отимајући биљке од ђавола, Сава омогућава успешно гајење биљних култура, а наук предаје своме роду.

Тај ниво „прагматичности” етиолошких наратива такође сеже до дубоке старине, премда су старозаветни и новозаветни, библијски и апокрифни утицаји обогатили мотивски фонд. Древни остаци укључују и митолошки комплекс и обредно-ритуалну стварност колектива. Тумачење настанка биља (свих живих бића и видљивих природних појава) даје посебне димензије и фантастици и животним реалијама. Заправо, фантастика је неутралисана доказивањем истинитости казивања. „Суштина ствари изједначена је с њеним постанком, знање како је она настала представља кључ за употребу ствари и познавање прошлости изједначава се са мудрошћу” (Meletinski b. g: 175). Зато је и могуће да се овакви наративи посебно концентришу око лика Светог Саве.

III Магијске моћи биља

Другом типу предања везаних за особине биља својствен је процес слабљења етиолошке компоненте. Остаје недокучиво како су поједине биљке стекле такве одлике. Ипак, наративна енергија је надокнађена наговештајем будућих догађаја или повезивањем са другим жанровима (од демонолошког предања до тумачења топонима и анегдоте).

Најчешће се варирају околности проналажења блага помоћу расковника и биља сличних својстава. Откривање туђе тајне и скровишта (Карановић 1989: 73–78, 151–152) иначе је важан сегмент бројних варијаната о тражењу и налажењу злата. Међутим, моћ трава подразумева отварање сваке браве, где год да се она налази. Као што се верује у постојање таквих подземних или узиданих ризница, тако је извесно и њихово откривање помоћу биља. Осим стицања материјалног богатства, поједине биљне врсте

¹⁶ О лику Светог Саве у предањима в: Ћоровић 1927; Карановић 1985; Милошевић-Ђорђевић 2011.

и на другачији начин омогућавају човеку бољи живот. Примењују се током етапа предбрачне иницијације, важне су при извођењу љубавне магије, обезбеђују плодност или пружају заштиту од демона, злих очију и болести. Помоћу вегетације човек овлада и немуштим језиком,¹⁷ што му омогућава да проникне у све тајне природе и докучи будућност.

Чудесне моћи појединог биља такође припадају митском комплексу, где се подређују задацима и способностима одабраних ликова. Главни јунак акадског епа на дну мора налази биљку „никад не остари“, али сам не стиче вечност, јер му магијско средство одузима змија (Koterel 1998: 44). Те биљке се и одређују према сопственом деловању. Оне, на пример, у античком миту гарантују победу, лече све ране, оживљавају мртве (Срејовић–Цермановић 1979: 93, 96). Но, и када се описују, махом изостаје њихов назив. Траву малог црног корена и белог цвета Хермес дарује Одисеју, како би се краљ Итаке заштитио од Киркиних чаролија, а чаробница користи траве када људима даје животињско обличје (Срејовић–Цермановић 1979: 208). Догађа се и особена „конкретизација“ волшебног растиња, што илуструју обреди посвећени биљци хаоми или соми, еликсиру мудрости (Koterel 1998: 46). Магијска моћ приписивана је и имели. Стрела од њене гранчице смртоносна је чак и за Балдера. О улогама имеле у култу и ритуалу сведоче друидски обреди и посебан начин сечења биљке са стабла хрasta (Koterel 1998: 206, 216).

„Кључ“ који отвара сваку браву поред расковника дају семе и цвет папрати или одређене врсте детелине „убране“ само у посебном тренутку (ноћ, најчешће уочи Ивањдана, 64, 66, 85). Већ Вукова недоумица при тумачењу појма у „Рјечнику“ (Карацић 1986: 873) усаглашена је са ставом колектива. Биљку је тешко описати, јер је, заправо, нико није ни видео. Ипак, овакво одсуство сведока парадоксално се подудара са уобичајеним доказивањем истинитости предања. Да би се открила чаробна травка, потребно је испунити низ услова, међу којима је често ограђивање корњачиног гнезда. Женка ће тада донети расковник или његову замену, како би дошла до младунаца.¹⁸ Околности под којима баш корњача налази расковник стабилне су, док се тим знањем издвајају јеж и неке птице (Чајкановић 1985: 325; Гура 2005: 292) И алтернатије расковника почивају на природним реткостима. Ипак, за разлику од дволисне или петолисне детелине, облик, боја, величина, цвет, мирис и све остале физичке одлике апсорбује само именовање чудесне врсте или описно истицање њених одлика (Чајкановић 1985: 324-325; 1985a: 102–116). На једноставној народној етимологији заснива се и именовање

17 Интернационални мотив је другачије обликован по законитостима бајке (Aarne–Thompson 1961: AT 670). Под посебним околностима захвални змијски цар дарује чобанину немушти језик, а тајну о својим новим способностима јунак не сме никоме да повери (Карацић 1988: 3).

18 Особине приписане овој животињи (дугежност, старост – мудрост) посредно активирају давно доба лагодног живота човечанства, па и представе о устројству универзума (нпр. корњача на леђима држи земљу).

другог „обичног” и „необичног” биља (одољен, чезниче, доскочљива или луда трава, трава за милос итд. Колосова 2009: 10–12, 39). Назив „доказује” особине (73, 74, 79, 80), а у њих се верује, можда баш због тога што их је тешко и доказати и оповргнути.

Немогућност описа и „статус” биљке истовремено отварају наративну структуру ка неком будућем догађају. За то је потребно испунити различите прописе, како би се дошло до драгоцене биљке и остварио циљ. Исход увек подразумева промену (друштвеног) статуса појединца (материјално богатство; брак; углед), што додатно деформише фантастику, подређену реалним животним околностима. Колико год да су тешки задаци и компликовани „рецепти” за стицање биљке, колектив верује у њене моћи на путу до заштите и напретка. Ако је етиолошка компонента пригушена, или се подразумева, може доћи и до различитог „попуњавања” неискоришћене наративне енергије. Напореда са тим процесом указује се и велика жанровска флексибилност предања о вегетацији.

IV Прожимања облика

Преплитања облика су иначе својствена целокупном фолклорном фонду, само што се у типовима обрада етиолошких предања разне симбиозе одлично испољавају. Јер, ослабљена сфера тумачења појаве спонтано се надокнађује приближавањем другим усменим формама. Учестале су спреге између етиолошког предања и етиолошке легенде, чије су „границе” пропустљиве, али и уочљиве (нарочито на нивоу номенклатуре и композиције). У структурни склоп се лако уносе представе о демонима (вилама, вештицама, вампирима и др.) или се поента и смисао приче померају ка локалним и културноисторијским предањима. Распрострањена су веровања о табуисаним гајевима, шумама и конкретним стаблима (81–84). Осим евоцирања прошлости одређеног краја, тако се чувају и успомене на српске средњовековне владаре, велможе и епске јунаке. Рационална подлога се такође понекад помаља из оваквих казивања, уз чврсту везу узрока и последица. То дрвеће је велике старине, јер страда свако ко би их ломио и секао, а стогодишња дебла дугују дуговекуост управо страху и забранама. Општи план казивања се сужава од особине целе биљне врсте ка одликама једног њеног представника. Снага веровања се непрекидно појачава доказивањем опасности при контакту са табуисаном вегетацијом. Трансформације „класичног” етиолошког предања су изразите на свим структурним нивоима:

особине целе биљне врсте : одлике конкретног представника врсте;
 простор апстрактан (негде – свуда) : простор конкретан (само на том месту)
 време (пра)давне прошлости: време историјске прошлости народа/краја
 више силе детерминишу биљни свет : више силе чувају табуисано дрво;
 истинитост потврђују очите одлике биљке : истинитост потврђују очевици.

Стабилна релација виша сила – (човек) – биљна врста укључује и прагматичност казивања. Мада су изложени догађаји разноврсни, њихов смисао је усмерен ка стицању одређених знања. Тек када потпуно упозна свет око себе, човек постаје супериоран, а биље му служи да опстане, напредује, савлада природне стихије и заштити се од натприродних сила. Искуство и знање постају својеврсна манифестација мудрости и моћи, било да људи сазнају зашто је пшеница таквог облика, који су делови биљке јестиви, како се може брзо обогатити или шта је потребно учинити за оздрављење и чување живе главе.

Динамичност обрада испољавају везе веровања са разним једноставним облицима и варирања сижеа у стиху и прози. Ако се централни или секундарни члан „текста” обликује ради тумачења настанка/особине биља, уочљиве су и наративне тенденције. Ослабљена етиолошка компонента дестабилизује жанровски механизам, нарочито када је непознат контекст импровизације. Зато посебан проблем представља и реконструкција архаичних исходишта етиолошких сегмената, како год да се они жанровски одреде. Јер, особине растиња могу бити повезане и са елементима мита и са етапама иницијације (девојка напаса јелене, 36; момак служи вино цару, 47), док су биљне врсте најнепосредније укључене у љубавну магију и системе заштита од демонских сила.

Етиолошка предања некада изгледају попут делића изгубљене космогоније и теогоније, који су махом прекривени хришћанским наносима. Међутим, нису занемарљиве ни улоге ритуално-магијске праксе везане за култ плодности, хтонске сфере и обреде прелаза. Такав сижејни склоп укључује човека као „трећег” учесника стварања природе и природног поретка. Из блискости појединих легенди у стиху и обредне лирике указују се могући процеси приближавања сродних слика из два религијска система. Честа тема потере за тек рођеним Христом временски се подудара са представама о рођењу младог бога, новог сунца и почетку нове године. Зато се заштита Богородице и њеног чеда придружује коледарским песмама (Торњански-Брашњовић 2015р), уз осцилацију семантичког тежишта. Изван зимске светковине може бити наглашена само поента – клетва/благослов упућује се дрвећу зато што одбија/пружа заштиту. Финални сегмент се не губи ни у склопу обредне ситуације, само што је тумачење биљних врста тек пратећи сегмент поимања природних циклуса. Сакрална атмосфера је битна (Богородица слуша појање светаца), мада се не прецизира временски оквир празника. Али, и тада непослушност једног дрвета мења судбину целе врсте, чиме се и значења стилизације учвршћују по законитостима етиолошког предања или етиолошке легенде.

Свим овим обрадама својствена је пројекција човекових особина и друштвених односа на светове природе и оностраних бића. Тиме се суштински усложњава Леви-Стросова опозиција природа/култура.

Односно, као да долази до инверзије „логичног” поретка, јер се природне појаве сагледавају кроз призму конвенција (етичких, религијских, магијско-обредних) одређене заједнице. Упечатљив је још један ниво значења наратива. Помоћу конкретне слике, радње/догађаја и реалне или чудесне особине биља формирају се знања и објашњавају својства вегетације. Али, сликовито се „захватају” и апстрактни појмови, пошто сиже укључује и сложена емотивна стања и психолошке нијансе које је тешко „дефинисати” (охолост, непостојање саосећања, непослушност, незахвалност, гнев, страх, нада, туга итд.).

Најчудесније одлике биљних врста се из перспективе локалне заједнице потврђују, попут проналажења лека против грознице или нехотичног стицања и губљења травке немуштог језика (85–87). И ако се према догађају заузме апсолутна дистанца, наративна подлога је заснована на веродостојности саопштене згоде. У варијанти о снази клетве књаза Николе (89) рационализација је потпуно спроведена. Премда се „чудо” разуме другачије из тачке гледишта локалне средине, једног дела ликова и казивача, суштински је само дошло до замене типова доказа о истинитости казивања.

Стилизације су могуће и у супротном смеру, када се архаична митска представа кондензује до фигуре. Управо „митски искази који се временом почињу перципирати као поетске слике чине посебно богатство алегоричке грађе” (Pešić–Milošević–Đorđević 1984: 12). На такве процесе указују лирске песме, чији је првобитни смисао избледео. Најчешће су затамњена значења митолошке и обредне лирике и понеке варијанте из руковети љубавних песама:

Просу ми се бисер
По злаћену брду,
Гди цар вино пије;
Њему служи момче,
На руци му гонце;
Задријема момче,
Па испусти гонце;
Гди је гонце пало,
Ту је земља пукла,
Гди је земља пукла,
Ту је гуња никла.
(Караџић 1975: 670°)

Сваки стих представља загонетан призор, близак митском времену стварања, али и тренутном човековом усхићењу пред чином рађања. Из иницијалног сегмента изостаје поредбени члан, што није уобичајено за лирски паралелизам (Веселовски 2005: 145–148). С друге стране, при

загонетању се истим симболом описују различити појмови.¹⁹ Бисер има особен статус у „акватичким космологијама и сексуалном симболизму”, где тајне моћи припадају „Водама, Месецу и Жени” (Елијаде 1999: 145). Стилизоване представе почивају на значењима бисера, који се изједначава са месечевим драгуљем и чистотом девичанства. Кружни облик и белина овог лунарног симбола, везаног за воду и женски принцип, оличавају савршенство, а просипање бисера по златном брду може се повезати са небеским звезданим сводом, сликом бехара на воћњацима с пролећа, богатим родом класале пшенице пред жетву, обиљем грожђа у винограду.²⁰ Царска одличја могуће је приближити и сунцу и месецу и врховном богу, али и старешини патријархалне задруге. Испиање (жртвеног) вина можда истиче и снагу напитка живота, моћ бесмртности и божанске љубави.

Посредник између тајанствених сфера и земље је момче, чији поступак ремети свеопшти склад, али и иницира творачки импулс. Обрт настаје када (иницијацијски) сан превари јунака. Цвет пада на земљу и покреће чудесну ланчану реакцију. Вук је протумачио значење именице *гонце*: „ружа која се још није расцвјетала, него тек напупила” (Карацић 1986: 153).

Ружа, цвет љубави и поновног рађања и сама обележава границе светова.²¹ Чим ружин пупољак додирне тло, покреће се низ промена. Амбивалентна симболика земље обухвата значења окренута смрти, али су уз материнство и плодност, сугерисане представе о Великој Мајци, хранитељки. У фолклору словенских народа из брака неба и земље рађа се месец, док оплођена земља из лирске минијатуре доноси нови род – дуњу. Обредно-

19 „Паде бисер у село,
село бисер покупи.” (Киша);
„Бисер се моми
Низ лице рони [...]” (Сузе) (Новаковић 1877: 88, 217);
„Просу се бисер низ људско поље,
ђе паде ту не стаде.” (Сузе) (Карацић 1897: 440°);
„Пуно поље бисера, нити га ко посија, нити га ко погуби.” (Роса);
„Пружила се кроз прозор златна греда с неба,
по њој бисер трепти, гледати се не да.” (Сунчев зрак) (Натошевић 1879: 227°, 239°).

Жене у бајкама рађају синове од бисера, а зрно бисерно кроз сан најављује мајци „чедо под појасом” (Чајкановић 1927: 499). Најмлађи царевић у трећој соби змајевог чардака, уздигнутог ни на небу ни на земљи, налази своју будућу невесту, како ниже бисере, а „пред њом на златној тепсији од злата квочка с пилићима бисер кљуцала”. Истоветан дар добија љуба змије младожење од Месечеве мајке (Карацић 1988: 2°, 10°).

20 Chevalier–Gheerbrant 1983: 47–49; Biderman 2004: 36–38.

21 Сеновита биљка, честа у љубавним гатањима, има и заштитну моћ, а плод дивље руже носи плодносну снагу. У етиолошким предањима разних народа ружа настаје из крви (Адонисове, Венерине, Христове). Занимљиво је да се на светковинама у част Диониса гости ките венцем од ружа, а била је распрострањена и забрана да се спава под шипковим грмом. Ружа је укључена и у обредне радње, те се заједно са лековитим травама и ружа о Ђурђевдану ставља у неначету воду. Са ружом се у лирским песмама пореде девојке, али и младић се означава као ружа „напупила”. О томе више: Chevalier–Gheerbrant 1983: 571–572; Biderman 2004: 335–337; Карановић 2010: 261–288.

магијска снага и вишезначност јабуке (златне или зелене)²² приписују се и сродним плодовима наранџе и дуње. Управо се мирис девојачких недара и њене душе пореди са смиљем, босиљем, наранџом и дуњом (Карацић 1975: 562°). Еротску компоненту симбола истичу улоге дуње при љубавним врачањима, а својеврсно призивање плодности испољава се међу свадбеним ритуалима. Карактеристичног мириса, дуња (јабука, наранџа) и обликом и бојом асоцира на сунчев диск или пун круг месеца, при чему оба небеска тела такође имају важне улоге у култу плодности.

Спреге бројних симбола у особеном ритму шестерца могуће је разумети на више начина. Можда је песма певана током неког ритуалног опхода – када се призивала киша или славио врхунац родне године, или су мимо обредне праксе момци и девојке тако откривали љубави, чежње и скривене жеље. Стихови су се могли чути током свадбеног веселја, али и на светковини поводом доласка на свет новог члана рода. Баш зато што се контекст импровизације изгубио, значења алегорије остала су недокучива, иако симболи обухватају тајне стварања и у природи и у поезији.

Путеви усменог стваралаштва – од обреда, магије и мита ка фигури, од ритуала ка формули, од песничке слике ка наративи нису ни једносмерни, ни једноставни. То потврђују веровања и етиолошки наративи о настанку и одликама флоре. Према овим формама колектив заузима специфичан став. Изразит је један вид помирености с устројством природе, мада казивања о оностраном биљу испољавају и тежње да јединка измени сопствену судбину. Амбивалентан однос човека и биља кретао се у више различитих праваца кроз историју цивилизације. Растиње је пружало уточиште и представљало опасност, али је човек успео да користи и припитоми врсте, оне су храниле и штитиле породицу и имање. Помоћу корења, стабљике, лишћа, цвета и плода справљали су се и лекови и отрови. Животни циклуси биљака – рађање, цветање, зрење, смрт и ускрснуће, одговарали су и путањи човековог века и представама о божанском устројству видљивог света и недокучивих сила. Можда су баш због тога раскошни и различити облици, боје и мириси вегетације тако интензивно стилизовани у усменом стваралаштву. Својства биљних врста и опажања свакодневних природних процеса водили су и ка поимању невидљивих тајни постојања. Прича о конкретном појму – трави, цвети, дрвету, отварања је просторе и вери и уметности, попут Христових парабола²³ о сејачу и семену, дрвећу и њиховим плодовима, пшеници и кукољу или зрну горушице: „Оно је, истина, најмање од свих семена, али кад узрасте, веће је од свега поврћа, и буде дрво да птице небеске долазе и настањују се на гранама његовим” (Јеванђеље по Матеју: 13: 31).

22 Софрић 1990; Чајкановић 1985; Detelić 2013: 51–72.

23 В: Јеванђеље по Марку: 4, 26–29; Јеванђеље по Луки: 6, 43–45; 8, 5–8.

ЛИТЕРАТУРА

- Биљке I 2013: *Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике*, З. Карановић и Ј. Јокић, (ур.), Нови Сад: Филозофски факултет.
- Биљке II 2014: *Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике*, 2, З. Карановић (ур.), Нови Сад: Филозофски факултет.
- Веселовски 2005: А. Н. Веселовски, *Историјска поетика*, Београд: Zepter Book World.
- Војиновић 1868: Ј. Војиновић, Зашто неће све да слуша човека. *Вила*, IV/1, 1868: 21–22.
- Врчевић 1868: В. Врчевић, *Српске народне приповијетке, понајвише кратке и шаљиве I*, Београд: СКА.
- Грђић Бјелокосић 1901: Л. Грђић Бјелокосић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, Алексинац, III/1-2: 41-45.
- Гура 2005: А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Бримо – Логос.
- Дав(идовић) 1901: Ј. М. Дав(идовић), Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, Алексинац, III/2: 41–45.
- Димитријевић 1901: Д. Ђ. Димитријевић, Некоја веровања и обичаји у Неготинској Крајини, *Караџић*, Алексинац, III, 12: 239.
- Дучић 1931: С. Дучић, Живот и обичаји племена Куча, *Српски етнографски зборник*, 48, *Живот и обичаји народни*, 20, Београд: СКА.
- Ђорђевић 1988: Д. Милошевић Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области*, пр. Н. Милошевић-Ђорђевић, Београд: САНУ.
- Ђорђевић 1899: Т. Р. Ђорђевић, Народно предање о местима, *Караџић*, Алексинац, I/1, 1899: 11–12.
- Ђорђевић 1900: Т. Р. Ђорђевић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, Алексинац, II/9, 1900: 147–149.
- Ђорђевић 1901, Т. Р. Ђорђевић, Остаци обожавања дрвета у нас, *Караџић*, Алексинац, III/6–7: 145–148.
- Ђорђевић 1903: Т. Р. Ђорђевић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, Алексинац, IV/3: 192–195.
- Ђурић 1903: О. Ђурић, Козић, Шума, Површ и Зупци у Херцеговини, *Српски етнографски зборник*, V, Насеља и порекло становништва, II, Београд: СКА: 1118–1256.
- Елијаде 1999: М. Елијаде, *Слике и симболи*, Сремски Карловци – Нови Сад: ИК Зорана Стојановића.
- Златковић 2007: Б. Златковић, *Први српски устанак у говору и у твору*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Иванов–Топоров 1974: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука.
- Јовановић 1899: А. С. Јовановић, Благо (остава), *Караџић*, Алексинац, I/7: 129–134.
- Карановић 1985: З. Карановић, Свети Сава у народном предању, *Зборник радова 32. конгреса Удружења фолклориста Југославије*, Сомбор: 277–281.
- Карановић 1987: З. Карановић (ур.), *Polja. Predanja – arhaični oblici i savremena priča*ија, тематски број, Нови Сад, XXXIII, 340.
- Карановић 2003: З. Карановић, Митска основа народних песама и прича о цару Дукљанину, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 32/2. Београд: 51–62.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

- Карановић 2014: З. Карановић, *Ој купино, свиндукињо, суво дрвце силовито* – значења и функције купине у традиционалној култури Срба и Словена, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 35–50.
- Караџић 1897: Вук С. Караџић, *Српске народне приповијетке и загонетке*. Београд: СКА.
- Караџић 1969: Вук С. Караџић, *Етнографски списи. О Црној Гори*, пр. М. Филиповић – Г. Добрашиновић, Београд: Просвета.
- Караџић 1975: Вук С. Караџић, *Српске народне пјесме, I*, Сабрана дела В. С. Караџића, IV, пр. В. Недић. Београд: Просвета.
- Караџић 1986: Вук С. Караџић, *Српски рјечник 1852*, Сабрана дела В. С. Караџића, XI/1-2, пр. Ј. Кашић. Београд: Просвета.
- Караџић 1988: Вук С. Караџић, *Српске народне пјесме, II*, Сабрана дела В. С. Караџића, V, пр. Р. Пешић. Београд: Просвета.
- Караџић 1988: Вук С. Караџић, *Српске народне приповијетке*, Сабрана дела В. С. Караџића, III, пр. М. Пантић. Београд: Просвета.
- Колосова 2009: В. Б. Колосова, *Лексика и символка славјанској народној ботаники*, Москва: Индрик.
- Костић 1901: Н. Костић, Ситне белешке. *Караџић*, Алексинац, III/4: 87–91.
- Латковић 1975: В. Латковић, *Народна књижевност*, Београд: Научна књига.
- Марковић 2004: С. Марковић, *Приповетке и предања из Левча*, Београд–Крагујевац: Чигоја штампа.
- Милићевић 1867: М. Ђ. Милићевић, С пута. Четрнаесто писмо, *Вила*, III/3: 35.
- Милићевић 1984: М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд: Просвета.
- Милошевић-Ђорђевић 1971: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских песама и прозне традиције*, Београд: Филолошки факултет.
- Милошевић-Ђорђевић 1981: Н. Милошевић-Ђорђевић, Преглед прозних облика наше усмене књижевности, *Књижевна историја*, Београд XIV, 53: 25–42.
- Милошевић-Ђорђевић 2000: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Од бајке до изреке*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Милошевић-Ђорђевић 2011: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Радост препознавања*, Нови Сад: Матица српска.
- Мијатовић–Бушетић 1925: Ст. М. Мијатовић, Т. Бушетић, Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу, *Српски етнографски зборник*, 32, *Живот и обичаји народни*, 14, Београд, СКА: 1–189.
- Михаиловић 1901: Д. Н. Михаиловић, Лек од грознице. Медецински обичаји у Срба. *Караџић*, Алексинац, II/12: 244–245.
- Натошевић 1879. Ђ. Натошевић, *Српске народне загонетке*, Нови Сад: Платонова штампарија.
- Недељковић 1990: М. Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: Вук Караџић.
- Николић 1910: В. Н. Николић, Из Лужнице и Нишаве. Етнолошка грађа и расправе, *Српски етнографски зборник*, Београд, СКА, 16: 273–436.
- Новаковић 1877: С. Новаковић, *Српске народне загонетке*, Београд и Панчево: Књижара В. Валожића.
- Петковић 1990: Н. Петковић, *Огледи из српске поезике*, Београд: Завод за уџбенике.
- Пећо 1925: Љ. Пећо, Обичаји и веровања из Босне, *Српски етнографски зборник*, 32, *Живот и обичаји народни*, 14, 1925, Београд, СКА: 361–384.
- Потебня 1894: А. А. Потебня, *Из лекција по теорији словесности*, Харков: Паровая типографија.

- Радонић 1867: Ж. Радонић, Из прича о стварању света. *Вила*, III/41: 655–656.
- Радонић 1868: Ж. Радонић (О брескви и јаблану). *Вила*, IV/21: 502.
- Самарџија 2009: С. Самарџија, *Народна проза* у „Вили”, Нови Сад–Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност.
- Самарџија 2011: С. Самарџија, *Облици усмене прозе*, Београд: Службени гласник.
- Сиднева 2010: С. А. Сиднева, Легенды о происхождении растений в новогреческом фолклоре, *Етноботаника: растения в языке и культуре. Acta Linguistica petropolitana*, VI, 1, ed. N. N. Kazansky, St. Petersburg: Nauka: 121–129.
- Софрић Нишевљанин 1990: П. Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. прир. Н. Љубинковић. Београд: БИГЗ.
- Срејовић–Цермановић 1979: Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд: СКЗ.
- Сретеновић 1901: М. Сретеновић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, III/8–9: 175.
- Стојановић 1901: М. А. Стојановић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, III/6–7: 136.
- Торњански-Брашњовић 2015: С. Торњански-Брашњовић, *Коледарске и божићне песме у контексту зимских календарских обреда*, рукопис докторске дисертације, одбрањене на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду.
- Тројановић 1930: С. Тројановић, Ватра у обичајима и животу српског народа, *Српски етнографски зборник*, 45, *Живот и обичаји народни*, 19, 1930.
- Тројановић 1990: С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Београд: Просвета.
- Ћоровић 1927: В. Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд: Народно дело.
- Усачёва 2010: В. В. Усачёва, Судба благословеных и проклятых деревьев в традиционной культуре Славян, *Етноботаника: растения в языке и культуре. Acta Linguistica petropolitana*, VI, 1, ed. N. N. Kazansky, St. Petersburg: Nauka: 130–163.
- Царић 1897: А. И. Царић, Народно вјеровање у Далмацији. *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, Сарајево, 9/4: 703–717.
- Цв(етковић) 1868: К. Цв(етковић), Како су постале бухе, уши, ораси и лешњици. *Вила*, IV/5: 111.
- Цветковић 1899: М. С. Цветковић, Ситне белешке, *Караџић*, Алексинац, I/6: 122–123.
- Чајкановић 1927: В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, Београд: СКА.
- Чајкановић 1941: В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Београд: СКА.
- Чајкановић 1973: В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1985а: В. Чајкановић, *О магији и религији*, Београд: Просвета.

*

- Aarne–Thompson 1961: A. Aarne, S. Thompson, *The types of the Folktales. Second revision*. F. F. Communications, LXXV, 184, Helsinki.
- Ardalić 1902: V. Ardalić, Bukovica. Narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, VII/2: 237–294.
- Biderman 2004: H. Biderman, *Rečnik simbola*, Београд: Плато.
- Bogdan-Bijelić 1908: P. Bogdan-Bijelić, Konavle u Dalmaciji. Vještice, *Zbornik za*

- narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, XIII: 306–308.
- Bošković-Stulli 1985: M. Bošković-Stulli, Pričanja o životu. (Iz problematike savremenih usmenoknjiževnih vrsta), u: M. Šutić (ur.), *Književni rodovi i vrste – teorija i istorija I*, Beograd: Institut za književnost i umetnost: 137–164.
- Chevalier–Gheerbrant 1983: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Detelić 2013: M. Detelić, Zelena jabuka u epskim pesmama, *Зборник у част Марује Клеут*. Нови Сад: Филозофски факултет: 51–72.
- Dragičević 1908: T. Dragičević, Narodne praznovjerice (Žepče), *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 20/4: 449–466.
- Elijade 1991, M. Eliade, *Istorija verovanja i religijskih ideja, I*, Beograd: Prosveta.
- Karanović 1989: Z. Karanović, *Zakopano blago – život i priča*, Novi Sad: Bratstvo – jedinstvo.
- Koterel 1998: A. Koterel, *Rečnik svetske mitologije*, Beograd: Nolit.
- Levi-Stros 1983: K. Levi-Stros, *Mitologike I–III*, Beograd: Prosveta–BIGZ.
- Lovretić 1902: J. Lovretić, Otok, narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, VII/1: 54–206.
- Meletinski b. g.: E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.
- Pavićević 1930: M. M. Pavićević, Crnogorci u pričama i anegdota. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, XXVII/1–2: 265–356.
- Pavićević 1932, M. M. Pavićević, Crnogorske priče. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, XXVIII/2: 111–144.
- Pešić–Milošević–Đorđević 1984: R. Pešić, N. Milošević–Đorđević, *Narodna književnost*, Beograd: Vuk Karadžić.
- Petković 1907: G. Petković, Narodne gatke (Budak u Dalmaciji). Manji prinosi. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, XII/1: 151–153.
- Petrović 2012: S. Petrović, Legends of the Virgin Mary: miracles of abundance out of scarcity, у Зоја Карановић – Willem de Blécourt (ур.), *Belief Narrative genres. Жанрови предања. Жанры преданий*, Нови Сад: Филозофски факултет: 139–146.
- Prop 1982: V. Prop, *Morfologija bajke*, Beograd: XX vek.
- Vasić 2008: D. Vasić, *Sunce i mač – japanski mitovi u delu „Kodiki”*, Beograd: Rad.
- Vujnović 2012: T. Vujnović, Serbian etiological belief folk tales about plants originating from excetrions and body parts of supernatural being and humans, у: Зоја Карановић – Willem de Blécourt (ур.) *Belief Narrative genres. Жанрови предања. Жанры преданий*, Нови Сад: Филозофски факултет: 69–77.
- Zorić 1896: M. Zorić, Kotari. Narodna vjerovanja s bajanjem, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, I, 1896: 248–249.
- Zovko 1899: I. Zovko, Vjerovanja iz Herceg-Bosne, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, 1899, IV: 132–150.
- Zovko 1901: I. Zovko, Vjerovanja iz Herceg-Bosne, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU, Zagreb, 1899, IV: 292–311.

Јоана Ј. Ренкас (Joanna J. Rękas)
Универзитет Адама Мицкјевича
Институт за славистику
Познањ, Пољска
rekasus79@gmail.com

ХРИШЋАНСКА СИМБОЛИКА БОСИЉКА У КОНТЕКСТУ ТЕОРИЈЕ КУЛТУРНЕ МЕМОРИЈЕ РЕЛИГИЈСКИХ ГРУПА*

Предмет овог рада је босиљак (*Ocimum basilicum*), његове утилитарне функције у комеморативним церемонијама којима учесник (не истраживач!) придаје назив „хришћански”, дакле у ритуалним радњама схваћеним као поновна изведба догађаја из прошлости, из конкретне свете приче утемељене на библијској и литургијској нарави и комеморисане у облику култа како у календарском тако и у животном циклусу појединца. Босиљак се користи у прославама рођења (секундарни извори, српски) и обредно-обичајног комплекса Водице (секундарни и примарни извори, тј. резултати теренских истраживања, данашња територија Републике Македоније) анализирани су применом теорије колективне меморије религијских група Мориса Халбвакса и на њеним основама изграђене теорије комеморативне церемоније Пола Конертонa. Управо такав поглед на „свету биљку српског народа” омогућава постизање циља: декодирање хришћанских – темпорално и утилитарно схваћених – симболичких садржаја босиљка, дакле, оних особина биљке „која прати Србина кроз све озбиљније прилике у животу” које премошћују јаз између неразумљивог језика догматике и перцепције субјекта обреда, тј. учесника целебрације празника; који условљава континуитет и облик празновања и за којег су ритуална деловања комеморација датог периода или догађаја из Христовог живота.

Кључне речи: босиљак, обред, рођење, Водице, Богојављење, крштење, кум, свети Јован Крститељ, комеморативна церемонија.

„Res autem tot possunt habere significationes, quot habent proprietates” (Auctor incertus; Kobielski 2006: 9).

* Рад је настао у оквиру: 1. пројекта *Водице. Фолклористичка студија комеморативне церемоније*, финансираног од стране ректора Универзитета Адама Мицкјевича у Познању и декана Факултета за пољску и класичну филологију; 2. израде елабората за вредновање пројекта *Водице у селу Битуше*, којим руководи проф. др Ели Луческа, Институт за старословенску културу, Прилеп. Пројект је финансиран захваљујући Годишњем договору за учешће у финансирању пројеката од националног интереса у култури за музејску делатност Министарства културе Републике Македоније, бр. 28-5535/1. Ауторка овог текста је овлашћено лице за израду елабората; 3. истраживачког пројекта којим руководи др Каролина Бјеленин Ленчовска, *Македонско Порече 80 година после истраживања Јозефа Обремског. Антрополошка студија континуитета и промене*, финансираног од стране Народног центра за науку, Пољска, бр. гранта 2011/01/D/HS3/03583, унутрашњи бр. GR 4019.

„Сем ако у томе није бит босиока, себе сакрити, затајити у срцу властите тајне, што се протеже од памтивека, пустити друге да се размећу бојама, латицама и омамљујућим мирисима и кад све то прође и свене, раскруни се и развеје, као на ветру прах, остати мирисан и лак” (Бодирогић 2012: 10).

Узимајући у обзир богату фолклористичку и етнолошку литературу засновану на терминима *хришћански* (најчешће насупрот паганском) и *босиљак* (*Ocimum basilicum*, света биљка српског народа (Софрић 1990 [1912]: 33), која „игра изванредно важну улогу у магији, религији и култу, у медицини, у поезији српског народа” (Чајкановић 1994: 36)), оправдано се јавља питање легитимитета њиховог преиспитивања. Оно што га овде чини разложним јесте покушај другачијег сагледавања од онога који преовладава у литератури.

Реч је о методолошком приступу изграђеном на основама семиотичке анализе обреда Никите Иљича Толстоја (1990) и теорије колективне меморије религијских група Мориса Халбвакса (Maurice Halbwachs 1992 [1939]). У процесу конструисања начина истраживања пресудну улогу одиграла је и теорија комеморативне церемоније (*commemorative ceremony*) Пола Конертонa (Paul Connerton 1989).¹ Захваљујући томе могуће је премошћавање јаза између теолошке наратије за коју је карактеристичан неразумљив језик догматике и фолклористичке/етнолошке „приче” која ритуале (саставни део прославе празника) укључује у термин пагански, називајући учесника обреда следбеником народног хришћанства, народне религије и сл. У примени тог методолошког приступа од важности је могућност истовремене употребе извора који су део различитих семантичких система и територијалне припадности. Рашчлањивање увек организују: основна прича (чију истинитост припадници датог религијског система не доводе у питање иако историјски не мора бити потврђена) и њена поновна изведба (одређени ритуали/обредно-обичајни комплекси итд.).

Служећи се терминологијом својственом меморијском дискурсу, предмет истраживања јесу ‘поновна ритуална извођења’ (*rituals of re-enactment*; уз помоћ речи и/или геста) догађаја из прошлости, из хришћанске свете приче. У истраживачком фокусу налази се, дакле, феномен увек изнова ритуалног чињења прошлости понављањем речи и/или радњи; уприсутњавање ондашње временске ситуације. Реч је дакле о деловању „which explicitly re-enact other actions that are represented as prototypical” (Connerton 1989: 70). Анализом су обухваћени следећи извори: 1. обредно-обичајни комплекс рођења (животни циклус појединца, секундарни извори, српски, које сам претходно обрадила у монографији: Rękas 2010, 2012); 2.

¹ Опис наведеног методолошког приступа налази се у радовима: Ренкас 2013а, Ренкас 2013б, Rękas neob. а, Rękas neob. б.

обредно-обичајни комплекс Водица (календарски циклус, секундарни и примарни извори, тј. резултати теренских истраживања 2010–2014, данашња територија Републике Македоније). Истраживачку перспективу одређујем на нивоу субјекта обреда, што значи да је у центру интересовања учесник прослављања празника, дакле, она особа која условљава континуитет и облик празновања и за коју су ритуална деловања, у складу са одредницама теорије колективне меморије религијских група, комеморација периода или догађаја из Христовог живота:

Let us shift attention away from origins or the profound meaning of myths. Instead of looking beyond these traditions to general events-the migrations and fusions of peoples, of which they are perhaps the echo-let us consider them as they appear in the eyes of the believers. All of them offer us a depiction of the life, activities, and figure of divine or sacred entities. Whether in terms of human, animal, or other traits, in every case the imagination lends them a sensible form of existence. These entities exist in or have appeared at certain places, at certain eras. They were manifested on earth. [...] If we survey the different components of the Christian cult, we realize that each one of them is essentially the commemoration of a period or an event of the life of Christ (Halbawchs 1992: 87–88).

Обликовање традиције на којој се темељи симболичко значење саставних елемената природе, укључујући и биљке (дрво, цвет, воћка, њихов мирис, боја и други реални и метафорички елементи), а којој се често придаје назив хришћанска, везано је за период много пре Христовог рођења/кодификације хришћанства. Она је заснована, с једне стране, на не-/пред-хришћанској митологији, с друге, на библијској нарацији, старозаветној. Из њих је црпела симболичке вредности, које се у случају биљака заснивају на утилитарном, физичком и духовном (усмереном према човеку) циљу њиховог постојања (уп. Kobielus 2006: 9–17). На тај је начин хришћанство: 1. преузело схватање биљке као неопходног елемента људске и животињске исхране, дакле друштвени, економски и симболички значај; 2. почело придавати биљкама религијске функције, њихову употребу током вршења култа/обредне праксе.

Укрштање симболичких значења биљака проистицало је како из наслојавања јудаизма, хришћанства и наслеђа паганске антике тако и из контаката територијално блиских народа различитих култура и веровања. Зато је од изузетне важности што прецизније дефинисање појмова везаних за одређени верски систем (у случају овог рада за хришћанство) – уводне су претпоставке увек пресудне за облик спроведених реконструкција и добијених закључака. Хришћанство и хришћански су посматрани темпорално и наративно. Оснивачке радње (независно од тога да ли су историјски потврђене или су само производ људске имагинације) наративно уобличене у библијској и литургијској традицији налазе одраз (ритуални, позоришни и/или перформативни) у обредно-обичајним комплексима празника. Хришћански *temporum* се у овом раду не третира као митско

време. Другим речима, догађаји који улазе у састав свете приче о Христовом утеловљењу, смрти и васкрснућу нису – за анализу која следи – догађаји који су се догодили *in illo tempore*, него су део историјске наратије која продира у најситније честице вере (Connerton 1989: 46). Наиме, цела хришћанска доктрина темељи се на причи (*a story*) и готово се с том причом спаја (*conflated*, Halbwachs 1992: 88), док се хришћанска меморија манифестује првенствено у комеморацији Христа преко литургијске године, те дневног, недељног, месечног и годишњег ритма (Goff 2007: 125).

Christianity stands or falls with the tie that binds it to its unique historical origin. It originates at a definite historical moment and at all subsequent points in its history it explicitly and elaborately refers back to that moment. Christianity begins with a single sequence of events in history (Connerton 1989: 46).

Желим нагласити да не мислим на стварне догађаје који су ушли у црквену традицију захваљујући запису у тренутку посматрања. Меморија која делује реконструкцијски не складишти прошлости као такве.

Kršćanska topografija je čista fikcija. Sveta mjesta ne komemoriraju utvrđene činjenice već vjerske ideje, koje u njima *naknadno* puštaju korijen [...]. Autentično kolektivno pamćenje sljedbeničke zajednice, danas bismo rekli Isusovog pokreta [...], koje kao *comunautе affective* počiva na živom općenju, svelo se u tipičnoj selektivnosti afektivne pogođenosti na logije, parabole, izreke i poučke majstora. Biografska elaboracija slike sjećanja započinje tek kasnije, nakon što izbljedi apokaliptičko očekivanje skorašnjeg događaja. U njoj je bitno da se prisjećane logije usukaju u biografske epizode i da im se da mjesto u vremenu i prostoru. Ne postoje mjesta na kojima se sjećanje održalo samo od sebe, tako su ga oko 100 godina n.e. poznavaoци galilejske geografije povezali s mjestima [...]. Ovdje uopće ne postoje autentična *sjećanja* (Assmann 2005: 47–48).

У случају извора анализе реч је о Исусовом крштењу схваћеном: 1. наративно, тј. као линеарни „догађај” реконструисан на основу библијске и литургијске наратије; 2. узрочно, тј. као утицај последица Исусовог крштења на обредно-обичајне комплексе у којима се горенаведени линеарни догађај понавља. С једне стране можемо, дакле, следити ток ритуалних радњи које представљају понављање чинова Јована Крститеља. То се одвија: 1. једном годишње (календарски циклус) за време слављења „Празника светлости” (Evdokimov 1986: 355), Богојављења;² једном у

2 Црква је установила Богојављење у спомен Христовом крштењу у реци Јордан које описују тројица јеванђелиста (Мт 3, 13–7, Мр 1, 9–11, Лл 3, 21–22). Празник схваћен као блесак, појава (Bielawski 2005: 61) назив дугује томе што се током Христовог крштења јавила Пресвета Тројица (Мирковић 1961: 105). Крштењем Христ објављује тајну Свете Тројице и показује да у краљевство Божје не може ући нико ко није крштен (Charkiewicz 2004: 35; Rekas 2013a: 142). Схватајући библијску и литургијску причу као текст изворника (линеарно представљеног догађаја) и третирајући причање о догађају искључиво у категоријама фабуле, у њему се могу истаћи два главна јунака: Исус и Јован Крститељ. Но, ако покренемо механизам обреда прелаза Арнолда ван Генепа (Arnold van Gennep 2006) обредним субјектом, моћи ћемо назвати само Крститеља – његов „прелаз” подразумева промену статуса целог човечанства. Исусу – богочовеку – није требало крштење; крстио се да би свету омогућио

људском животу, као саставни део обредно-обичајног комплекса рођења (крштење; животни циклус појединца); 3. сваки пут током освеживања воде од стране свештеног лица. Наведени редослед представља истовремено узрочну линију. Оснивачка нарација у којој Јован крсти Христа узрокује обавезу крштења као услова уласка у Божје краљевство и истовремено придаје води особине укидања нечистоће. Не желим рећи да их вода није имала и до библијског санкционисања свете приче, него да их је та света прича увела у хришћански опус, да им је дала легитимитет да се појављују са атрибуцијом хришћански. С друге стране, поред нарације, обредно-обичајне комплексе рођења и Водица може се посматрати као последица линеарне приче, првенствено ако у обзир узмемо употребу предметног кода ритуала у којем највећу улогу игра вода и, уз њу, босиљак.

Специфичност извора резултира истраживачком дихотомијом: радња и њена вербализација *versus* вербализација и радња која је прати. Анализа те дихотомије може показати пут од ритуалне радње преко њене вербализације до еманципације речи од ритуалне праксе која ју је створила (уп. Карановић 2010: 196–207; Perić-Polonijo 1996). Аналошки се може показати да не постоји повезаност *verbuma* с ритуалном радњом и прелазак усменог ритуала из другог обредног комплекса. Таква истраживања, подређена темпоралној оријентацији и хронолошкој усмерености, подразумевају заједничко представљање вербалног и акционалног кода који зависи од заједничког елемента сваког обредно-обичајног комплекса празника, тј. човека/учесника који условљава постојање и форму и других кодова ритуала (тако и предметног) дефинисаних као медији колективне меморије. Један од тих медија јесте босиљак и његов темпорално условљен симболички садржај. Осовина даље анализе јесте испитивање присуства босиљка у ритуалним радњама схваћеним као поновно извођење и у ритуалним радњама у чијим је кодовима приметна последица оснивачких догађаја, у складу са речима Мориса Халбваска:

The liturgical year is the commemoration of all those who contributed to founding, spreading, or illustrating Christian doctrine. (...) The whole of Christian doctrine is based on a story and is almost conflated with that story. If the ancient pagans could not be saved, this is because the events of Christian history had not yet taken place; in contrast to the Jews, the pagans could not know the prophecies that announced the events before they had taken place. The Jews foresaw the coming of the Messiah; the disciples of Jesus were the witnesses of his life, his death, and his resurrection; all Christian generations which have succeeded each other since are familiar with the tradition of these events. Thus the entire substance of Christianity, since Christ has not reappeared on earth, consists in the remembrance of his life and teachings (Halbawchs 1992: 88).

Исусово крштење јесте оснивачка радња (изворник, света прича за хришћане) која, понављана у литургијској години, снажно утиче на форму

спасење. Крстећи Исуса, Јован крсти *de facto* целу људску заједницу, укључујући и себе.

прославе, како примања новог члана заједнице у црквене и друштвене структуре, тако и Богојављења (Водица). У оба обредно-обичајна комплекса присутно је поновно извођење чинова Јована Крститеља, што приказују следеће схеме³:

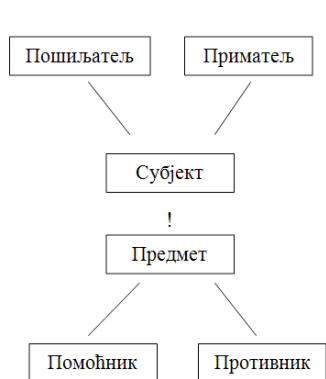


Схема 1: Сиже

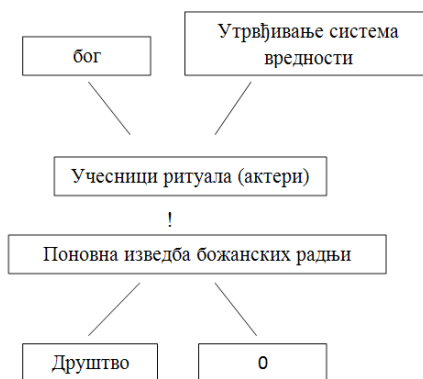


Схема 2: Ритуал

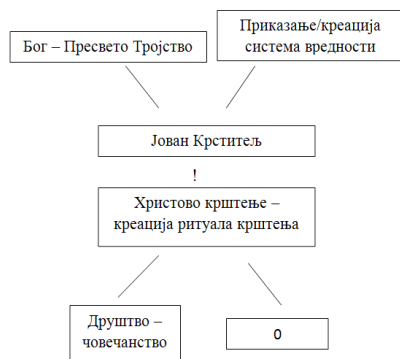


Схема 3: Изворник Христовог крштења

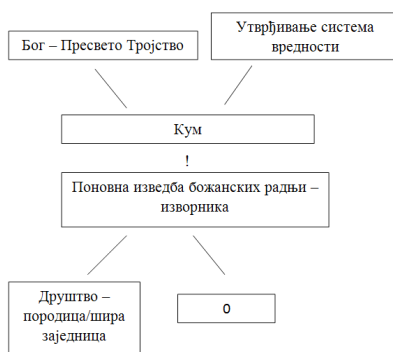


Схема 4: Крштење (у границама обредно-обичајног комплекса рођења)

3 Начин на који се сећање „одвија” у обредно-обичајним комплексима рођења и Водица одражава обредна схема на коју прво примењујем сижејну схему Алгирдаса Јулијена Грема (Algirdas Julien Greimas; засновану на сижејним схемама Владимира Пропа). Гремовом схемом обухватам оснивачке догађаје, док схемом ритуала форме њихове комеморације, тј. прославу. Тачно објашњење процеса конструисања схема налази се у раду: Ренкас 2013б.

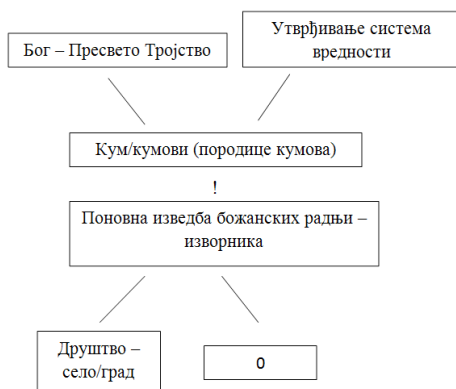


Схема 5: Водице

За форме прославе пресудне су чињенице: Исусово се крштење одвија у води и Исуса крсти човек. Од те тачке у временској линији хришћанства вода постаје у официјалној хришћанској симболици материја која чисти од физичке и трансцендентне нечистоће, док се човек њоме може (законито) служити у те сврхе:

Да се освети вода ова силом, и дејством, и силаском Светога Духа [...]. Да јој се пошаље благодат искупљења, благослов Јордана [...]. Да буде вода ова на одгнање сваког напада видљивих и невидљивих непријатеља („Требник” 16, Чин свете тајне крштења).

Да ова вода буде на исцељење душа и тела, и на прогнање сваке противничке силе („Требник” 248, Чин малог освећења воде).

Ево вам дадох власт над духовима нечистим, да их изгоните, и да исцељујете сваку болест и сваку слабост („Требник” 241, Чин малог освећења воде).

Освећење воде, које у хришћанском *temporumi* има свој почетак у Христовом крштењу, у српској црквеној традицији подразумева и употребу босиљка. Он је присутан током освећивања, приликом кропљења људи, имања..., и крштења. Чин малог освећења воде почиње објашњењем: „Свештеник, у епитрахилу и фелону, стаје пред сто на коме је суд са водом, свећа и босиљак, ставља крст, кади унакрст” („Требник” 233). Истим босиљком кропи:

Христе, који си водом напунио извор исцељења, данас у свечестом храму Дјеве, кропљењем твога благослова прогони болести болних, Лекару душа и тела наших („Требник” 236).

Приклони ухо твоје, и услиши нас, Господе, који си благоволео да се крстиш у Јордану и да осветиш воде [...]; и удостој нас да се пијењем и кропљењем воде ове испуњимо твога освећења, и да нам буде, Господе, на здравље душе и тела. [...] Онда, узевши часни Крст, благосиља воду трипут, крстообразно. [...] Онда свештеник целива часни Крст, као и сви присутни, и кропи све светом водом, па олтар и сву цркву (а у дому сва одељења) („Требник” 240).

Снажна, црквено законски (у границама хришћанства) одређена повезаност босиљка са чином освећења воде има ритуални след у обредима првих 40 дана од рођења, везаним за новорођенче и за породиљу. „И породиља и дете постају чисти купањем, молитвљењем, крштењем и ношењем детета у цркву о четрдесетници” (Ђорђевић 2002: 107) и у сваком од наведених чинова бележимо присуство босиљка (види нпр. Босић 1997: 237; Босић 1994: 8; Грбић 1909: 108; Марјановић 1997: 185; Милојевић-Радовић 1958: 245; Петровић 1948: 259; Петровић 2000: 66–68). Од молитвења (обред првог дана), преко знамења (обред осмог дана) до уцрквљења (обред четрдесетог дана повезан са вађењем големе молитве) и крштења, присутност босиљка прати ритуалне субјекте и обједињује ритуалне радње. Упркос црквеним правилима (уп. Милаш 1895, 1896; „Требник”) у описима обичаја наилази се на спајање обреда првога и осмога дана, што се ипак не одражава негативно на обредну употребу босиљка, нпр.:

Много је обичније да чим се дете роди, неко иде свештенику да од њега донесе **молитву или знамење, знамење, водицу како се све у народу назива**. То је вода коју свештеник освети и благослови, очитавши над њом прописану молитву. **Суд са молитвом редовно се затвара босиљком**. Кад се молитва донесе кући, најпре се њоме породиља трипут запоји. Затим бабица њоме најпре **попрска** дете, па породиљу. [...] Негде поред воде коју освећује свештеник и сам свештеник долази да и у породиљиној кући освети воду. [...] **Ову воду сипају у какву боцу, запуже је босиљком** и метну поред породиље да се њоме свако јутро помало **попрска** и од ње мало пије (Ђорђевић 2002: 109).

Обично се знамење врши у кући у присуству детета и пре осам дана, у ма који дан до осмог дана, већином после молитава жени породиљи у први дан када роди дете. **Обичај читати ову молитву иза молитава жени породиљи у први дан после рођења детета, пошто донесу воду у кућу свештеникову, сматра се као одступање од правила** (Мирковић 1983: 31).

Ове се молитве код нас обично читају, над водом, коју домаћин или ма који из куће, одмах по порођају донесе свештенику, обично у стаклу или новој тикви са **струком босиљка**. Ова се вода чува, те се за 40 дана њоме молитви вода у којој се купају и мати и дете. Народ ову освећену воду зове **молитва и знамење** (Миловановић 1888: 20).

У горенаведеним примерима видљиво је присуство босиљка у акционарном коду обредно-обичајног комплекса рођења из аспекта употребе воде. Вода постаје део предметног кода који условљава назочност босиљка у акционарном. У њима се босиљак не појављује сам; његова је самостојност обредно ограничена до суделовања са водом.⁴ Трагови тог хришћанског легитимитета зависности босиљка од воде примећују се такође током првог стрижења кад кум меће прамен косе новорођенчета у восак, а затим, заједно са босиљком, у капу, позивајући се при том на Јована Крститеља (Грбић 1909: 137–138).

4 Уп.: „Босиљак мирисом симболички повезује земаљско и небеско, а пошто се у ритуалним поступцима најчешће кваси водом, и *подземно*. На тај начин остварује осу, сличну оној коју чини *дим* на огњишту, или запаљени *тамјан*” (Раденковић 1996: 214).

Тако схваћена хришћанска утилитарна сврха употребе босиљка у религијским чиновима има своје учешће и у оним ритуалним радњама које привидно стоје насупрот црквеним правилима:

Још има људи који кажу да нису крштени у цркви [...]. Чак и у периоду кад су почели децу да носе у цркву, ношена су само мушка, а не и женска деца. Како сиромашни људи нису могли да праве гозбу и дарују кума, они позову неку рођаку или комшику, да она дете држи у цркви уместо кума или да га код куће крсти иза врата. Таквих крштења се више нико не сећа, али из причања су отприлике изгледала овако: мајка или баба држи дете иза врата, неки укућанин поред њих држи у једној руци свећу, а у другој чашу вина, док неко из куће, родбине или комшилука (обично је била девојка или старија жена – баба) дете најпре „застриже” на четири места у крст, босиљком га поруси по глави (босиљком умоченим у воду прска га по глави), а затим му водом накваши леђа (Крстић 1995: 109).

Кључна је активна практична улога босиљка у креацији нове стварности. Он је покретач; не симболизије, него чини. Независно од тога да ли је реч о освећењу воде за новог члана заједнице (1, 8, 40. дана, током крштења) или је то богојављенско велико освећење (види: „Требник” 418–425, Чин великог водоосвећења на Богојављење), босиљак се прво⁵ у акционарном коду појављује у центру чина освећивања које врши свештено лице. На тај начин за вернике добија хришћанску оправданост даље употребе. Јована Крситеља у понављаној причи (као што је представљено у схемама) замењује кум који доноси освећену воду и уз помоћ босиљка њоме кропи и благослови мештане свога „крста”, села, града..., сваку особу посебно, њихове куће, штале, њиве...

Иако се обредно-обичајни комплекси Водица на данашњој територији Републике Македоније разликују,⁶ крст, вода и босиљак су део предметног кода који, независно од места светковања, организује сваку прославу Богојављења (на истраживаном простору). Док је босиљак привезан за крст (од тренутка освећења воде до преузимања кумства), служи као материјална заштита да људи не ступе у непосредан контакт са трансцендентним (заштита крста) и да се помоћу њега благодат трансцендентнога пренесе на њих (кропљење). Он се налази између људског и оноземаљског; средишњи је део предметног кода који омогућава контакт двеју реалности и стварање новог. Његова се хришћанска разложност може довести у везу са страхом Јована Крситеља да дотакне Христа и крсти га. Исус, долазећи на Јордан,

5 Условно речено, јер, као што је показано у раду: Ренкас 2013а, обредно-обичајном комплексу празника Богојављења немогуће је, у темпоралном кључу, одређивање почетка и краја (наравно, ако се у обзир узме нераздвојиво скицирање и анализирање временско-просторних граница „црквеног” и „народног” етнографског описа).

6 Етнографски описи Водица су многобројни. За потребе овог рада наводи се неколико, види нпр. Аврамоски 1993; Атанасовска, Боцев 1992; Величковска 2008; Домазетовски 1975; Китевски 1993; Миланов 2006: 113–121; Паликрушева 1975; Петров 1969; Петровски 1975; Поповски 1975; Ристески 1985: 1–58; Ристески 1990; Ристовски 1970; Тановић 1927: 24–27; Трајкоски 1975; Целакоски 1992; Целакоски 1984: 93–134; Цветковски 1987.

завршава фазу искључивања Јована Крститеља који, преко дијалога са Христом и физичке блискости с њим, почиње улазити у непосредан контакт са *sacrum* (уп. Рекас 2013а, 2013б).

Големиот Дожд доаѓа во јорданските води, сакајќи да се крсти по тело. [...] Како ќе Те крстам Тебе [...]? **Како ќе ја положам мојата рака на главата од која трепери вселената** (*Богослужби* 2008: 893, 5 јануари, утрена, глас 1).

Зошто ми заповедаш да извршам нешто кое ги надминува моите сили? [...] Блокиран сум од секаде, и не знам кај да побегнам (*Богослужби* 2008: 976, 7 јануари, вечерна, стихитри на Јован Претеча, глас 1).

[...] на Крстителот, кој трепереше, му вика: **Подај ја твојата рака, и допри се до Мојата глава, и стравот отстрани го** (*Богослужби* 2008: 895, 5 јануари, утрена, песна 5).

У Ехловцу⁷, после преузимања кумства, кад се босиљак дели од крста, он се не узима у руке, него ставља на крпу/пешкир и тако чува до следеће целебрације Богојављења и везивања са босиљком (MVI_0012). Јованов страх да додирне *sacrum* хришћанство укида, постављајући измеѓу човека и божанског лица биљку која штити од непосредног контакта с оноземаљским. У поновним изведбама оснивачких радњи босиљак добија улогу посредовања. Љубинко Раденковић истиче да се негова медијална улога види „из апокрифног етиолошког предања о чудесном зачећу Исусове мајке Марије. По совету ђавола Бог је преспавао с овом биљком, а затим је дао Марији, од које је она одмах затруднела” (1996: 214–215). У складу са хришћанском догматиком, без Јованове сагласности не може доћи до крштења, као и раније (у оснивачкој наратији), без *fiat* Мајке Божје не би дошло до зачећа и раѓања Божјег Сина. Оно што је у светој причи могуће без посредника, у овоземаљској захтева употребу медија – у овом случају босиљка, који је увек измеѓу, за њега се лиминална фаза никад не завршава. Његов је хришћански обредни садржај сведен на *rite de marge*, опасан али и плодотворан. Он, дакле, постаје и медија сеѓања, иако га у изворнику (библијском и литургисјком) нема. Спаја оснивачку наратију са понављаном причом и њен је покретач у анализираним изворима.

Заштитне функције босиљка, чињеницу да делује као снажан апотропајон наглашавају многобројни истраживачи (да наведем само неколико: Бандић 2004: 57–59; Карановић 2010: 170, 248–249; Соффрић 1990: 29–45; СМР: 41–42; Чајкановић 1994: 36–43). Флаша са *молитвом* затворена босиљком увек је уз новорођенче, ако се оно носи нпр. на њиву (Петровић 2000 V: 68). Треће би се вечери током дочекивања суђеница „под детињу главу стављао босиљак” (Зечевић 1981: 77–78). Најмања се честица босиљка после одвезивања крста дели меѓу мештанима и чува током целе године (са освећеном водом или без ње јер се овде већ губи обавеза

⁷ Материјали теренских истраживања, 17–21.01.2014, Кичево–Ехлоец.

заједничке употребе). Придаје јој се заштитна и плодотворна улога, што потврђују и истраживања босиљка која га не доводе у везу са хришћанством као темпорално условљеним религијским системом. Са хришћанством које његову употребу санкционише преко Јована Крститеља и чина освећивања воде.

У селу Битуше, после Василичке поноћи, кад се донесе вода са извора, жене месе богојављенске хлебове и певају:

Добре ми дојде свети Јоване.
Добре те најдов, еј нови куме.
Не уплаши се, ток зарави се.
Сам свети Јован заире носем.
Заире носем бела пченица.
Бела пченица, ведро ракија.
Ведро ракија, две ведра вино.
Две ведра вино, крава јалова.
(MVI_2667)

Ако се сетимо горенаведеног литургијског дијалога између Исуса и Јована, постаје „оипљиво” понављање изворника, тј. разговора са литургијских текстова.⁸ У овом случају са Јованом/Богом уз помоћ обредне песме не разговара кум, него жене из његове породице (које се у обредним схемама налазе на истом семантичком нивоу). Вода је још увек некрштена и представља понављање воде у којој је Јован крстио људе пре него што се на Јордану појавио Христ. Крстио је водом која још није имала исцелитељску моћ, међутим имала је моћ активног припремања за долазак Господа. Извор очишћења и новог живота (вода) повезан са симболичким еквивалентом растућег теста (хлеба) стоји насупрот речима:

Спасителов Претечо, цвету од неплодна (мајка) (Богослужби 2008: 976, 7 јануари, вечерна).

Денес се весели порано *неплодната и бездетна* Црква Христова, зашто преку вода и Хух њ се *родија синови*” (Богослужби 2008: 982, Утрена, другиот канон, песна 3).

Како духовна зора, сечесен Јоване, *роден од неплодна (жена)* (Богослужби 2008: 994, Утрена, друг канон).

Како ангел *излезе од неплодна утроба*, Крститељу (Богослужби 2008: 999, Утрена, глас 6).

Дијалог са Јованом Крститељем (рођеним од неплодне мајке у поодмаклим годинама) док доносе воду и месе тесто, воде жене. Њихове речи објашњавају аналогију вршених радњи: да их може чути тај који слуша (светац/Бог) да схвати, да открије намеру скривену у њима. Реторику понављања карактеристика феномена рођења Јована Крститеља одликује

⁸ Детаљан опис види: Ренкас 2013б.

снажна повезаност са женственошћу – плодност, која у мушкоме тексту добија есхатолошке размере. На тај начин плодотворна функција босиљка, поред заштитне, добија хришћанску оправданост.

Сретен Петровић, анализирајући екстрасензитивна и магијска својства змије, наводи следећи опис магијских радњи:

Од посебног магијског значаја је она змија која се убије између Панађура, 28. августа и 21. септембра. У том времену змија је „најљућа”. [...] Када се таквој змији одсече глава и затим осуши, па се у пролеће кроз отвор костура змијске главе посеје босиљак, у том случају, пошто изникне босиљак, он омогућава свакој особи да по жељи у току ноћи разговара са духовима умрлих предака. Потребно је само да се овај нарочити босиљак пре спавања стави испод јастука и помисли на особу са којом човек жели у сну да говори (Петровић 2000: 71).

Из овога проистиче закључак да босиљак, захваљујући ритуалној употреби са деловима тела хтонске животиње, добија и хтонска обележја и може бити употребљаван у радњама чији ефекти нису резултат деловања узрочно-последичне везе. Босиљак је, дакле, биљка која лако поприма особине оног елемента стварности (предмета, животиње...) с којим долази у контакт. Погодан је за међупросторе: он је граница у којој се, без сукоба, сусрећу две димензије и чију међусобну комуникацију омогућава. Хришћанство, које у причи о стварању света биљке хронолошки установљава још пре сунца и неба, док њихов мирис преноси са чулног на умни ниво (Kobiélus 2006: 240–242), употребљавало је босиљак као обредни реквизит, спајајући га са водом. Одредило га је као утилитарни предмет који посредује између људског и трансцендентног. Увело га је у црквену традицију и „дало оправдање” његовој употреби као заштитног и плодотворног елемента.

Остварујући своју улогу „превасходно по обележју *мириса*” (Раденковић 1996: 214) *basilicum christianum* је, као и усмена балада, „на међи”. Ритуални реквизит међупростора и међувремена успоставља везу између човека, бога/свеца и предака. Заручница Лаза Радановића (Карацић II бр. 7), дарујући сватове босиљком „до краја обавља обавезне ритуале везивања за нови дом” (Карановић 2010: 170), омогућавајући себи „улазак” у нову породицу упркос томе, што се њен свадбени обред неће никад завршити. Мирис тог хришћанског цвећа без којег „не мож да живиш ни да умреш, ни ништа” (Раденковић 1996: 214) јесте *odor* који омогућава осећај присуства физички невидљиве особе. Мирис босиљка је у хришћанском религијском деловању „мирис познања” (2 Кор 2,14).

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамоски 1993: Р. Аврамоски, Водичарските обичаји во село Ташмаруништа – Струшко, *Македонски фолклор*, XXVI/51: 71–75.
- Атанасовска–Боцев 1992: Ф. Атанасовска, В. Боцев, Некои магиски елементи во изведувањето на обичајот Водици во селото Битуше, *Етнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија*, 1/1: 98–107.
- Богослужби: *Избор на месечни и празнични богослужби*. Прв том (септември – јануари). Превод и препев протојереј ставрофор Јован Таковски. Битола: Преспанко-пелагонијска епархија, 2008.
- Бодирогић 2012: М. Бодирогић, *О биљкама, животињама и пределима. Српска митологија*, Нови Сад: Орфелин.
- Босић 1997: М. Босић, Магија у обичајима животног циклуса Срба у Војводини, *Рад Музеја Војводине*, 39: 229–246.
- Величковска 2008: Р. Величковска, Водичарски обреди и водичарско певање у Македонији, у: *Дани Владе С. Милошевића*, Бања Лука: 229–240.
- Грбић 1909: С. М. Грбић, *Српски народни обичаји из Среза Бољевачког*, СЕЗ, XIV, Друго одељење, Живот и обичаји народни, 8, Београд.
- Домазетовски 1975: П. Домазетовски, Водичарските обичаи и песни во Дримкол (Струшко), *Македонски фолклор*, VIII/15–16: 253–261.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Вук Караџић.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Караџић II: В. Ст. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије*, Беч: У штампарији Јерменскога Манастира, 1845 [репринт: Београд: Нолит, 1975].
- Китевски 1993: М. Китевски, Водичарски обичаји, верувања и песни од Дебарца (Охридско), *Македонски фолклор*, XV/29–30: 191–225.
- Крстић 1995: Д. Крстић, Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане, *Етнокултуролошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, I: 103–110.
- Миланов 2006: З. Миланов, *Традицискиот народен календар на Шопско-Брегалничката етнографска целина*, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Марјановић 1997: В. Марјановић, Народна култура Срба у Војводини у огледалу детињства, *Рад Музеја Војводине*, 37–38: 183–194.
- Милаш 2004а: Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, књ. I, Нови Сад 1895: Наклада књижаре А. Пајевића [репринт: Београд-Шибеник: ИСТИНА издавачка установа Епархије далматинске].
- Милаш 2004б: Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, књ. II, Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1986 [репринт: Београд-Шибеник: ИСТИНА издавачка установа Епархије далматинске].
- Миловановић 1888: Ж. С. Миловановић, *Свето крштење у Православној цркви Краљевине Србије за свештенике и народ*, Београд: Медесијан и Кимпановић.
- Милојевић-Радовић 1958: Д. Милојевић-Радовић, *Обичаји о рођењу детета у Поречу*, ГЕМ, XXI, Београд.
- Минеј: *Минеј за јануар*. Епархијски управни одбор Српске православне епархије шумадијске Крагујевац. Епархијски управни одбор Српске православне епархије банатске Вршац: Крагујевац, 1984.

- Мирковић 1983: Ј. Мирковић, *Православна литургија или наука о богослужењу Православне источне цркве. Други, посебни део (свете тајне и молитвословља)*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Паликрушева 1975: Г. Паликрушева, Кумството и побратимството на свети Јован, *Македонски фолклор*, VIII/15–16: 63–68.
- Петров 1969: А. П. Петров, Врху характера и възрастта на водичарските песни, *Македонски фолклор*, II/3–4: 327–337.
- Петровић 1948: П. Ж. Петровић, *Гружа*, СЕЗ, LVIII, Друго одељење, Живот и обичаји народни, 26, Београд.
- Петровић 2000 I: С. Петровић, *Систем српске митологије*, Српска митологија у пет књига, I књига, Ниш: Просвета.
- Петровић 2000 V: С. Петровић, *Митологија, магија и обичаји. Истраживање сврљишке области*, Српска митологија у пет књига, V књига, Ниш: Просвета.
- Петровски 1975: Б. Петровски, Водичарските песни во македонското народно творештво, *Македонски фолклор*, VIII/15–16: 269–273.
- Поповски 1975: А. Поповски, Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река), *Македонски фолклор*, VIII/15–16: 243–252.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш: Просвета, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Ренкас 2003а: Ј. Ренкас, Између *chronos* и *kaïros*. Процес придавања времену одлика светости на примеру обредно-обичајног комплекса празника Богојављења у селу Битуше у западном делу Македоније, у: Ј. Делић (ур.), *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*, Београд: Институт за књижевност и уметност: 135–162.
- Ренкас 2003б: Ј. Ренкас, Збор-гест-текст. Прилог во проучувањето на обредно-обичајниот комплекс на празникот Богојавление во селото Битуше, *Спектар*, 31/61: 174–195.
- Ристески 1985: М. Ристески, *Македонски обреди и обредни песни од Мариово и Прилепско*, Скопје.
- Ристески 1990а: М. Ристески, Од фолклорното богатство на мариовскиот крај (Славата и обичајот на свети Јован и Водици со водичките песни), *Стремеж. Списание за литературни, културни и општествени прашања*, јануари-февруари, VI/1: 69–78.
- Ристески 1990б: М. Ристески, Од фолклорното богатство на мариовскиот крај (II), *Стремеж. Списание за литературни, културни и општествени прашања*, март-април, VI/2: 49–61.
- Ристески 1990в: М. Ристески, Од фолклорното богатство на мариовскиот крај (III), *Стремеж. Списание за литературни, културни и општествени прашања*, мај-јуни, VI/3: 61–76.
- Ристовски 1970: Б. Ристовски, Водички обичаји и песни во Порече од збирките на Милан Ристески, *Македонски фолклор*, III/5–6: 131–154.
- Свето Писмо: *Свето Писмо Старога и Новога Завета*, прир. Ђ. Даничић, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2004.
- СМР: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970: Нолит.
- Софрић 1990: П. С. Софрић, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд: Штампарија „Св. Сава“, 1912 [репринт: ур. Р. Братић, Београд: БИГЗ].
- Тановић 1927: С. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗ, Друго одељење, Живот и обичаји народни, књ. 16, Београд-Земун.

- Толстој 1995: Н. И. Толстој, Секундарна функција обредног симбола, у: *Језик словенске културе*, Ниш: Просвета: 141–160.
- Трајкоски 1975: Н. Трајкоски, Забелешки и материјали кон зимските песни и обичаји кај Македонците и Македонците – муслимани во Струшко, *Македонски фолклор*, VIII/15-16: 117–121.
- Требник: *Велики требник*. Превео Архимандрит Д-р Јустин Сп. Поповић. Призрен: Епархија рашко-призренска, 1993.
- Целаоски 1984: *Дебарца. Обреди, магии и обредни песни*, Скопје.
- Целаоски 1992: Н. Целаоски, Водичарските обреди во потпелистерските села во Преспа, *Македонски фолклор*, XXV/49: 213–221.
- Цветковски 1987: В. Цветковски, Водичарски народни песни од Пештани – Охридско, *Македонски фолклор*, XX/39–40: 211–214.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Просвета.
- Ђорђевић 2002: Т. Р. Ђорђевић, *Животни круг. Рођење, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа*, ур. Б. Јовановић, Ниш: Просвета.

*

- Assmann 2005: J. Assmann, *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, prev. V. Preljević, Zenica: Vrijeme.
- Bielawski 2005: M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków: HOMINI
- Charkiewicz 2004: J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Connerton 1989: P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Evdokimov 1986: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gennep 2006: A. Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goff 2007: J. Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska i J. Stryczyk, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Halbawchs 1992: M. Halbawchs, *The Social Frameworks Of Memory*, Chicago and London: The University Of Chicago Press.
- Kobielus 2006: S. Kobielus, *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- MVI_0012: Видео запис. Ехлоец, Македонија, 20. 01. 2014. Истраживачи: Јоана Ренкас, Анита Ѓорѓоска Талевска.
- MVI_2667: Видео запис. Битуше, Македонија, 14. 01. 2012. Информатор: Љупка Рафајлоска, рођ. 1950. у селу Битуше. Истраживачи: Ели Луческа, Јоана Ренкас.
- Perić-Polonijo 1996: T. Perić-Polonijo, Oral poems in the context of customs and rituals, *Narodna umjetnost*, 33/2: 381-399 [hrvatski original: T. Perić-Polonijo, *Usmene pjesme u kontekstu običaja i obreda*. Rukopis].
- Rękas 2010, 2012: J. Rękas, *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rękas neob. a: J. Rękas, Prilog proučavanju narativnog koda kalendarskih usmenih rituala. Na temelju verbalnog koda obredno-običajnog kompleksa Vodica u Makedoniji, *Anafora*, у процесу објављивања.
- Rękas neob. б: J. Rękas, The hybrid status od Vodici – a study of continuity, in: K. Bielenin-Lenczowska (ed. by), *Anthropology of continuity and change. Macedonian*

Porečje 80 years after Józef Obrębski's work, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Slawistyki PAN: 131-154, у процесу објављивања.

Соња Д. Петровић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
sonja.petrovic@fil.bg.ac.rs

МОТИВ ТЕШКИХ ЗАДАТАКА И БИЉНИ КОД У СРПСКОМ И ЈУЖНОСЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ*

У раду су анализирани одабрани мотиви тешких задатака повезаних с биљним кодом у српском и јужнословенском фолклору. Од јунака се тражи да донесу чудесне или непостојеће воће или цвеће, да заливају суви или изгорели пањ док не пролиста, или им се задају парадоксални захтеви у форми загонетке. Задаци су изражени као формуле немогућности (нпр. када врба роди грожђем или јавор јабукама), и срећу у различитим жанровима у озбиљном и шаљивом виду.

Кључне речи: српски и јужнословенски фолклор, тешки задаци, формуле немогућности, биљни код, жанрови.

Проучавајући руске бајке, Владимир Пропп је констатовао да је мотив тешких задатака један од најраширенијих у бајци, али и да није сасвим јасно дефинисан. Као тешке задатке Пропп је одредио само оне који су у вези с просидбом, а не и с предајом чаробног средства (Пропп 1990: 459). Тешки задаци постављају се у различитим околностима, а заједничко им је што се заснивају на непријатељству цареве кћери и њеног оца према правом или лажном просцу. Задаци могу и не морају да буду мотивисани, веома су тешки, често немогући, али их јунак решава захваљујући чаробном помоћнику (Пропп 1990: 460). Задаци се постављају да би се јунак искушао, али не проверава се физичка снага јунака, него магичне моћи помоћника.

Разноликост садржаја задатака не упућује на њихову хетерогеност, него управо на њихову повезаност и јединство. Ако се ближе погледа садржај задатака, запажа се да је биљни код сразмерно мало заступљен. Пропп је навео више категорија задатака у бајци: задаци потраге (јунак се шаље у друго царство), изградња дворца, врта или моста, провера јунака у врелој води, провера храном, такмичење, игра скривања, захтев да се препозна

* Рад је настао у оквиру научноистраживачког пројекта *Језик, фолклор и миграције на Балкану* (бр. 178010), који се реализује на Балканолошком институту САНУ у Београду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

тражено лице, искушавање у првој брачној ноћи. За нашу тему битни су задаци потраге за чудесним или непостојећим воћем или плодовима, задаци везани за чување златне јабуке или дрвета које никне и роди у току једне ноћи, или парадоксални задаци у форми загонетке. Биће размотрени и примери у којима озелене суви пањ или угарак. Ове врсте задатака налазимо у бајкама, епским и лирским песмама, легендарним причама и предањима, а у сажетој форми и у пословицама. Садржај задатака повезаних с биљним кодом је парадоксалан и пркоси законима природе, било да је реч о калемљењу или о неприродном сазревању. Али, јабланске јабуке, грожђе на врби, или листање суве главње се не поимају као фантастичне појаве у смислу опозиције реалном свету, него се пре могу повезати с изокренутим светом и формулама немогућности (*adynata*). У формулама немогућности се спајају супротности, нпр. плодно и неплодно – воће рађа на неплодном или сировом дрвећу. Такво воће, или друге ствари за којима фолклорни актери трагају (животињско млеко, птице неприродне боје, лековите траве, жива вода и др.), „власништво” су природе, богова, оностраних сила, па њихово стицање подразумева обавезну проверу и, често, јуначке подухвате после којих може да уследи свадба (јунак се жени чудесном женом) или потврда брака. У митовима културна добра овог типа освајају јунаци у борби са чудовиштем или их краду митске варалице, комично-демонски дублери културних јунака (Мелетински 2009: 34).

Делови митских сижеа о културним јунацима и варалицама могу да се доведу у везу са тешким задацима који подразумевају потрагу за чудесним, немогућим или апстрактним воћем, цвећем и сл. Такве захтеве најчешће налазимо у приповедним типовима о неверној мајци или жени (ATU 590) и сестри (ATU 315), и у шаљивим причама и анегдотама о неверној жени која се начини болесна (ATU 1360C, Стари Хилдебранд).¹ Наведени типови имају сличан заплет у првом делу: неверна мајка, сестра или жена, у дослуху с љубавником (див, ђаво, поп, сусед), начини се болесна и шаље јунака (сина, брата или мужа) ван куће, у опасну потрагу за леком (H931, H1211, H1212), јабуком, бостаном или воћем из баште натприродног бића или из чудесног врта (H1333.3.1, H1333.3.1.1, H1333.3.1.3, D1364.4.1), живом водом, животињским млеком (H1361). У другом делу сижеи се разликују. У бајкама о неверној мајци и сестри јунак изгуби снагу и буде ослепљен, али се опоравља, обрачунава се с противницима и на крају се жени царевом ћерком, девојком помоћником из доњег света, а понекад се измири и с оцем

1 О неверној мајци или жени (ATU 590) и о неверној сестри (ATU 315) постоји велики број јужнословенских варијаната у прози и стиху, што детаљно разматрају: Милошевић-Ђорђевић 1971; Bošković-Stulli 1975. О осталим варијантама поменутих типова в.: ATU 590, 315; Bolte-Polivka 1: 550, 552, 555; 3: 1–2. Уп. Поливкине напомене у: Arđalić 1908: 178–179, 191–193; Чајкановић 1927: 504–507, бр. 22–24; Bošković-Stulli 1963: 323, бр. 39, 44; Клеут и др. 2003: 261, 290, бр. 4, 14. О неверној жени која шаље мужа ван куће како би позвала љубавника: ATU 1360C. Списак варијанта: Bošković-Stulli 1955: 78–82. Уп. и: Ђорђевић 1988: бр. 225–231; Златковић 2007: 196–197, бр. 14.

који је прогнао мајку због неверства. У шаљивим причама, жена се начини болесна и шаље мужа у потрагу да би примила љубавника, али муж на путу среће помоћника који му открива превару. Помоћник сакрије мужа у корпу (врећу, пласт сена) и доведе га његовој кући, где се жена и љубавник увелико забављају и певају песме из којих се јасно види превара. Понекад и сакривени муж отпева последњи стих, после чега следи кажњавање жене и протеривање љубавника.

У оквиру теме о неверној мајци и сестри, која се на јужнословенском терену среће у прози и у стиху, мотив тешких задатака везан је за симулирање болести. У структури оба жанра измишљена болест је „полазна тачка за почетак јунакових авантура у трагању за леком” (Милошевић-Ђорђевић 1971: 32). И у бајкама и у песмама тражени предмети се налазе у оностраном простору, који се стилизује на различите начине и зависно од поетике жанра: на Орлици планини, води Калацијнској (вилинској), на језеру или поред језера, близу јаме с аждајом (Карацић 1975: бр. 303а, 3003б; Карацић 1988: бр. 8; Broz–Bosanac 1896: бр. 45). Тражени предмети су врло различити,² а најчешћи задатак је добавити митско воће. Рецимо, јунак треба да донесе три јабуке зеленике из језера (Чајкановић 1927: бр. 22), јабуке из ђавољег града (Клеут и др. 2003: бр. 14), јошове јабуке из вражје земље (Чајкановић 1927: бр. 54), јабуке с букве, врбе или јавора (Чајкановић 1927: 520), дивске наранџе из дивске баште (Клеут 2003: бр. 4), златне јабуке и златну птицу из виловске зграде (Ardalić 1908: бр. 3), шаркањске јабуке (Bošković-Stulli 1963: бр. 44).

Треба напоменути да мотив измишљене болести и слања јунака по немогуће воће може да се нађе и у контаминацијама поменутих приповедних типова. При том, он чува идејно и структурно јединство и онда када сестра није директно неверна, него дела по налогу противника. Такав је случај у неким бајкама типа ATU 707 (Троје златне деце), у којима сестра, глумећи болест, шаље брата у планину да украде јабуке од самодиве. Захваљујући помоћнику брат добија јабуке, а затим се ожени самодивом (Ђорђевић 1988: бр. 67).

У јужнословенским варијантама типа о старом Хилдебранду (ATU 1360C), митско, тј. немогуће, непостојеће воће је често предмет потраге.³ Наглашен је апсурдни карактер воћа, које се представља као егзотично и недостижно, и нарочито шаљиви контекст ситуације. Прича се усредсређује најпре на исмевање наивног мужа који се озбиљно забринуо за женино здравље, а потом на преокрет кад ће муж, уз помоћ добронамерног сапутника,

2 Тражи се нпр. да јунак сагради чардак од птичјих костију на томе и томе брду, да донесе месо младог риса или змаја, од морског свињчета прасе, пеликанску птицу; или да донесе живе и мртве воде, воду из горе, Милетин воду, воду с девет извора; да тражи лека по свету итд.

3 Од 19 варијаната, непостојеће воће среће се у десет примера. Остали тражени предмети су: лековита или морска вода или пена и лековите траве, Bošković-Stulli 1955: 81.

имати прилике да се увери у женину превару и казни је. Пошавши од студије Волтера Андерсона о генетичкој сродности приповедака овог типа, Маја Стули истакла је да је управо мотив воћа оно по чему се јужнословенске приповетке разликују од других: „У укупном међународном репертоару нешто слично спомиње се само у једној осамљеној холандској варијанти, гдје је ријеч о маслиновим крушкама”, и закључује: „Ту је, дакле, код нас очито по сриједи нека врло развијена локална редакција”. Она претпоставља да мотив немогућег воћа извире „из неког врло архаичног народног вјеровања” које је с временом изгубило свој смисао, и да је из шаловитих прича прешао у бајке (Bošković-Stulli 1955: 81–82).

Мада је мотив немогућег воћа често скопчан с мотивима симулирања болести и тешких задатака, они се могу наћи и независно, у другачијим склоповима. Нпр. у причи о прогоњеном пасторку (АТУ 532, Клеут и др. 2003: бр. 12), у уводној ситуацији налазимо мотив да се жена често прави болесна и шаље мужа да јој тражи лека по свету, а за то време мучи пасторка.

Мотив немогућег воћа у склопу тешких задатака јавља се у развијеној или редукованој форми у лирским песмама и баладама, како у озбиљном, тако и у шаловитом контексту. У озбиљним сижеима средишњи мотив је отмица против нечије воље, која се често завршава трагично, а заплет је у домену породичних сукоба. Тешки задаци су изражени као типичне формуле немогућности. Њих поставља отмичар, а отета девојка их у неким случајевима испуњава, чиме се формуле разрушавају.

У три записа из околине Књажевца реч је о змају који премама девојку, и обећава да ће је пустити кад бела врба роди грождем, кад посади „попар”⁴ по камену, кад пропева петао у Дунаву или кад исцепа гвоздене опанке. Ове формуле са значењем „никад” обликују се као тешки задаци. Њихова садржина не захвата само биљни свет, али низање задатака и повезивање различитих кодова је уобичајено у песмама. Могу се комбиновати задаци карактеристични за различите жанрове. Рецимо, поцепати гвоздене опанке је познат мотив задатка при преласку у друго царство у бајкама, будући да је симболика гвожђа везана за свет мртвих, а кукурикање прженог петла познат је мотив из предања о паду Цариграда и уопште из легенди о Христовом васкрсењу. У поменутом сижеу о змају отмичару девојка испуни све захтеве, али песме имају различит исход: девојка умире од туге кад види да јој је мајка умрла, или је змај врати мајци (Карановић–Ђукић 2014: 157–158).

У породичним песмама отмичар припада људском свету, а његова веза с хтонским је симболична. Нпр. отмичар је ђемиција, а његова веза с водом указује на типску улогу посредника између овог и оног света (Геземан 1925: бр. 22). Услови које ђемиција поставља обликовани су као праве формуле немогућности, али баладе их интерпретирају као тешке задатке и разрушавају их. Ђемиција каже робињи да је ослободити кад врба

4 У различитим варијантама срећу се ‘попар’, ‘пипер’, у значењу: ‘бибер’, ‘паприка’.

роди грожђем, а ракита жутим дуњама. Кад она испуни немогућ задатак, поставља се други – да роди сина и ћерку, што се и догоди кад се она помоли Богу. Напоследку је ђемиција пусти, верујући да ће му се вратити, али она напушта децу и остаје код мајке. Чудесно цветање неплодног дрвећа дато је као паралелизам безгрешном зачећу које се одвија уз божанску помоћ (молитвом, вером у спасење), што је противтежа неплодном свету мртвих. Варијанта ове теме, у запису Браће Миладинов, уместо митских асоцијација има јасну друштвено-историјску позадину и сећање на трговину робљем, а исход отмице је трагичан. Робинја моли отмичара Турчина да јој открије лице и очи како би са кола видела неког од свог рода, а он јој одговара да ће родбину видети кад врба роди грожђем, а ракита жутим дуњама (Миладинов 1981: бр. 107). У овом примеру нема покушаја да се немогући задаци испуне, него отета девојка изврши самоубиство, па формуле немогућности задржавају своје основно значење „никад”.

Испуњавање немогућих задатака подразумева њихово умножавање, па песме овог типа могу добити развијенију приповедну форму. У запису из околине Херцег Новог, Сењанин Иво отима Мару, сестру Љутице Богдана. Кад је родила сина, Мара жели да посети брата, а Иво поставља низ немогућих задатака који имају сличности са задацима у бајкама, али и јак месни колорит. Најпре Мара треба да роди девет синова и десетог златоруког, што се испуњава захваљујући усрдним литургијама и даривању цркве. Други захтев – да посади руже од Задра до Корчуле – повезан је са симболиком руже и њеном улогом у свадбеном ритуалу. Задатак Мара испуњава уз помоћ другарица, девојака којима је поклонила рухо – девојачку спрему, а оне јој помогну при сађењу. Трећи задатак је да посади грану врбовине у врту и да врба грожђем роди. Поливањем врбе формула се разрушава и неплодно дрво рађа. Последњи задатак – да синови преврћу дрвље и камење и вилама и косирима убијају змије – спаја негативна и позитивна значења змије, њену моћ да убије отровом и изазове сушу, и с друге стране да буде апотропејско средство (убијање змија може донети кишу). Кад је испунила све захтеве, Мара најзад посети брата, али при сусрету с њим од велике радости умире (Радојевић 1892: 254).

У наведеним примерима о тешким задацима које поставља отмичар преовлађују формуле немогућности, у оквиру којих воће има истакнуто место. Слично томе, сижеи у којима стварни или умишљени болесници траже да им се донесу понуде обавезно садрже неко немогуће воће. У трагичним песмама ови мотиви најављују смрт, а до разрушавања формула не долази. Нпр. јединац у мајке се разболи и тражи: „са јаблана јаблански јабука, / са ћердана ћерданске водице, / од кошуте троготкиње млека, / под којом је мушко лане мало” (Шкарић 1939: 144–145), али ластавица јавља мајци да сину нема лека.

У шаљивим песмама с истим мотивом немогуће воће постаје метафорични израз љубави, чежње или среће што је „болеснику” нађен

„лек”. Донети драгој или драгом немогуће воће може бити начин да се изгледе несугласице или је део удварања и љубавне игре момка и девојке. Рецимо, болесна драга тражи оно чега нема: „усред зиму лубеницу, / усред лето под лед воду” (Јоцић и др. 1979: 116). Недоступност воћа појачава се како неприродним временом сазревања, тако и околностима у којима се воће налази и његовим пореклом. Болесна жена тражи од мужа „грожђа бимберова / из царева нова винограда, / што је царе руком посадио, / и сребрном тркљом затркаљао / и злаћеном жицом повезао” (Карацић 1975: бр. 389). Захтевање немогућег воћа може да прерасте у отворену метафору веридбе, кад „младо нежењено” обећава да ће драгој донети:

„С мора смокве, из Мостара грожђе,
С јаблан’ дрва јаблански јабука,
Суви шљива са сирови грана,
Шевтелија за росе набрани,
И јабука зубом загризени,
Загризени, ал’ неизједени:
Узми, драга, те ослади уста.”
(Карацић 1975: бр. 386)⁵

И у бајкама се среће мотив потраге за дрветом које рађа ван сезоне, за једну ноћ и претерано обилато, или пак за цвећем које цвета усред зиме (D21455.2.2.2, F971.4). Једно од најпознатијих је златна / магична јабука која за једну ноћ процвета, сазри и неко је обере (D981, уп. Карацић 1988а: бр. 4; Чајкановић 1927: бр. 37). Брање јабуке, магичног дрвета, уништавање поља, ливаде или баште уклопљени су у типове бајки у којима синови чувају посад и затим крећу у потрагу (нпр. ATU 530; Ђорђевић 1988: бр. 79–81), као и у предања о алама (Чајкановић 1927: бр. 114). Мотив потраге за златним јабукама налазимо у различитим сижеима, а златне јабуке могу се заменити другим мотивима, нпр. чокотом који сваког сата лије по један аков вина, лековитом травом, златном птицом, водом живота или неким другим средствима за подмлађивање старог краља, исцељење његовог вида или оживљавање цркве (ATU 550, 551; Bolte–Polívka1: 510, 514; Polívka 1908: 175; Чајкановић 1927: бр. 50; Клеут и др. 2003: бр. 21; Ardalić 1908: бр. 6; Bošković-Stulli 1963: бр. 39 и др.).

Потрага за необичним цветом је иницијални мотив у типу ATU 425C (Лепотица и звер), где је спојен с мотивом скромног захтева (L221). Док старије ћерке желе хаљине и ципеле, најмлађа моли да јој отац донесе цвет, па скромност постаје део њене моралне карактеризације. Цвет се, међутим, осмишљава као тешко доступан, било због удаљености, егзотичности и реткости, било због зиме. У склопу типа ATU 425C варира врста цвета:

⁵ Налазимо и обрнут однос, да драга доноси болесном драгом понуде: „Болуј драги, ал’ немој умрети, / ја ћу теби понуде донети: / понудице, зреле лубенице, / с мора смокве, са ластара грожђе, / суве шљиве са сирове гране, / шептелије на роси убране. / Болуј, драги, ал’ немој умрети”, Петровић 1948: 371, бр. 4.

девојка тражи ружу, гримизни цвет, Адамов цвет који се налази у рају, цвет који је нацртала (Polívka 1903: 172). Отац налази цвет у зачараном врту медведа, дивљег човека или чудовишта, и власнику врта као накнаду за устргнути цвет мора да пошаље ћерку. У једној бајци из првог издања збирке Браће Грим, отац је убрао ружу у башти у чијој једној половини влада лето, а у другој зима.⁶

Занимљиву трансформацију воћа које се носи као лек налазимо у бајкама типа ATU 610 (Лековито воће). У првој епизоди цар објави позив да ће болесну ћерку удати за доносиоца одређеног воћа (јабуке, смокве, уп.: Grim 1979: бр. 165; Smičiklas 1911: бр. 19). Воће се узима из баште тројице браће или само најмлађег брата, а магична својства оно добија тек после сусрета с помоћницима. Задатак је осмишљен као кушање искренности и дарежљивости јунака, и само је припрема за нове тестове који се нижу у другом делу бајке. Метаморфоза воћа одвија се и у позитивном и у негативном смеру, у смислу да оно добија чудесна својства или се претвара у гадне, баналне ствари. Старија браћа варају дариваоце да носе балегу, жабље батаке или свињске чекиње, и ови воће претварају управо у оно што је изречено, па ће браћу цар истерати из двора. Најмлађи брат говори истину и уз то дарује воће старцу и старици, а они га благослове. У запису Тадије Смичикласа, стилизација ликова даривалаца (неугледни старац и старица су прерушени Бог и Богородица) и формулација благослова („Кудгод пошо, с Богом пошо, сретан и напредан био!”) подсећају на манир легендарне приче. Ипак, магијска својства јунака су дискретно сугерисана – у башти најмлађег брата, будаластог Јове, смокве рађају и зими.

Мотив да угарак или пањ пролиста као знак божанске награде и милости везује се за кушање моралне исправности и тему о грешнику који спречава злочин (ATU 756C). Разбојник окајава грехе због почињених убиства обављајући бесмислен посао (залива суву главњу водом коју доноси издалека у зубима, премешта тешко камење, напаса црне овце док не побеле), али кад убије човека који се спрема да скуди девојку, добије опроштај. Овај познати средњовековни мотив се везује за светог Луку, Игњатија, Ђорђа, Андрију, Пава и друге (Андреев 1928; Чајкановић 1927: бр. 69, Bošković-Stulli 1963: бр. 56). Мада мотив листања сувог дрвета није уклопљен у тешке задатке потраге, исправни поступак разбојника (спречавање злочина, заштита невиних) по себи је вид провере да ли се он истински покајао. Мотив озеленелог угарка је врста трансформације, чуда, којим се очитује божанска правда. Један од најстаријих примера је Јосифов штап – он процвета кад се објави венчање с Маријом и рођење Исуса. Метаморфоза настаје деловањем божанске силе која чува дати етички поредак, стара се о равнотежи добра и

6 Печ је о бајци *Von dem Sommer- und Wintergarten*, бр. 68 у првом издању *Kinder- und Hausmärchen* 1812. Од наредног издања 1814, она је замењена бајком *Das singende springende Löweneckerchen* (бр. 88).

зла, и у том смислу је одговор на кушање. Мотив олиставања сувог дрвета као потврде невиности и испољавања божанске правде налазимо као формулу немогућности и у многим другим сижеима, рецимо о доказивању невиности оклеветаног брата у песмама о братоубиству (Богишић 1878: бр. 41, 42); девојке у оквиру теме о паду Цариграда (Петрановић 1989: бр. 16); находа оптуженог да је обљубио сестру (Карацић 1974: бр. 16); недужне сестре коју брат обеђује да је обљубљена (Hötmann 1990/I: бр. 4; Обрадовић 1889). Истом кругу припада и мотив трансформације зеленог у суво: гора се суши како би осудила неверну посестриму Старине Новака (Геземан 1925: бр. 155). Најзад, ова формула среће се у истој улози и у обичајној пракси проклетија, где се очекује да божанска сила интервенише тако да заштити невиног или осуди кривца. У једном запису из 1936. из Врела код Алексинца, сељани су клели непознатог потпаљивача над обгорелим дрветом куће: „Кад овај паљуг пусти млада, онда и његова срећа да крене!” (Аранђеловић 1941 : 202).

Етичка димензија биљног кода у контексту тешких задатака испољава се и у неким есхатолошким предањима у чијој су основи прогностичка веровања и формуле немогућности. Претеран род воћа је знак глади и пропасти, казна за грехе, а немогуће комбинације плодног воћа и неплодног дрвећа тумаче се као најави последњег времена: „Сви родови и плодови и све зељије (зелени) биле су се тако посилиле, да нико није имо ни колико трунце какве користи, а глад закупио шљепимице (не разабарајући) све и сваког. Таког глади нит је било, нит ће бити, говоре људи. А те је године тако било понијето све, Боже драги, да није могло боље бити, док се није ради оног малог пригријешења све осилило и посилило. Никад није добро, људи моји, кад што понесе преко изма (преобилно): ја ће то маћа смлавити, ја град обити, или ће се посилити, и нико никакве користи не ће видјети. Најочевидније се то виђа на шљивама: кад оне из почетка понесу добро, нема ти ту никаква добра. Ако ништа, сви ће се они уродци (плодићи) окренути и прометнути у рогаче (Овдје је приповиједач запјевао ова два стиха): Уродио орах јабукама, / Сметнуле се шљиве на рогаче” (Zovko 1901: 155).

Мотив немогућних плодова, дрвећа, цвећа и сл. у склопу тешких задатака повезује се са конкретним сижејно-тематским контекстом (с потрагом и искушавањем јунака, с мотивом измишљене болести жене и др.) у разним приповедним типовима и жанровима. У великом броју случајева овај мотив се испољава у облику формула немогућности. Пошто формуле немогућности изражавају значење „никад”, неку невероватну, апсурдну радњу, и мотив немогућних плодова доприноси изградњи топоса изокренутог света (*mundus inversus*) у књижевности и уметности (Курцијус 1996: 159). У тематском и функционалном погледу, митски плодови и цвеће улазе у фонд формула немогућности управо у оквиру рубрика о тешким задацима, како се може видети у индексу мотива Стита Томпсона (Н 1010–1089). Тешки задаци постају немогући кад се супротстављају уобичајеном погледу на

свет и устројству природног кружења (време цветања и сазревања), и кад преузму логику изокренутог света. Проучавајући фразеологизме са значењем „никад”, Драгана Мршевић-Радовић је указала да модел „воћеродног дрвећа” подразумева оживљавање, преокретање неплодног у плодно дрво или сувог у олистало путем спајања различитих врста дрвећа и воћа, нпр.: плод јабуке или крушке рађа на јавору, јаблану, врби, букви, јови; грожђе на врби; дуња на ракити; ораси на јасену; суво дрво олиста; суве шљиве рађају са сирових грана. Мотивисање ових фразеологизама објашњава се древним представама о митском дрвећу (дуговечно дрво живота чији плодови јачају снагу митских јунака, божанско дрвеће што расте у рају, вечно зелено и вечно родно рајско дрвеће што расте поред воде). С друге стране, на развој ових фразеологизама утицала су и веровања о ритуалном калемљењу. Оно је у старини било праћено „обредним оргијама које су имале за циљ да утичу на плодност овог биљног света”, како сматра Д. Мршевић-Радовић. Спајање неплодног дрвећа с плодовима воћа, односно спајање мушких и женских стабала, упућује на слику рајског врта у ком „вечно зелено дрвеће рађа корисним плодом”. Обећани рај се очекује и замишља се као плодна и водом богата земља, а како „обнављањем раја [...] у старим цивилизацијама почиње историја света”, то упућује на „понављање космичких циклуса” (Мршевић-Радовић 2008: 64–65).

Увид у српску и јужнословенску грађу показао је да се биљне формуле немогућности најчешће везују за свадбу и смрт. Оба комплекса имају озбиљне и шаливе реализације, и у оба су присутна амбивалентна значења: радња која се сугерише је немогућа и неће се никад остварити (трагичан расплет), или ће се остварити поништавањем зачараности и испуњењем задатог услова (заливањем сувог дрвета, доношењем чаробног воћа или цвета, деловањем божанске силе), или се инсистира на апсурду и хумористичном карактеру формула. Неке формуле везане за тему смрти имају наглашену етичко-моралистичку функцију и директно су повезане с есхатолошким мотивима (нпр. претеран род воћа знак је глади и пропасти и најављује смак света; сушење или олиставање горе означава став природе, односно више силе према грешнику или праведнику; промене облика или боје цветова и житарица настају као реакција на људске грехе – стидак мења боју због људског безакоња, пшеница и раж класају само при врху јер је хлеб оскрнављен). Категорија времена је тесно повезана с ритуалним оквиром и испољава се у начину реализације формула немогућности. Њима се најчешће представљају: ванвременско, непостојеће време (исказивање значења „никад” у немогућим спојевима); метафоре које означавају дуго трајање или продужено време; и метафоре и описи убрзаног, чудесног раста биљака и дрвећа. Најзад, мада траве, цвеће, воће, дрвеће у склопу тешких задатака могу бити замењени другим бићима и предметима, они представљају значајан фонд, семантички и сижејно препознатљив.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 1928: Н. П. Андреев, Легенда о двух великих грешниках, *Известия Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена*, 1, 185–198. <<http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/1551>>
- Аранђеловић 1941: Н. К. Аранђеловић, Проклетије – нови прилози, *Братство* 32(52): 196–202.
- Богишић 1878: В. Богишић, *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Књ. 1 (Гласник СУД, Одељење 2, књ. 10). Београд: Српско учено друштво.
- Ђорђевић 1988: Д. М. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*, прир. Н. Милошевић-Ђорђевић (СЕЗ ХСIV). Београд: САНУ.
- Геземан 1925: *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, ур. Г. Геземан (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, СКА, Одељење 1, Споменици на српском језику 12). Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Златковић 2007: Д. Златковић, *Приповетке и предања из пиротског краја. Део I – Приповетке; Део II – Предања*, Београд: Институт за књижевност и уметност; Пирот: Дом културе Пирот.
- Јоцић и др. 1979: *Ђул девојче. Лирске народне песме из белопаланачког краја*, прикупили и прир. Ж. Јоцић и др., Ниш: Градина.
- Карановић-Ђукић 2014: З. Карановић, В. Ђукић, Песме с мотивима биља и растиња (забележене у торлачким селима око Белог Тимока), у З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике* 2, Нови Сад: Филозофски факултет: 145–160.
- Карацић 1974: В. С. Карацић, *Српске народне пјесме: из необјављених рукописа Вука Ст. Карацића*, књ. 2, ур. Ж. Младеновић и В. Недић, Београд: САНУ.
- Карацић 1975: В. С. Карацић, *Српске народне пјесме*, књ. I, ур. В. Недић. Београд: Просвета.
- Карацић 1988: В. С. Карацић, *Српске народне пјесме*, књ. II, ур. Р. Пешић, Београд: Просвета.
- Карацић 1988а: В. С. Карацић, *Српске народне приповијетке*, ур. М. Пантић. Београд: Просвета.
- Курцијус 1996: Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Клеут и др. 2003: *Народне умотворине у Летопису Матице српске*, прир. М. Клеут и др. Нови Сад: Матица српска, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Мелетински 2009: Ј. М. Мелетински, *Увод у историјску поетику епа и романа*. Прев. Р. Мечанин. Београд: Српска књижевна задруга.
- Миладинов 1981: Д. и К. Миладинов, *Зборник на народни песни*. Скопје: Македонска книга.
- Милошевић-Ђорђевић 1971: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет.
- Мршевић-Радовић 2008: Д. Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Обрадовић 1889: М. Обрадовић, Вук Јајчанин и Ђерзелез Алија, *Босанска вила* 4: 267–269, 283–285.

- Петрановић 1989: Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2. Сарајево: Свјетлост.
- Петровић 1948: П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи* (Српски етнографски зборник LVIII, Живот и обичаји народни 26). Београд: Српска академија наука.
- Радојевић 1892: В. Радојевић, *Српске народне пјесме из околине Херцеговине*, *Браство* 5: 226–294.
- Чајкановић 1927: В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, књ. 1 (СЕЗ XLI). Београд: Српска краљевска академија.
- Шкарић 1939: М. Ђ. Шкарић, *Живот и обичаји „планинаца” под Фрушком Гором* (Српски етнографски зборник СКА LIV, Живот и обичаји народни 24). Београд: Српска краљевска академија.

*

- Ardalić 1908: V. Ardalić, *Narodne pripovijetke iz Bukovice u Dalmaciji*. Komentare napisao Đuro Polivka, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 13: 161–232.
- ATU: H. J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Vols. 1–3 (FF communications 284–286). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, Suomalainen Tiedekatemia.
- Bolte–Polivka 1913–1918: J. Bolte, G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 1–3. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1913, 1915, 1918.
- Bošković-Stulli 1955: M. Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke iz Mostara* (zapisi Balda Bogišića), *Bilten Instituta za proučavanje folkloru u Sarajevu* 3: 57–84.
- Bošković-Stulli 1963: M. Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke*. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli 1975: M. Bošković-Stulli, *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost.
- Broz–Bosanac 1896: *Hrvatske narodne pjesme*. Odio 1, Junačke pjesme. Knj. 1, ur. I. Broz i S. Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska.
- Grim 1979: J. i V. Grim, *Sabrane bajke I–IV*. Prev. B. Zec i M. Tabaković, Beograd: Jugoslavija.
- Hörmann 1990: K. Hörmann, *Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*, knj. 1–2, prir. Đ. Buturović. Sarajevo: Svjetlost.
- Polivka 1903: J. Polivka, *Paralele narodnim pripovijetkama u Strohalovu zborniku II*, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 8: 161–182.
- Prop 1990: V. J. Prop, *Historijski korijeni bajke*. Prev. V. Flaker. Sarajevo: Svjetlost.
- Smičiklas 1911: T. Smičiklas, *Narodne pripovijetke iz osječke okoline u Slavoniji*, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 16: 293–304.
- Thompson 1955–1958: S. Thompson, *Motif-index of folk literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Vols. 1–6. Bloomington: Indiana University Press.
- Zovko 1901: I. Zovko, *Vjerovanja iz Herceg-Bosne*, *Zbornik za narodni život i običaje* 6: 292–311.

Ана В. Вукмановић
Задужбина Илије М. Коларца
ana.vukmanovic@hotmail.com

ЧУДЕСНО БИЉЕ УСМЕНЕ ЛИРИКЕ

Митске представе дрвета света, „хибридних” биљака (јавор-ружа), биљних станишта демонских бића и људских метаморфоза у биљке, као и обредно-магијска употреба биља представљају уобичајени свет певача лирских песама и њихових слушалаца, док су за савременог човека извори чудесног или чак фантастичног. Флорални мотиви поетички се везују са јунацима и простором, њиховим атрибутима, или очућавањем. Моћи биља појачава магија, при чему позиције биља као магијских средстава релативизују опозицију слабо/јако. Као посебан проблем истиче се питање чудесног унутар песничког језика, различитих хипербола и метафора, као и деритуализованих лексичких спојева. Одлике чудесног у представама биљака могу бити део обредних слојева лирике, као и интегрални део песничког језика.

Кључне речи: усмена лирика, чудесно, митске представе, атрибуција, очућавање, магија, песнички језик.

Цветан Тодоров (2010: 59) сматра да се фантастично не може појавити у поезији, јер тражи реакцију на догађаје какви су у свету, а поезија није представљачка, нити лирски стил ре-продукује догађај (Штајгер 1978: 37). С друге стране, усмена лирика јесте везана за људски живот од рођења до смрти, пева о тренутку извођења, о конкретној, датој природи и о конкретним људима (Лихачов 1972: 293). Иако фолклорни свет није истоветан свету о коме пева, он је наспрам тог света моделован у језику и са њим нужно успоставља односе (уп. Lotman 2001: 25). Зато је поетици усмене лирике близак појам чудесног – што подразумева да фантастични догађаји или бића (кад се појаве) не изазивају никакву посебну реакцију (Todorov 2010: 53). Унутар света који је холистички, где су границе између оностраног и ононостраног пропустљиве, контакт с натприродним не изненађује, већ је он део „свакодневног” искуства.¹

Сходно томе, приликом моделовања чудесног биља у усменој лирици, појављују се сви натприродни чиниоци које Тодоров наводи (2010: 105–115):

1 Роже Кајоа (1978: 69–75), разматрајући разлике између чудесног у бајкама и фантастичног, истиче да натприродни елемент бајке није ни чудан, јер представља супстанцу и законитост света где су чаролије природне а магија правило. Ипак, док свет бајке нема везе са стварношћу свакодневице, јер подлеже различитим законитостима (уп. Кајоа 1978: 71), свет усмене лирике се са њом преплиће, а натприродни елемент представља само један његов аспект. Сходно томе, поводом лирских песама могуће је говорити о категорији чудесног.

преображаји – девојке се претварају у јеле, руже, траву, момци у борове и сл.; натприродна бића – сеновито биље, биље које говори, вилинско биље; прелаз духа у материју – девојчин дух улази у брекињу; време се суспендује – босиљак се посади, никне и процвета за једну ноћ; простор се преображава – цвеће твори јаке границе, или је средство за савладавање јаких граница (уп. мотив венца/рузмарина помоћу кога се сватови превозе преко воде).

Чудесни свет биља усмене лирике налази се, пре свега, у њеном обредно-митском слоју, али се формира фигуративним језиком, хиперболама и метафорама (Самарџија 2011: 314). Зато лирско чудесно осцилује између магијско-обредних прописа и стилских фигура (Самарџија 2011: 311). Управо варирање чудесног између обичног и несвакидашњег, дословног и симболичког и посебно наглашавање чуда (Самарџија 2011: 311–312) јесу основни начини формирања представа чудесних биљака у лирским песмама.

Чудесно биље моделује се различитим кодовима. Брз раст биљке (босиљка) темпоралним кодом одређује сакрално време као кондензовано у односу на профано. Вртовима и баштама локативним кодом током ритуала (свадбе) приписују се лиминална значења – они раздвајају *своје* и *туђе*, *познате* и *непознате*, *безбедне* и *опасне* просторе. У предметном коду биље постаје чудесно средство – јабланове ресе отварају пролаз ка другим световима, помоћу венца савладава се граница између светова, као апотропајон биљка има заштитне магијске моћи. Када се формира представа биљке као чудесног дара (јаблан који цвета ружама), нужно се комбинују предметни и акциони код током обреда даривања унутар свадбе.

У усменим лирским песмама чудесно биље обавља различите функције. Унутар митског слоја, оно конституише свет. Дрво света најосновнија је митска представа која активира флоралну симболику:

Кад ја дођо' витој јели,
ал' се јела понијела,
брду гране узнијела,
из вршка јој бисер сипа,
из сриједе пчеле лете,
а иза дна рујно тече.
(Карановић 1990: бр. 71)

Дрво које образује вертикалу корен–гране аналогно је космичкој вертикали и успоставља везу између подземног света, земље и неба. Јела је поетски рефлекс дрвета света с обзиром на висину, дуговечност, лепоту (уп. атрибуте висока, вита, зелена, танка, танковрха),² као истакнуту позицију унутар религијских представа (Чајкановић 1994: 106). У песми она је и наговештај свадбе. А сва три нивоа значења обједињују симболи плодности (бисер, пчеле и вино), који јелу чине чудесном. Пошто рађа

2 О јели као дрвету света, види: Ајдачић 1996: 69–71; Самарџија 2014: 5–18.

бисером и из њеног корена извире вино, она је и чудесна хибридна биљака. Она кореспондира и са чудесном девојком, којој из чела сија сунце а из грла месечина. Сходно томе, јела има и функцију чуда у значењу знамења,³ најављујући појаву девојке и имлицитно свадбу. Висина се наглашава усмерењем јелових грана ка брду, што удваја митску слику, јер и планина симболички чини осу света (Елијаде 2003: 88).

Поред дрвета, космичку вертикалу у песми успоставља и плод биљке. Јабука има небеску симболику када покреће грмљавину:

Титрала се липа Мара
малом златном јабучицом.
Кад јабука земљом лети,
црна земља јеком јечи;
кад јабука к небу лети,
ведро небо позвекује.
(Рајковић 1869: бр. 78)

Лет јабуке образује осу земља/небо, наглашену визуелним кодом – контрастом ведро/црно унутар формулативних израза (црна земља, ведро небо), као и аудитивним ефектом – јеком и звекетом. Везу са небеским простором успоставља и спрега злато+јабука (која у веровањима и усменој књижевности иначе може да активира различита значења) (Самарџија 2013: 61).⁴ Јабука којом се Мара титра симболизује мало сунце на земљи, које ће се укрстити са другом небеском појавом – грмљавином. И као у претходној песми, јабука и девојка образују пар. Јабука је чудесно средство који покреће свет, а Мара, изазивајући јеку на земљи и небу, управља атмосферским појавама и постаје алтернација бога-громовника.⁵

С митском представом о нехомогеном простору (в. Kasirer 1985: 92) кореспондира лирска песма када моделује мотив биљке јаблана којим се отварају закључани двори, па тиме и други просторни план:

Ој ђевојко, б'јела, ведре,
Ће си воде куповала?
Ниже села невесела,
Ћено јаблан дрво расте;
У јаблану дуге гране,
На гранама златне ресе.
Отуд иде брат и сестра,
сека брацу говорила:

3 Чудо у функцији знамења јесте знак божанског уплива у људске ствари (Лома 2002: 22–35).

4 У религијском слоју значења јабука је гранично дрво – њени плодови могу бити жртвени (нпр. приноси се на жртву бунару као култном месту унутар свадбених обреда, невеста је дарује новом огњишту, сватови је бацају у реку када прелазе преко моста), а пошто се сади на гробљима, повезује се с култом мртвих (Чајкановић 1994: 92–99)

5 О мотиву играња јабуком, види: Јокић 2007: 33–45.

„Стан’, причекај, мили брате!
да прикучим дуге гране,
да саберем златне ресе,
да ја носим куј-ковачу,
да ми кује златне кључе,
да отворим б’јеле дворе,
да ја видим ко ј’ у двору.”
(Карановић 1999: бр. 1)⁶

Структура песме је тросложна – у првом плану девојка извештава о сцени из другог плана, о брату и сестри који отварају *беле дворе*, да би се открио трећи просторни план на коме се дешава небеска свадба. Њој одговара умножавање космичких представа: дрвета света, свете свадбе и небеског града, које су алтернативе исте митске идеје о успостављању космичког поретка. Позиционирање јаблана на воду активира лимиалну симболику и омогућава усложњавање значења, па ресе дрвета из граничног простора постају магијско средство које отвара пролаз између два света, представљен белим дворима, где се спрема света свадба између девојке и Месеца. Атрибут „златни” заједнички је јабуци и јаблановим ресама и у обе песме призива значење биљке необичних моћи.

Биљке се онеобичавају и тако што се моделују као чудесна средства, кад се човек њима користи да би савладао просторне препреке. Просторно-биљни комплекс изграђује одговор девојке момку када је он упозорава да га не може пратити преко поља и воде:

„Прећићу смиље-поље, смиље берући,
пливаћу Либер-воду, венац вијући.”
(Карановић 1990: бр. 58)

Прелазак преко поља означава крчење пута, савладавање *дивљег* простора брањем цвећа. Девојка Смиља лако уклања смиље, јер је подударање

6 Отварање пролаза омогућава и јабука:

Играх се златном јабуком
по пољу по мједеноме,
по гувну по сребрноме,
одскоком скочи јабука,
удара Будви у врата,
саломи врата на двоје,
а кључаницу на троје,
просу се бисер по перја.
(Карацић 1975: бр. 68)

Контекст песме је обредни. Девојка од бисера и перја прави свадбене дарове. Пролаз се отвара ка другом/туђем људском простору, који призива свадбени простор издељен на младин и младожењин. Имплицитно, чудесна јабука није само кључ за пролаз између два света, већ и обредни дар и важан симбол плодности (Чајкановић 1994: 95–96). Моделујући биље као чудесна средства која отварају друге просторе, ове песме успостављају везу са предањем о расковнику унутар целине фолклорног система.

имена чини блиском цвећу, што упућује да они припадају аналогним световима. Иако остаје недоречено како то вијење венца помаже Смиљи да пређе препреку (вода), његове чудесне моћи управо на води потврђују и друге лирске песме (нпр. Караџић 1975: бр. 74). Било да служи као средство уз помоћ којег се прелази из једног света у други или је магијски предмет, њиме манипулише девојка да би савладала водени гранични простор и зауздала стихију. Као што је кључ од јабланових реса откључао пролаз ка *другом* свету, тако овде венац омогућава прелазак у *други* (али сада момков) свет. Моћ венца управо лежи у споју симболике круга као симбола цикличног времена и основне форме структурирања простора (Белова 2001: 312), те магије биља од ког је направљен (Виноградова–Толстој 2001: 71–72).

Биљке не врше само функцију чудесних средстава, већ и чудесних дарова:

S one strane Save vode
jablan-drvo ružom cvate;
za tu ružu niko ne zna,
samo jedno mlado momče.
Pun je šesir natrgao,
i svilene rukavice,
pa ih šalje Zagrad-caru
[...]
Al govori Zagrad-care:
„Što ćemo mu dara dati?
Dat ćemo mu djevojčicu!”
Momče oči razoblači,
iz čela mu sunce sjalo,
a iz lica mjeseca.
(Andrić 1929: br. 199)

Поступком очућавања, необичним цветањем дрвета, ствара се хибридна представа јаблана-руже. Мотив чудесног цвета постаје услов за добијање жељене девојке као награде и тиме кореспондира са бајком, при чему је момак иницијант који обавља тежак задатак и доказује да је спреман за женидбу. Активирајући на крају формулу (иначе типичну за приказ женске лепоте), певач моделује лик момка такође као чудесно биће. Његова снага је у познавању тајне јаблана-руже, управљању воденом границом и амбивалентној соларно-лунарној природи („iz čela mu sunce sjalo / a iz lica mjeseca”). Комплекс чудесног у песми тако чине биљка, простор и момак.⁷

⁷ Чело које се разоблачује повезује момка с јунаком додолске песме:

Какав јунак пољем језди,
носи сабљу у зубима,
носи кишу у очима,
(Солдатовић 1924: IV, 26)

чиме он постаје и господар кише манипулишући небом (ведрином и облацима).

Поређење различитих реализација мотива јаблана показује да се иста биљка моделује на различите начине – као чудесно средство или чудесни дар, с различитим функцијама – добијања девојке и откривања тајне.

Док су у предметном коду биљке чудесна средства или дарови, у просторном могу бити станишта натприродних бића:

Прође Јово јасен-гору,
зађеде му јасен клобук.
Обрну се за собоме
и поглед(н)у на јасену –
кад на јасен' б'јела вила!
Запе стрелу да је стр'јеља.
(Карацић 1973: бр. 134)

Пролазећи кроз јасенову гору, Јово крши табу, повређује вилински простор и излаже се опасности од виле – јака је веза између вила и дрвећа,⁸ оне из њега излазе, у њему станују, под њим бораве, играју, лече (Поповић 2014: 25). Сходно томе, чудесно добија одлике опасног, песма истиче моћ човека над демонским бићем и демонским простором. Јуначка вештина стрељања надвладава натприродне моћи и човек одбија вилинске дарове – без њене помоћи он ће добити сина и биће (или јесте) добар јунак. Овакав однос између јунака и демонског бића показује да природи усмене лирике, према Тодоровљевој терминологији (2010: 42), одговара чудесно, јер она не оставља простор неизвесности – ни певачи ни слушаоци не сумњају у чула, већ верују у свет без јаких граница између људског и нељудског, оностраног и оностраног. Јово не показује никакво чуђење, нити страх, већ је спреман да се сукоби с вилом и одлучан да прође кроз јасенову гору.⁹

И даље, биљке које имају душу сеновите су (Поповић 2014: 24), па се и саме могу посматрати као натприродна бића. Метаморфозом:

Пасла мома јеленке,
на воду их навраћа,
јеленци јој пређоше,
ал' не може та мома,
осврте се јеленак,
узе мому на роге,
пак је хита на бреге.
Где је мома паднула,
ту је расла брекиња.
К њој доходе чобани,
подсјекоше брекињу,
од ње праве свирале,
у свирале говоре:

8 О вези виле и јеле, види: Карановић 2010: 293–294; Самарџија 2014: 5–18.

9 О чудесном дрвету као станишту змаја/змајица, види: Ајдачић 1996: 71–72.

„Преди, момо, дарове.”

(Карацић 1975: бр. 244)

казује се о две иницијације – једној прекинутој и другој најављеној. О чудесној брекињи говоре обе лирске „приче” и тиме их мотив биљке повезује у структурну целину. За дрво се везује душа *моме* која се у њега претворила пошто није успела да пређе (водену) границу и оконча своју свадбену иницијацију најављену контактом с јеленом. Брекиња је станиште девојчине душе и девојка кроз њу наставља да живи. С друге стране, дрво кодира аналогну позицију живе девојке, којој она мртва помаже да прође кроз обред прелаза (уп. Карановић 2010: 284). Брекиња је чаробно средство, од ње се прави свирала којом се преноси порука девојци – да преде дарове и да се спрема за свадбу.

Следећи извор чудесног у представама биља јесте његова веза с магијом. Кад се пева о брзом расту босиљка, он упућује на општу плодност света:

Сад се Смиља сватовима нада.

Ваздан данас улицу чистила,

по улици сенице правила,

по сенице босиљак сејала,

на Јовину срећу наменила:

ако буде добре среће Јова,

босиљак ће још с вечери нићи,

у поноћи до два пера бити,

а у зору сватове китити.

(Карановић 1990: бр. 16)

То је унутар обреда (свадба) наглашено стиховима, босиљак се очуђава темпоралним кодом. Он расте током кондензованог светог времена – пролази кроз вегетативне фазе за које су иначе потребни дани, недеље, месеци. Чудо се појављује на три нивоа – отеловљено је у биљци, светом времену и девојци која управља растом босиљка. Док је у бајци брзи раст биља тежак задатак који јунак савладава помоћу чаробног помагача (*девојче* из бајке „Златоруни ован” обезбеђује да виноград да вино седам дана пошто је посађен) (Карацић 1969: 112⁰), у лирици је могућност подстицања таквог раста атрибут девојке. Тиме што босиљак који је она посејала никне и процвета током једне ноћи, *Смиља* доказује своје магијске способности стварања и овладавања временом. Осим што је производ магије, босиљак је и магијско средство – апотропајон (Чајкановић 1994: 37–39), па ће ките од чудесног цвећа заштити младожењу Јову и сватове током свадбеног обреда.

У магијском слоју културе, биље се очуђава семантичким спојем слабог и јаког. Реалини простор у песми се трансформише у непроходну препреку:

Стане ми се сватовима нада
у неђељу која прва дође,
на путу је босиље садила,
покрај пута руже и виоле,
око двора ситну мачурану,
а пред дворе зелену наранчу.
Кад се беху свати подигнули,
не умију двору пута наћи
од мириса рана босиока,
од љепоте руже и виоле,
од честине ситне мачуране,
од ширине зелене наранче,
од трепета сивијех сокола.
(Карацић 1898: бр. 74)

Унутар свадбеног обреда, непроходни биљни свет из песме, ма колико да је реално проходан, јесте јака граница која брани улазак страним људима у девојчин простор. Тако се врт трансформише и постаје аналоган гори. Мирисни, лепи свет босиљка, руже, мајорана постаје препрека сватовима који долазе из *туђе* земље и стога су *туђа* бића – „други”. Његова магијска снага толика је да се он може разорити само изнурта. Сходно ритуалном захтеву, девојка саветује сватове како да прокрче пут, односно даје дозволу да се њен свет уништи:

„Првијенче, дико од сватова!
Ви од паса сабље извадите,
покосите ситну мачурану,
поткрешите зелену наранчу,
накитите себе и коњице,
уљезите мене у дворе.”

Првобитно моћна цветна препрека пада пред јунакињином дозволом и физичком снагом, али и магијском моћи сватова. Али цвеће задржава такву снагу, јер и посечено, кад се њиме закити, обезбеђује заштиту сватовима у девојчином, за њих туђем свету. Од обредне границе оно постаје магијско заштитно средство. Његова чудесна својства моделују се просторним и предметним кодом.

Посебно блиска поетици усмене лирике јесте љубавна магија, биљем се манипулише да би се изазвала љубав, у стиховима:

„Кад сам прву вечеру донела,
у вечери деветора биља:
милодуа, да се милујемо;
калопера, да ме не отера;
љубичице, да ме свагда љуби;

каранфила, да се не карамо;
чубра цвећа, да ме добро чува;
босиока, да м' не смеће с ока;
а невена да му срце вене;
самдокаса и околочепа.”
(Карацић 1975: бр. 645)

Магијска дејства овде се заснивају на еуфонији. Чудесна моћ цвећа не тумачи се оностраним разлозима, каква би била веза са другим светом или са демонским бићима, него звучним аналогијама. Звучне фигуре се формирају на основу етимологије – када лексеме (називи цвећа и различитих радњи) имају заједнички корен, какав је случај са милодухом и глаголом миловати, љубичицом и глаголом љубити, невеном и глаголом венути, али и на основу подударана сличних рима – калопера: не отера, босиока: (да не смеће с) ока и сл. Унутар митског мишљења формира се спрега звучања и значења назива биљке, односно назива, означених ствари и бића (Kasirer 1985: 51).¹⁰

Када се магијски језик одвоји од магијског акта, он се, међутим, естетизује и биље улази у слике нејасног значења, које данас делују као језичке игре, као еуфонијски склопови:

Текла вода кроз калину,
калино,
калин вилин
витоперо
зелено.
(Карацић 1898: бр. 174)

Али с обзиром на то да се налазе у иницијалној позицији коледарске песме, изграђујући уобичајени просторни комплекс биљка–вода (текла вода кроз калину), након чега се значње потпуно затамњује и у наставку кодира свадбу:

Кад је текла, де се дела?¹¹
Попили је трудни коњи,
де су били, те су трудни,
били су ми по девојку,
је л' колика та девојка?
Јес' деверу до рамена,
а са момком равна расла,

упућују на могућа сложенија значења и магијске поступке.

¹⁰ О значају магијско-етимолошког набоја који лежи у спрези звучања и значења назива биљака, о прецизним магијским употребама сваке биљке посебно, као и о упоредној анализи варијаната ове песме, види: Каранович 2013: 157–166.

¹¹ Иза сваког стиха понавља се рефрен: Калино,/ калин вилин/ витоперо/ зелено.

Слично томе, митолошка песма пружа представу вилиног града:

Градила, теденом,
Бела вила, ојладом!
Теденки,
зелен бор,
арбанаски
лад јавор,
Бели Виде, мили мој.
(Карацић 1898: бр. 176)

Бор и јавор могу бити материјали за градњу града, али такође имају посебну еуфонијску вредност. Песма бројаница такође пева:

Што тај Дунав, Симуне,
мутан тече, Угрине,
Симуне јело,
Угрине брајко,
јаворов момак,
јаворова биљка,
на црквеницу,
на злаћеницу,
ран поје.
(Карацић 1898: бр. 175)

при чему остаје нејасно ко је јаворов момак и зашто је важна јаворова биљка. Тако ове песме сведоче о метаморфози чуда у чудотворно својство речи (Самарџија 2013: 61).

Посебне чудесне спојеве образују изрази којима се исказује нешто што се неће догодити или што је немогуће. Када сестра пита брата када ће је посетити, он одговара:

„Znaš li, seko, kad ću dojtī?
Kad urodi vrba groždem,
suhi javor jabukami,
bijeli pelin bundevami.”
Al je seka mudra bila,
vrbu groždem zakitila,
a javora jabukami,
bijeli pelin bundevami.
(Kuhač 1941: br. 284)

Иако је на таквим позицијма чудо подређено рационалном и негира се могућност његовог постојања, оно представља резервоар могућих значења поетских слика. Као што песме у деритуализованом контексту чувају остатке обрено-митских представа, као што формуле чувају и она значења из

других актуелизација (Крњевић 1988:129), тако и метафоре и негирана чуда упућују на имплицитно постојање једног чудесног лирског света, где расту хибридне биљке – врба рађа грожђем, јавор јабукама, а пелен бундевама.¹²

Семантика флоралних мотива унутар усмене лирике зависи од контекста певања. У обредно-митском слоју песама, чудесно биље конституише свет и формира различите хронотопе. У магијском слоју, оно се моделује као магијско/заштитно средство или као чудесни дар. С друге стране, чудо се релативизује када је необично биље интегрални део песничког језика. Његова значења усложњава структурна и поетичка веза са ликовима песама, када служи мотивацији поступака и моћи чудесних девојака (ређе момака). Нераскидиви спој профаног и сакралног, поетског и обредног у флоралним представама усмене лирике суштински обележава доживљај света и атмосферу песама. Управо повезаност људског, природног и натприродног доводи до антрополошке и поетичке позиције лирике, у којој се смисао тежиште не поставља на постојање чуда, већ на чудо постојања, при чему је „човек најчудесније чудо, које влада чудима” (Самарџија 2011: 314–315).

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдачић 1996: Д. Ајдачић, Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена, *Кодови словенских култура*, 1: 69–84.
- Белова 2001: О. В. Белова, Круг, у: С. Толстој и Љ. Раденковић (ред.), *Словенска митологија*, Београд: Zepter Book World: 312–313.
- Виноградова–Толстој 2001: Л. Н. Виноградова и С. М. Толстој, Венац, у: С. Толстој и Љ. Раденковић (ред.), *Словенска митологија*, Београд: Zepter Book World, 71–73.
- Елијаде 2003: М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижевност Зорана Стојановића.
- Јокић 2007: Ј. Јокић, Митска изворишта мотива о игрању/титрању јабуком у усменој лирици, у: З. Карановић (ур.), *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, 1, Нови Сад: Дневник – Филозофски факултет: 33–45.
- Карановић 1990: З. Карановић, *Народне песме у Даници*, Нови Сад: Матица српска – Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Карановић 1999: З. Карановић, *Народне песме у Матици*, Нови Сад: Матица српска – Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Карановић 2013: З. Карановић, „Милодуха да се милујемо”– обряд, магия, песня, *Традиционална култура*, 4/52: 157–166.
- Карацић 1898: В. Стефановић Карацић, *Српске народне пјесме V*, Београд: Државно издање.

¹² О биљкама које рађају необичним плодовима писали су Д. Мршевић Радовић (2008: 60–69) и А. Лома (1996: 23–30).

- Караџић 1969: В. Стефановић Караџић, *Српске народне приповетке*, Београд: Просвета.
- Караџић 1973: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа*, Београд: САНУ. Одељење језика и књижевности.
- Караџић 1975: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме I*, Београд: Нолит.
- Крњевић 1988: Х. Крњевић, Скице за видове композиције лирске народне песме, у: Н. Петковић (ур.), *Поетика српске књижевности*, Београд: Институт за књижевност и уметност – Научна књига: 117–139.
- Мршевић Радовић 2008: Д. Мршевић Радовић, Алогични фразеологизми, у: Д. Мршевић Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије: 60–69.
- Лихачов 1972: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, Београд: СКЗ.
- Лома 1996: А. Лома, Два словенска назива за црну тополу и Аполон као божански огањ, *Кодови словенских култура*, 1: 23–30.
- Лома 2002: А. Лома, *Пракосово*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Поповић 2014: Д. Поповић, Растинје и биље у демонолошким предањима, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба II*, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду. Филозофски факултет: 19–34.
- Рајковић 1869: Ђ. Рајковић, *Српске народне песме (женске)*, Нови Сад: Матица српска.
- Самарџија 2011: С. Самарџија, Чуда и поступци очућавања у структури усмених облика, у: Ј. Делић и А. Јовановић (ур.), *Језик, књижевност, култура. Новици Петковићу у спомен*, Београд: Институт за књижевност и уметност, Филолошки факултет: 295–325.
- Самарџија 2013: С. Самарџија, Из хербаријума српских народних приповедака (веровања о биљкама и жанровски систем), у: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду. Филозофски факултет: 55–71.
- Самарџија 2014: С. Самарџија, Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба II*, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду. Филозофски факултет: 5–18.
- Солдатовић 1924: Н. Солдатовић, Додоле, *Кићине песме I*, Београд.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ/ Бигз/ Просвета/ Партенон.

*

- Andrić 1929: N. Andrić, *Hrvatske narodne pjesme VII*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Kajoa 1978: R. Kajoa, Od bajke do „naučne fantastike”, у: M. Drndarski (prir.), *Narodna bajka u modernoj književnosti*, Београд: Nolit.
- Kasirer 1985: E. Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo: Mitsko mišljenje*, NoviSad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.
- Kuhač 1941: F. Kuhač, *Južno-slovjenske narodne popievke V*, Zagreb.
- Lotman 2001: J. Lotman, *Struktura umjetničkog teksta*, Zagreb: Alfa.
- Štajger 1978: E. Štajger, *Umeće tumačenja*, Београд: Prosveta.
- Todorov 2010: C. Todorov, *Uvod u fantastičnu književnost*, Београд: Službeni glasnik.

Биљана Љ. Сикимић
Балканолошки институт САНУ, Београд
biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs

ДРВО БЕЗ КОРЕНА: ДЕНДРОНИМИ У СРПСКИМ И ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ ЗАГОНЕТКАМА

Рад се бави концептуализацијом дрвета у јужнословенским традиционалним загонеткама. Студија је подељена у два асиметрична дела, први, краћи, бави се дрветом као денотатом. Други део бави се дрветом у функцији замене денотата: анализиране су загонетке са мотивом борбе овнова, односно модел загонетке у којој је људска рука представљена као дрво. Следи група загонетака у којој је човечије тело у вертикалном положају представљено као географски пејзаж, а 'шума' или 'трава' замењују 'косу'. На нивоу паремиолошких формула студија се бави формулом лоцирања *на врх* неког дрвета.

Кључне речи: традиционалне загонетке, дендроним, денотат, фолклорне формуле, паремиологија.

У данас већ класичним синтезама истраживања словенске традицијске културе руски етнолингвисти (Толстой 1995; Агапкина 1996; СД 2 1999: 60–66; 67–70; 70–73; 73–86; 135–138), показују да је дрво један од основних елемената традицијске слике света који одређује њен просторни и временски лик. Дрво, према постулатима исте школе, има својства универзалног медијатора, оно истовремено припада и горњем, и средњем, и доњем свету. Дрво и жбун се разматрају заједно, а „дендросимболику” чине стабилне категорије: на пример – високо дрво, родно дрво (које може бити питомо и дивље), затим култно дрво, а сваки конкретни елемент тих система има своје обредно-митолошке карактеристике. Овако издвојене карактеристике дрвета одражавају антропоцентричан поглед будући да се у поменутим синтезама примењују различите дихотомије увек у зависности од функције коју дрво има у култури: родно/неродно, питомо/дивље, мушко/женско, срећно/несрећно, чисто/нечисто. Неко дрвеће се у традицијској култури јавља јединично, непарно – високо дрвеће (где се издваја култно дрво као што је то храст, граб и слично), брзорастуће дрвеће (врба), зимзелено, двоструко дрво (два стабла из једног корена), усамљено дрво, дрво са бодљама и друго.

Симболичко изједначавање човека и дрвета представља фолклорну и митолошку константу: антропоморфност дрвета (односно изоморфизам дрвета и човека) огледа се у деловима човечијег тела (гране = руке, коса; лист

= длан) и терминима сродства; затим у сижеима о претварању човека у дрво или о дрвету као инкарнацији човека после смрти, у паралелизму живота човека и дрвета, у дрвету као заменику/двојнику човека и многим другим. У словенској традицијској култури спектар култне употребе дрвета је широк (постоје различити облици за различите годишње празнике, свадбе, сахране, градњу куће), а и свака словенска култура има своје специфичне рецепције биљног света, што је, између осталог, свакако условљено и специфичностима географског поднебља (тако у источнословенском „дендраријуму” јасика/трепетлика, захваљујући својим негативним одликама, заузима посебно место, уп. Агапкина 1996).

У јужнословенским загонеткама, међутим, однос човека и дрвета битно је другачији. Текст загонетке користи морфолошке карактеристике стабла дрвета само у неколико случајева за поређење са антропоморфним телом. На овом месту важно је напоменути да, за разлику од словенских језика, несловенски европски језици различитим лексемама означавају појмове ‘стабло дрвета’ и ‘дрво као грађа/огрев’ (*arbor* vs. *lignum*). Ова језичка чињеница не утиче на паремиолошки систем, али има утицаја на дефинисање денотата и на ситематизацију загонетака у појединим фолклорним збиркама.

У класичној класификацији загонетака Арчера Тејлора издвојена је посебна подгрупа у којој се денотати пореде са биљком/биљакама (Taylor 1951: 411–452). Прво место по овој класификацији припада управо дрвету (Taylor 1951: 411–426), затим следе друге биљке чија се ботаничка класификација не може утврдити, и на крају – цвеће и воће. Према истој класификацији универзалне су загонетке за ‘годину’ која се описује као дрво са 12 грана (Taylor 1951: 412–420), односно дрво са 12 грана и 52 гнезда (Taylor 1951: 430–421) и слично. Људска коса се такође универзално пореди са дрветом или травом (Taylor 1951: 423–425).

Са циљем да се покажу специфични начини традиционалне паремиолошке концептуализације стабла дрвета и појединих дендронима, овај прилог полази од корпуса јужнословенских традиционалних загонетека. За разлику од десне стране загонетке (на позицији одгонетке) где се углавном налазе јестиве биљке, дрво доминира на левој страни, односно у тексту загонетке, често у значењу ‘древна грађа’, односно ‘дрвени материјал’ од кога ја направљен неки артефакт или као метафора за ‘високо место’. Ниска фреквенција ‘дрвета’ са десне стране текста загонетке, односно – ‘дрво’ као одгонетка – једноставно се уочава већ и на основу постојећих збирки загонетака које групишу одгонетке према семантичким пољима (на пример Вукановић 1970 и Стојкова 1970, за разлику од поступка Стојана Новаковића који систематизује своју збирку према азбучном редоследу одгонетака). У светском корпусу загонетака Арчера Тејлора (Taylor 1951: 954) као денотат се јавља разнo егзотично дрвеће али у ваневропским културама (на пример – кедар, палма, кокос и слично).

Као посебна истраживачка тема могла би се издвојити паремиолошка сегментација стабла дрвета на своје морфолошке делове (корен, дебло, крошња, грана, лист, плод). Посебно место у паремиолошкој сфери заузимају коштуњави плодови какви су, на пример, жир и орах. У прилогу неће бити речи ни о дрвету као грађи или материјалу, само је важно указати да је ова тема посебно занимљива када се у тексту загонетке семантички нетрансформисано повезује неколико врста дрвета будући да овакве загонетке често непосредно сведоче о неком технолошком поступку у домену традицијске материјалне културе. Тако, нпр. загонетка: *Јелова трупина, љескова прутина, у њем спава манита људина. 'вино и бачва'* (Нерознати s.a. 9), описује технолошки поступак прављења бачве од јеловог дрвета и лесковог прућа.¹ Нетрансформисана паремиолошка употреба дрвета, односно употреба дендронима, логична је управо зато што је цела загонетка изграђена на неопходности две различите врсте дрвета за израду предмета који је денотат, овде – бачва.

1. Дрво као денотат

Стојан Новаковић издваја чак девет модела текста загонетке за денотат 'дрво', (Новаковић 1877: 45–46), али само њих четири описују дрво као стабло. Наиме, две се односе на дрво као огрев, једна на 'дрвце у кобасици', једна на дрво са специфичном употребом у домаћинству ('мисли се на дрво на које лежу кокоши'), а у ову групу одгонетака Новаковић укључује и једну загонетку за 'калемљено дрво' мада у својој збирци има и посебно издвојене загонетке за денотат 'калем (на воћци)' (Новаковић 1877: 82). Две Новаковићеве загонетке за 'родно дрво', означене као варијанте једног модела, књижевног су порекла, оне имају структуру инвентарисања смене годишњих доба у корелацији са календарски условљеним променама функције зимзеленог плодног дрвета:

У прољеће одмарам те, а у лето хладим те; у јесен храним те, а у зиму грејем те. ('дрво', Новаковић 1877: 46)

У питању је иначе загонетка коју је Ј. Памучина објавио у „Српско-далматинском магазину” за 1848. годину. На књижевно порекло ове две варијанте загонетака на првом месту указују филолошка знања оба

¹ Тачна, нетрансформисана спецификација дрвене грађе није чест случај у загонеткама, она може да маркира и само дрвену грађу, посебно када су други делови артефакта који је денотат направљени од различитог материјала. Тако, на пример, загонетка за 'сито' сведочи о традиционалној изради сита од дрвета и коњске длаке, а неке варијанте потврда су и тога да су мајстори за сита били Роми, као и употреби сита искључиво у женској сфери домаћинства: Пола јела, а пола кобила. // У шуми расло, на коња висило, а међ женама играло (Новаковић 1877: 209). У првој наведеној загонетци дрво *јела* може се заменити и другим врстама дрвета, како то показују варијанте загонетке са денотатом 'сито' где се дрвени део сита кодира на друге начине, нпр. у *шуми расло*; *дрвено гувно*. Арчер Тејлор сматра да је 'у шуми расте' европска фолклорна формула за артефакте направљене од комбинације дрвета и других материјала (Taylor 1951: 428–434).

Новаковићева приносника (В. Врчевића и Ј. Памучине) који су познати у историји фолклора као аутори 'фолклорних' текстова, посебно су бројне Врчевићеве ауторске загонетке у Новаковићевој збирци које остају као хапакси када се успостави одговарајући корпус на основу забележених варијаната.² И следеће две Новаковићеве загонетке за дрво послао је Вук Врчевић, уз прву стоји и објашњење „мисли се на дрво, кад у пролеће напути”, а друга је такође изграђена на променама у вегетацији условљеним сменом годишњих доба:

Има више од сто очију, а њима не види. 'дрво' (Новаковић 1877: 45)
 Љети је вазда обучен, а зими го; јачи је но и коњ и во. 'дрво' (Новаковић 1877: 45)

Морфологију дебла дрвета (постојање срчике испод коре) описује последња у низу Новаковићевих загонетака (записана вероватно у области Левча и Темнића):

Срце има, али не куца. 'дрво' (Новаковић 1877: 46)

Овако оскудна концептуализација 'дрвета' у тексту традиционалне загонетке у поднебљу Балкана (будући да је у директној корелацији са климом крајолика) условљена је непостојањем паремиолошки релевантних разлика између различитих врста дрвећа, са изузетком довољно дистинктивне разлике између листопадног и четинарског дрвећа. За паремиологију важна је морфологија стабла дрвета будући да је управо она најчешћа основа за грађење поређења у загонеткама.³ Према „Асоцијативном речнику савременог српског језика” (Драгићевић–Пипер–Стефановић 2011), најчешћа асоцијација уз 'дрво' је – воћка, затим следе – огранак; браон; врата; екологија; висок; јабука; зелен; праг; улица и тако даље. У српском језику примарано значење лексеме *дрво* је 'вишегодишња висока биљка', а фигуративно значење 'породица, лоза, стабло'. Следе друга значења: 'исечени комади стабла и грана који се употребљавају за огрев'; 'део стабла и грана који се користи као материјал или грађа'; 'назив за разне дрвене предмете (обично једноставне)'.⁴

Дендроним као денотат потврђен је само као изузетак. У збирци загонетака Стојана Новаковића скоро да и нема денотата за неку одређену врсту дрвета, ако се изузму загонетке за 'грм и жир', 'драчу' и 'дрен' (Новаковић 1877: 34, 52; 45; 46). 'Жир' се, са друге стране, мора посматрати као део скупа 'родног' дрвећа, било оно дивље или питомо, као што то показују разне загонетке за орах, крушку, јабуку, лешник, мушмулу, шипак и

2 Детаљније о овом моделу загонетака в.: Сикимић 2012: 283–287

3 Могуће опсцене асоцијације морфологије појединих биљака биле су тема прилога Сикимић 1996. и 2013.

4 Реченици тезауруског типа следе овај редослед набрајања значења, уп. „Речник српско-хрватског књижевног и народног језика” (1959–2015), одредница *дрво*.

друго, па чак и загонетке којима се описује поступак обарања воћа са дрвета.⁵ Проблематизовати се могу и друга два денотата дендронима: загонетка за 'дрен' бави се заправо плодом тог дрвета, а две загонетке за 'драчу' преузете су из збирке коју је Стојану Новаковићу послао Вук Врчевић.

У ауторској збирци В. Врчевића, од 200 загонетека постоји само једна загонетка (број 53) која спецификује дрво: 'драча' (ако се изузму две које се односе на плод дрвета – шипак и јабука). Од самог текста Врчевићеве загонетке у стиховима из паремиолошког угла значајнији је његов коментар да *драча* „1. свакога боде и души. 2. богате миче за аљине, а босоноге боде. 3. кад је посечена правља се плот около башче” (Врчевић 1857: 87).

Сасвим је другачија слика са леве стране, у тексту загонетке, где се често именује различито дрвеће које успева на Балкану (између осталог, на пример, азбучним редом не и по фреквенцији јављања: *бор, брест, буква, врба, липа, леска, јавор, јела, ракита, топола, храст, цер*).

2. Дрво као замена денотата

Надаље се најпре анализирају загонетке са мотивом борбе овнова (Два се бора ударише, све се гране потресосе, а четири не могоше. 'кад се овнови бију'), потом два модела загонетке у којима се успоставља везу између дрвета и људског тела: пет високих стабала представља замену за прсте на руци (На пет борова локва стоји. 'чаша у руци'), односно – рука је представљена као дрво, а прсти као гране (На дну пањато, на врху гранато. 'рука и прсти').

2.1. Два бора

Борба два овна („овнови кад се бију”) представљена је као борба два бора чија је последица да се тресе читава шума или све гране. Најчешће варијанте ове загонетке имају следећу структуру која је, вероватно, Стојану Новаковићу била јасна будући да није дао допунска објашњења:⁶

Два се бора врховима бију, око њих се сва гора тресе. (Новаковић 1877: 148; друге варијанте: Мирковић 1887: 109; Мићевић 1952: 353; Поповић 1900: 6 и др.)

Четири гране стабла бора које се од судара овнова нису помериле, одговарају 'роговима'. Морфолошки корелат гранама дрвета били би рогови јелена, мада се оваква одгонетка не бележи.

Два се бора ударише, све се гране потресосе, а четири не могоше. 'кад се овнови бију' (Вукосавовић 1893: 252)

⁵ На пример: Прати рт чунгулу, да му доведе цара клопотара 'патрљ, кад се њим млати воће' (Новаковић 1877: 162); Прати рту тандрту на врх цара тандара. 'ораси кад се млате, па се котрљају' (Срећковић 1894: 5).

⁶ У Sikimić 1996: 198 наведен је инвентар лексема у овом моделу загонетке којима се покрива 'руно'.

У неким варијантама ове загонетке ован се кодира као *прут*: Два се прута шинуше, сва се гора занела. 'два овна се ударила, вуна се тресла' (Дељанин 1991: 24), а могуће су и антропоморфне замене два овна: *два брата* (Обрадовић 1895: 3), *девет браће* (Мирковић 1887: 109), зооморфне (*два орла*), чак и географски апелативи: *два врха планине* (Новаковић 1877: 147).

У следећем примеру загонетке о 'конопљи' креирањем слике о два бора (два висока дрвета) указује се на одређену контроверзу у природи денотата:

Два су бора напореда расла, један цвати а не роди, други не цвати а роди. 'конопља' (Вуксан 1893: 341)

Треба поменути да је словенски фолклорни мотив позиционирања између два дрвета анализирао исцрпно Н. И. Толстој (Толстой 2003: 447–453). Овај мотив познат је и у јужнословенским загонеткама у којима је лоцирање између два дрвета структурни елемент,⁷ али је поново у питању уобичајена паремиолошка редукција дрвета као стабла на дрво као материјал:

Škripaljica škripi među dvama bristim, da ih dođe trista, ne mogu mu ništa, bez jednoga višta. 'dijete u kolijevci i majka' (Šetka 1978: 284)⁸

2.2. Дендроморфност руке: пет борова

Дендроними (доминантно: *бор*) и географски апелативи ('високо место': *брдо*) алтернирају као замене денотата 'прсти' у загонетци која описује начин држања посуде са пићем. Количина течности, односно посуда са течношћу, сразмерна је величини борова и именује се као: *локва*, *бунар*, *језеро*. У питању је мала посуда (*чаша*; *букара*) будући да је могуће држати је са пет прстију, или са само три (детаљније: Sikimić 1996: 110–114).

На пет борова локва стоји. 'чаша у руци' (Вукосавовић 1893: 418)

На пет бори, бунар стоји. 'букара кад пијеш на пет прста стоји' (Кордунаш 1896: 146)

На петибору језеро. 'чаша у руци' (Новаковић 1877: 236)

На три брда језеро. 'чаша између три прста' (Новаковић 1877: 236)

Денотат је у могао бити схваћен и као 'длан', мада варијанта једнако описује локву која лежи на пет храстова:

На пет дуба локва лежи. 'длан' (Катурић 1894: 75)

⁷ Постоји много примера традиционалних загонетака са структуром лоцирања замене или једне од замена комплексног денотата између два објекта, на пример: Отуд брег, одуд брег, а у среди веје снег. 'сито' (Новаковић 1877: 209), многе од њих имају опсцени ефекат.

⁸ У другим варијантама овог модела текста, који може имати и другачије денотате (најчешће 'звон', 'брав') паремиолошка формула *крештилица крешти* лоцира се и на *поповој лијесци* (Карацић 1897: 350), или на *букову листу* (Ћуковић 1890: 214), на *моравој вишњи* (Обрадовић 1895: 6). Значење овог последњег фитонима (а на основу места у структури текста загонетке и њених варијаната, могло би се претпоставити да је у питању фитоним), требало би тражити у фитонимима *биж* 'грашак', *весак* 'имела' или *виш* 'врста траве' (уп. Огледна свеска 1998 s.vv.).

У руским загонеткама посуда са течношћу се означава као море које стоји на пет 'стубова': *море на пјати столбах* (Садовников 1959: 86).

2.3. Дендроморфност руке: пањ и грана

Осим са роговима, неки делови стабла дрвета по својој морфологији лако се асоцирају са руком, пањ из кога излазе гране уобичајена је слика шаке са прстима (варијанте ове загонетке в. Sikimić 1996: 157):

На дну пањато, на врху гранато. 'рука и прсти' (Карацић 1900: 15)

На дну пањато, на среди шапато, на врху гранато. 'корен шаке, шака и прсти' (Мијатовић 1908: 2)

Доле пањато, а горе грањато. 'рука' (Мијатовић 1908: 1)

Универзална паремиолошка замена за прсте на руци – број пет – постоји и у овом „дендролошком” моделу загонетке који изједначава морфологију дрвета са морфологијом шаке, било да се број пет односи на број прстију једне руке, било тако што се сабирају прсти обе руке (10), или се њима додају и прсти на ногама (20):

Из једнога пања пет шибљика у једно вријеме избиле, заједно све расле, па једна другу никад не стигле. 'прсти' (Новаковић 1877: 178)

Десет их бијаше, око пања играше. 'прсти' (Новаковић 1877: 178)

Дваест пањића; на сваком пањићу тањирић. 'мисли се прсти и на њима нокти' (Новаковић 1877: 178)

Још један аргумент за паремиолошку дендроморфност 'руке' представља следећа загонетка: Једна воћка су пет грана, а без лишћа. 'рука с прстима' (Петровић 1896: 278).

2.4. Шума

У анализи дендролошког кôда следи група загонетака која усправно човечије тело, тело у вертикалном положају, слика као географски пејзаж у оквиру кога шума или трава представљају 'косу'. Универзално поређење косе и дрвета/траве Арчер Тејлор сматра за „прилично банално”, будући да се оно јавља у различитим облицима и контекстима и често развија кроз мотив лова на вашке (Taylor 1951: 423). Коса се уобичајено кодира у оквиру пејзажа чији један део представљају шума или ливада. Вертикални положај човековог тела загонетке описују из два смера, као успињање уз дрво на којем се налазе различите птице (смер одоздо на горе), односно силазном путањом, у смеру одозго на доле. У неким варијантама не помињу се вашке као део косе, али се 'коса' и даље редовно кодира као 'шума'. Постојање вашију као животиња које живе у 'шуми' (у јужнословенским варијантама – 'свиње') индиректно потврђује два елемента некадашње традицијске културе: свиње су пуштане по шумама да се саме хране жиром, а људска хигијена је подразумевала вашљивост.

Вертикални положај човековог тела маркиран је мотивом успињања уз дрво јелу на којој се налазе различите птице (смер одоздо ка горе), а усправно људско тело представљено је стаблом дрвета:

Ја одох у горицу, нађох витку јелицу, па се успех на граници: нађох тиће пипавчиће; па се успех мало више: нађох птиће мирлушавчиће; па се попех јоште више: нађох птиће гледавиће. 'пуке, нос, очи' (Hirtz 1938: 121, s.v. *gledavčić*, iz splitskog Pučkog lista)

У пејзажу главе 'коса' се обавезно кодира као 'шума', али остали делови главе кодирани су као ојконими, прецизније – паремиолошки псеудоојконими, изведени у складу са уобичајеном јужнословенском праксом – од презимена, а презимена су, са своје стране, изведена од функција или назива одговарајућих делова тела:

Брадавчићи, зијавчићи, слинавчићи, огледавићи, *дубрава*, по дубрави, свиња свињу пасе. 'брада, уста, нос, очи, коса' (Катурић 1894: 75)

Брадавчићи, уставчићи, шмркњачићи, погледачићи, више погледачића пољанац, више пољанца *шумарац*, у шумарцу крмчићи пасу. 'глава, дијелови главе и уши = вашке' (Обрадовић 1895: 7)

Зијевачићи, мрљавчићи, гледавићи; бијела влака, *црна дубрава*; по њој крмад пасу. 'глава' (Новаковић 1877: 101)

Дихикали, пухукали, гледали, више гледе бијела влака; више влаке *густа дубрава*, ће се крљчићи легу. 'уста, нос, очи, чело, коса, ваши' (Петровић 1896: 278)

'Коса' се и у варијантама загонетеке без вашију кодира као: *густа дубрава* (Новаковић 1877: XIX), *густа шума* (Spahić 1900: 68), *црна гора* (Обрадовић 1895: 9), *горица* (Обрадовић 1895: 4). Односно 'коса' и 'вашке' се кодирају са: *сјенокоша* и *ждребад* (Милеуснић s.a. 19).

У варијантама ове загонетке које пејзаж описију низањем одозго ка доле нема вашију како интегралног дела косе, али 'коса' и даље редовно кодира као 'шума': *шум шум шумица* (Милеуснић s.a. 119); *честа шумица* (ВЛЈ 1899: 88), *честа шумица* (Новаковић 1877: 99); *честа гора честана* (Новаковић 1877: 100), *честана* (Бован 1980: 133), *честава* (Жуњић 1897: 2); *црна гора* (Новаковић 1877: 99); *гора, гора, гора* (Новаковић 1877: 99); *гора густица* (Караџић 1897: 365); *шума* (Новаковић 1877: 100); *гора горана* (Pavićević 1937: 40); *гора* (Новаковић 1877: 100) итд. Тако и у бугарским и македонским примерима описивања људског тела као пејзажа одозго на доле опис почиње 'косом': *честа горица* (Стойкова 1970: 298); *гъста ми гъста горичка* (Стойкова 1970: 297); *честа гора* (Шапкарев 1926: 181) итд.⁹

9 Уп и: Sikimić 1996: 36–51 за словенске и друге паралеле ове загонетке. Руски примери људског тела као географског пејзажа који се ниже узлазном линијом 'косу' описују као 'шуму': *дремучий лес* (Митрофанова 1968: 53).

Исти текст се у јужнословенском фолклору може наћи и у другим малим жанровима, а користи се за забављање деце:

Густа шума, рамно поље, две тополе, два окала, шмркало 'коса, чело, обрве, очи, нос' (Чемерикић, збирка речи за РСАНУ, одредница *бус*, уз ауторски коментар: за забаву у разоноду деце која већ доста говоре; при том, старије чељаде, на чијем је крилу дете, руком показује делове главе).

Судећи према постојећој грађи, исти овај текст може припадати и аутономном дечијем фолклору, као што то показује следећи запис из Берова у Македонији (уз изговарање овог текста деца додирују једно другом одговарајуће делове тела):

Челото јама, очите вирче, носот шмрљо, устата прибирачче, грлото спушталче. (Хаџи Пецова 1964: 53)

Из села Прекодолце код Владичиног Хана постоји још један савремени запис дечије песмице у коме се делови главе нижу одозго према доле у форми географског пејзажа, а коса се кодира као *густа гора* (Џакић 1997: 250). Драгољуб Златковић у својој збирци дечијег фолклора из Пиротског краја има примере за оба правца низања делова тела. За текст у којем се делови тела нижу узлазном линијом постоји пет варијаната. Варијанте текста у којим се делови тела нижу силазном линијом редовно почињу именовањем 'косе' са *густа шума*, а 'обрве' и 'очи' се описују постојањем парних елемената у простору: *две тополе, два извора/два кладенца*.¹⁰

Слично загонци за делове људског тела и варијанте загонетке за 'чешаљ' креирају слику пастира који чува домаће животиње – свиње или козе (= 'ваши') у шуми или је именован неки други географски апелатив. 'Коса' се и у варијантама овог модела загонетке кодира као *пуста шумица* (Костић 1930: 134), *густа шума* (Обрадовић 1896: 119), *гора* (Вукановић 1970: 88), *честа планина* (Дебељковић 1897: 4), *присоје* (Карацић 1900: 15), *брдо* (Мијатовић 1913: 45). Географски ареал наведених варијаната је углавном централна и источна Србија, а постоје и бугарске варијанте:

Дејан тера ситне козице кроз *ситне горице*. 'чешаљ' (Костадиновић 1980: 37)

Западне јужнословенске варијанте загонетке о чешљу и вашкама грађене су на опозицији 'мртво' / 'живо' ('чешаљ' / 'вашке'), али су такође лоциране у шумски пејзаж, нпр.:

Мртав жива из *горе* потеже. 'чешаљ чести' (Bogdan-Bijelić 1924: 187, Cavtat)

¹⁰ Текст је забележен у шест варијаната (в. Златковић 2003: 37–39). Исти текст аутор овог прилога забележио је у источној Босни, а постоје и потврде са крајњег запада јужнословенске територије, нпр. у Самобору (Lang 1913: 242).

Мртав жива низ *чечарје* вуче. ‘чешаљ’ (Познановић 1988: 191, Ужице)

И, аналогно перцепцији ‘косе’ као ‘шуме’, ‘влас косе’ се кодира као стабло дрвета. Постоје варијанте ове загонетке, на пример, у Новаковићевој збирци ‘длака (из косе или браде)’ замењује се са *прут*, *супружина*, *дрво*, *буква*, *храст*, *лужњака*. У складу са логиком традиционалне загонетке, подразумева се аномалија стабла будући да му недостаје ‘корен’, односно: *корен/пањ/крај* (Новаковић 1877: 44–45):

Одох у гору, одсекох букву; тражих јој корен, наћи не могох. (Новаковић 1877: 45)

3. На врх дрвета

На нивоу паремиолошких формула овај прилог се бави врхом дрвета као простором и лоцирањем на њему (*на врх дрвета*). Дендроним је у овом случају обично *драча*, *јела*, *бор* или *(х)раст*.¹¹

Варијанте загонетке са овом формулом које на лексичком нивоу садрже дендроним *драча* стоје у директној вези са брзалицама.¹² Дендроним *драча* употребљен је, захваљајући својом фонетском облику, само за потребе језичке игре:

Сједи врана *наврх драче*, носи маче на кркаче. ‘жаба’ (Врчевић 1857; Новаковић 1877: 50)

Цичи врана *на врх драче*, скројићу јој црне гаће, да не цичи на врх драче. ‘пињата или котлуша’ (Поповић 1892: 141)

Црн вран граче *наврх драче*, скројите му црне гаће, да не граче наврх драче. ‘грозд’ (Новаковић 1877: 36)

Друга група загонетака описује ситуацију у којој *млин/воденица* меље на врх неког дрвета, а доследно је у питању дендроним *јела*. У овом случају у питању је паремиолошка формула будући да се логика загонетке решава тек у другом делу текста. У варијантама које се решавају као ‘црв у дрвету’ – дрво, као локус остаје нетрансформисано, што може указивати на окационалну одгонетку, а тако је и у варијанти са одгонетком ‘гнездо и змија’. Замена денотата *шарено вижле*, дакле, може се везати и за птицу ‘детлић’ (једини пример овог денотата у збирци Стојана Новаковића) и за ‘змију’.¹³ За друге две варијанте, са одгонеткама ‘витао’ и ‘говор’, може се претпоставити да су ближе првобитној/ оригиналној одгонечи будући да се заснивају на метафори произвођења звука на неком (високом) месту:

11 У погледу структуре формуле, слично овоме је и лоцирање *на дну мора/поља*, уп. Сикимић 2011.

12 О могућој вези неких загонетака и брзалица в. у Sikimić 1996: 22–23; Сикимић-Оташевић 2000.

13 О денотату ‘змија’ у јужнословенском фолклору уп.: Сикимић 2012а. Несагласност различитих денотата за овај модел загонетке уочава и Стојан Новаковић будући да наведена загонетка још у Вуковој првој збирци из 1821. године има два различита решења (уп. Новаковић 1877: 42; Караџић 1821: 36).

На вр јеле млин меље. 'црв у дрвету' (Бањац 1894: 600)

Млин меље *наврх јеле*, шарено се вижле пење, да и оно меље. 'детлић и црв' (Новаковић 1877: 43)

Mlin melje *navrh jele*, šareno se pašče penje, da i ono sebi melje. 'gnijezo i zmija' (Zovko 1930: 151)

Млин меље *наврх јеле*; лисица га репом врти. 'витао' (Новаковић 1877: 20)

Воденица меље *на вр на јелу*, а лисица га сас опашку мете. 'говор – језик' (Јовановић 1988: 35)

Ако се иста логика закључивања примени и на следеће варијанте истог текста загонетке са различитим денотатима, али и различитим дендронимима на којима се лицира 'солило' (*бор, јела, дуб*), може се претпоставити да је одгонетка 'гнездо' секундарна будући да би у том случају 'дрво' (дендроним бор) као локус за 'гнездо' остало нетрансформисано. Са друге стране, очигледно је да за одгонетање није релевантно који ће дендроним бити употребљен:

Наврх бора солило. 'гнездо' (Новаковић 1877: 30)

Наврх бора солина. // *Наврх јеле* солило. 'ћела' (Новаковић 1877: 227)

Navrh bora solilo. 'vijenac (korona) u fratra' (Zovko 1930: 156)

На дубу лежи солило. 'садно на коњу' (Новаковић 1877: 197)

Још један пример за исту могућност закључивања пружају варијанте загонетке у којој се формула *наврх* односи на дендроним *храст*. Одгонетка 'кестен', због једноставности у поступку одгонетања (нетрансформисано 'дрво') мање је вероватна од одгонетке 'коса' у којој би се *храст* уклапао у паремиолошки очекивани низ замене 'дрво' = 'човек'.

Наврх храста шака шаша, а у шашу нешто глатко и у глатку нешто слатко. 'кестен' (Новаковић 1877: 88)

Шака шаша *на врх раста*. 'коса' (Хрваћанин 1869: 191)

Лоцирање *наврх* неког објекта у простору, а најчешће географског апелатива, може се сматрати паремиолошком формулом јужнословенског фолклора, уп. нпр. *наврх пласта* (Новаковић 1877: 98), *наврх брда* (Новаковић 1877: 102, 106), *наврх сјенокоса* (Новаковић 1877: 64) и тако даље.¹⁴

14 Формула смештања актера *на врх* неког географског апелатива или ојконима (*наврх* града) карактеристична је и за загонетку о 'кокошки на јајима' (уп. Sikimić 1996 и 1993): Сједи вуга *наврх Брибира* (Новаковић 1877: 87), *Sidi vila na verh dila* (Ilić Oriovčanin 1846: 230), Сједи таја *navrh* гаја (Biljan 1911: 150), Сиди сиња *на вр биња* (Обрадовић 1895: 10), Сједи бака у *врх буцака* (Милеуснић 1901: 106).

Завршна разматрања

На основу анализираниог копруса јужнословенских традиционалних загонетака, већим делом заснованог на збирци Стојана Новаковића (1877), може се закључити да је врста дрвета (дендроним) у тексту загонетке произвољна, ако се и појави неки дендроним он обично стоји у директној вези са неком фолклорном формулом. Конкретно именовани дендроним може се заменити било којим другим а да се не наруши логика загонетке. Фолклорни, прецизније – јужнословенски паремиолошки дендроними – *бор*, *хрст*, *јела* скоро у свим примерима су међусобно замењиви осим у случају када су чврсто уклопљени у фолклорну формулу. Увек је у овој функцији у питању дивље, никада питомо, родно дрво. Са друге стране, управо због објективно малих дистинктивних разлика између разних врста дивљег дрвећа, дендроними се изузетно ретко јављају као денотати у јужнословенским загонетакама. Мали изузетак представља 'драча', дрво које бode, па је на основу те одлике могло да буде предмет традиционалног (и књижевног) загонетања.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1996: Т. А. Агапкина, Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина, *Кодови словенских култура* 1: Београд: 7–22.
- Бањац 1894: С. Бањац, Загонетке (из Босанске Крајине), *Просвјета* II, Цетиње, 600.
- Бован 1980: В. Бован, *Народна књижевност Срба на Косову. Народне загонетке*, Приштина.
- ВЛЈ 1899: ВЛЈ, Народне загонетке, *Луча*, 88.
- Вукановић 1970: Т. Вукановић, *Српске народне загонетке*, Врање: Народни музеј; Раднички универзитет.
- Вукосавовић 1893: М. Вукосавовић, Загонетке (из Херцеговине), *Просвјета* I, Цетиње: 252.
- Дебелковић 1897: Д. Дебелковић, Загонетке, *Етнографска збирка* 10/6, Београд: Архив САНУ.
- Делњанин 1991: Д. Делњанин, Загонетке из села Туларе код Ниша, *Расковник* XIV/51–52: 15–16.
- Драгићевић-Пипер-Стефановић 2011: Р. Драгићевић, П. Пипер, М. Стефановић, *Обратни асоцијативни речник српског језика*, Београд: Службени гласник.
- Жуњић 1897: В. Жуњић, Народне загонетке, *Етнографска збирка* 17/3, Београд: Архив САНУ.
- Златковић 2003: Д. Златковић, *Дечији фолклор у Пиротском крају*, Софија: ДИОС.
- Јовановић 1899: В. Ј. Јовановић, *Народне загонетке*, Луча
- Катурић 1894: В. М. Катурић, Српске народне загонетке, *Босанска вила*, Сарајево, 75.
- Карацић 1821: В. Стефановић Карацић, *Народне српске приповијетке*, У Бечу.
- Карацић 1897: В. Стефановић Карацић, Српске народне приповијетке и загонетке, Београд: Штампарија Краљевине Србије.
- Карацић 1900: Народне загонетке, *Карацић* II/1, Алексинац, 15.
- Кожељац 1989: Љ. Рајковић Кожељац, *Тимочке пословице, изреке и загонетке*, Ниш: Просвета.

- Кордунаш 1896: М. Б. Кордунаш, Српске народне загонетке из Горње Крајине, *Босанска вила*: 133–134, 146–147.
- Костадиновић 1980: Р. Костадиновић, Загонетке из Црнотравског краја, *Расковник* VII/24, Београд: 37.
- Костић 1930: П. Костић, Пословице, загонетке и бројанице у Призрену, *Гласник Етнографског музеја* 5, Београд: 126–137.
- Марић 1894: С. Марић, Загонетке, *Етнографска збирка* 16/5, Београд: Архив САНУ.
- Мијатовић 1908: С. Мијатовић, Загонетке, *Етнографска збирка* 156/3, Београд: Архив САНУ.
- Мијатовић 1913: С. Мијатовић, Српске народне загонетке и питалице, *Етнографска збирка* 216, Београд: Архив САНУ.
- Милеуснић с.а.: С. Д. Милеуснић, Српске народне пјесме, загонетке, здравице и народне приче, *Етнографска збирка* 354/21, Београд: Архив САНУ.
- Милеуснић 1901: С. Д. Милеуснић, Српске народне загонетке, *Етнографска збирка* 74/11, Београд: Архив САНУ.
- Мирковић 1887: П. Марковић, Загонетке, *Архив САНУ*, Етнографска збирка 82.
- Митрофанова 1968: В. В. Митрофанова: *Русские народные загадки*, Ленинград: Наука.
- Мићевић 1952: Ј. Мићевић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* LXV, Београд: 1–441.
- Новаковић 1877: С. Новаковић, *Српске народне загонетке*, Београд и Панчево: Књижарница В. Валожића и Браће Јовановића.
- Обрадовић 1895: М. Обрадовић, Збирка српских народних загонетака из Босне, *Просветни гласник* XVI, Београд, Прилог 1–21.
- Обрадовић 1896: М. Обрадовић, Српске народне загонетке и загонетке питалице, *Етнографска збирка* 25/4, Београд: Архив САНУ.
- Огледна свеска 1998: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Петровић 1896: В. Петровић, Народне загонетке из околине Стоца, *Босанска вила*, Сарајево: 252.
- Познановић 1988: Р. Познановић, *Традиционално усмено народно стваралаштво у јужног краја*, Београд: САНУ.
- Поповић 1900: С. Д. Поповић, Српске народне загонетке с нешто питалица, *Етнографска збирка* 52/6, Београд: Архив САНУ.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* 1–19, А–петогласник, Београд: Институт за српски језик САНУ, 1959–2015.
- Садовников 1876: Д. Садовников, *Сборник загадок, вопросов, притч и задач*, Санкт Петербург: Типография Лебдева.
- СД 1996–2012: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь по общей редакции Н. И. Толстого*, 1–5, Москва: Международные отношения: 60–66; 67–70; 70–73; 73–86; 135–138.
- Сикимић 1996: Б. Сикимић, Еротске конотације фитонима у народним загонеткама, *Кодови словенских култура* 1, Биљке, Београд 1996: 57–72.
- Сикимић 2011: Б. Сикимић, Просторне релације у традиционалним загонеткама, у: М. Детелић, С. Самарџија (ур.), *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, Београд: Балканолошки институт САНУ: 591–613.
- Сикимић 2012: Б. Сикимић, Словенски модел текста загонетке: могућности реконструкције, у: Ј. Раденковић (ур.), *Заједничко у словенском фолклору*, Београд: Балканолошки институт САНУ: 271–290.
- Сикимић 2012а: Б. Сикимић, Змија у тексту загонетке, у: М. Детелић, Ј. Делић

- (ур.), *Гује и акрепи. Књижевност, култура* Београд: Балканолошки институт САНУ: 149–160.
- Сикимић 2013: Б. Сикимић, Како читати загонетке: еротски свет културних биљака, у: З. Карановић, Ј. Јокић, (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике*, Нови Сад: Филозофски факултет: 73–88.
- Сикимић-Оташевић 2000: Б. Сикимић, Ђ. Оташевић, Еротске народне брзалице, у: Д. Ајдачић (ур.), *Еротско у фолклору Словена*, Београд: Стубови културе: 262–286.
- Срећковић 1894: Ј. Ј. Срећковић, Српске народне загонетке, *Етнографска збирка* 1/4, Београд: Архив САНУ.
- Стойкова 1970: С. Стойкова, *Български народни гатанки*, София: Наука.
- Толстой 1995: Н. И. Толстой, Мужские и женские деревья и дни в славянских народных представлениях, *Язык и народная культура*, Москва: 333–340.
- Толстой 2003: Н. И. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик.
- Ћуковић 1890: В. М. Ћуковић, Српске народне загонетке, *Босанска вила*, Сарајево: 214–216.
- Хаџи Пецова 1964: М. Хаџи Пецова, Дечје игре у НР Македонији, *Рад VII Конгреса СУФЈ у Охриду 1960. године*, Охрид: 53–61.
- Хрваћанин 1869: М. Хрваћанин, Народне загонетке, *Матица*, 191.
- Цакић 1997: С. Цакић: *Хроника села Прекодља*, Београд: Одбор САНУ за проучавање села.
- Шапкарев 1926: К. А. Шапкарев, Гатанки от Македония, *Сборник за народни умотворения XXXVI*, Софија: 178–203.
- *
- Biljan 1911: М. Biljan, Zagonetke, *Zbornik za narodni život i običaje XVI/1*, Zagreb: 149–152.
- Bogdan-Bijelić 1924: P. Bogdan-Bijelić, Zagonetke, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXV*, Zagreb: 187–188.
- Grbić s.a: I. Grbić, Razna etnografska građa, *Етнографска збирка* 329/5, Београд: Архив САНУ.
- Hirtz 1938: М. Hirtz, *Rječnik narodnih zoologičnih naziva, Ptice*, Zagreb: JAZU.
- Ilić Oriovčanin 1846: L. Ilić Oriovčanin, *Narodni slavonski običaji*, Zagreb: kod Franje Suppana.
- Lang 1913: М. Lang, Samobor, narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XVIII/2*, Zagreb: 235–372.
- Nepoznati s.a.: *Етнографска збирка* 398/9, Београд: Архив САНУ.
- Pavićević 1937: М. Pavićević, *Narodno blago iz Crne Gore*, Beograd: Državna štamparija Kraljevine Jugoslavije.
- Sikimić 1996: В. Sikimić, *Етимологија и male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Spahić 1900: М. Spahić, Narodne zagonetke, *Behar I*, Sarajevo: 68.
- Šetka 1978: Ј. Šetka, Rukopisna zbirka zagonetaka, prilog proučavanju narodnog blaga, *Kačić X*, Split: 281–288.
- Taylor 1951: Taylor, Archer, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vrčević 1856: V. Vrčević, *Moralno-zabavne i šaljive-poučitelne srbske zagonetke s dotičnim na kraju tolkovanjem*, Zadar: Braća Batar.
- Zovko 1930: I. Zovko, *Zagonetke (Bosna i Hercegovina)*, ZNŽO XXVII: 151–157.

Смиљана Ж. Ђорђевић Белић
Институт за књижевност и уметност
Београд
smiljana78@yahoo.com

МОТИВ ГАШЕЊА ОГЊА ТРАВОМ И ВОДОМ У ЈЕДНОМ ТИПУ СРПСКИХ И ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ БАЈАЊА*

У раду је анализиран један сижејни тип бајања од кожных болести (А14/1.3 – према Кляус 1997). Реч је о релативно једноставној текстуалној структури коју је могуће рашчланити на две целине. У првој функционише мотив паљења одређеног објекта, а у наредној се појављује актер који запаљено гаси (травом и водом). У корпусу српских и хрватских басми мотив фреквентно функционише и у сложенијим текстуалним структурама (комбинујући се са формулама изгона болести и сл.), док је у размотреном бугарском материјалу самосталан. Потом се издваја биље које се у ритуалу користи и показује да магијски текст има тенденцију да спектар активираних биља донекле сведе на неименовану *зелену траву*. Ова тенденција оправдана је са становишта „економије текста”, а омогућена ширином утврђеног спектра значења које зелено растиње има у традицијској култури. У том се смислу симболика *зелене траве* види као кореспондентна амбивалентној представи о води, спајајући лустративну и функцију медијатора.

Кључне речи: ритуал, бајање, магијски текст, биље, зелена трава, ватра.

Подстицај за ову студију пружили су текстови забележени у теренским истраживањима. У том смислу се у прилогу најпре представља грађа добијена у разговору са саговорницом која је последњи носилац традиције бајања у српском селу Тамнич код Неготина,¹ а потоња анализа усмерена је на басму *од црвеног ветра*, уз посебан осврт на јужнословенске контекстуалне оквире и специфичности.

За саговорницу је бајање наслеђено магијско знање које се у њеној породици преносило по матрилинеарном принципу, а које ће, по свему

* Рад је настао као резултат пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* који финансира Министарство науке, просвете и технолошког развоја под бројем 178011

¹ Теренско истраживање традицијске културе у околини Неготина обављено је у јулу и августу 2006. године, а обухваћена су српска села Речка, Видровац, Карбулово и Тамнич и влашко село Уровица. Истраживачки тим су сачињавали етнолингвисти и лингвистички антрополози Биљана Сикимић, Анамарија Сореску-Маринковић и Светлана Ђирковић (Балканолошки институт САНУ), дијалектолог Ненад Радосављевић и аутор овог прилога.

судећи, и нестати са њом. Могуће је да је управо изгледна могућност нарушавања принципа трансмисије довело до детабуисања текста и његовог „отварања” према онима који у класичном смислу нису „позвани” да то знање поседују и сачувају. Саговорница је саопштила три басме које, како је сама истакла, представљају њено целокупно магијско знање. „Диктирање” је било погодно за фиксирање текста, али је, са друге стране, резултирало изостанком аутентичне ритмичко-интонационе интерпретације карактеристичне за бајање²:

С: То од уроци...

Скочи урок на учорицу...³

Чудно дете наградише...

На детету троје очи...

Једно уриче, друго одриче...

Треће му лек давају...

Ако буде мушка страна...

Биће, бале, ладно, да затворим ја тај прозор?

И: Не, не, није ми хладно.

С: Ако буде мушка страна,

Нек му пукну муда...

Ако жена, нек ју пукну очи...

Ако девојка, нек ју пукну сисе...

Прођте уроци... међу очију...

Ка девојка од седељке...

Невеста из цркве...

Као магла... преко три поља...

Ете, то је од уроци.⁴

2 Детаљнија анализа овог разговора у вези са темама које се тичу ауторецепције традиционалног лечења дата је у Ђорђевић 2008.

3 У транскрипцији текст саговорнице поштован је у највећој могућој мери. Овакав текст знатно се разликује од „класичног” начина представљања фолклорне грађе. Као синкретичка, хибридна форма (односно вид „митолошког текста”) (Левкиевская 2006), нуди слику бајања као специфичног вида колективног, традиционалног знања из индивидуалне визууре. Овај поступак уклапа се у захтеве савремене фолклористике чија теоријско-методолошка парадигма, између осталог, подразумева и укључивање слике културе из перспективе инсајдера у сваки вид теоријског разматрања и анализе. У сегментацији текста поштоване су дуге паузе у току диктирања. Интерпункција је накнадна интервенција.

4 Текст је карактеристичан за јужнословенску традицију бајања од урока са паром *урок / учорица*, опсценим мотивима, мотивом чуда, те, управо за овај тип бајања типичним мотивима пуцања делова тела, уз троструку поредбену конструкцију са очекиваним репертоаром реалија у финалној формули (уп. Раденковић 2001: 551–553; в. и Ђорђевић 2000).

И: Е сад ви то кад причате, је л причате овако споро, или?

С: Причаш, можеш и онако да, да се не чује, а можеш и гласно, ал иде у трипут понављаш то гласно.

И: И шта радите док то причате?

С: Узме се босиљак... и баје се са тем босиљком по челу...

И: Како? Овако? [показујем руком]

С: Тако, кажеш босиљком по челу... Или овако... Ухвати се рукав, па преко главе: – Кад дође на мој рукав... да изброји жице... тад, тад те урекли... До трипут се то понавља... Ете, то је. Треба ли још?

И: А онај босиљак што сте причали прво, шта после се ради са тај босиљак?

С: Закачиш детету за уво... и са њим преспава...

И: Је л то, у које доба дана?

С: Знаш како се каже... Кад се пали, тад се гаси, кад оболело, тад се баје...

[...]

И: А како се то дете урекне, то што сте рекли уроци?

С: Тако. Ако волиш неко дете, ако... теб ти гладне очи за њега, и... зато би требало кад видиш човеку дете да се сетиш... за уроци, да га не уречеш... А мен обично, ја много волим децу... и морам да се сетим, и морам да ухватим рукав и нада детињом главом да кажем: – Кад дођу на мој рукав да изброје жице, тад те урекли, кад дође на мој рукав да изброји жице, тад те урекли, до трипут...⁵ И после нема уроци... А то обично, бале, и кад се дете роди, ја причам свакоме, чим ујутру устајеш и дете ти се разбудило, одма преко главе тако: – Кад дође на мој рукав да изброји жице, тад те урекли, кад дође на мој рукав да изброји жице, тад те урекли, до трипут тако... После нема да пати дете уроци....

[1.2]

С: А ово што кажемо за виле... то се баје овако, ајде пиши...

Пође Богородица уз пут, низ пут [пауза, саговорница чека да завршим записивање]

Укоби ју болесник.

Шта, од чега, каже, болујеш? – пита га Богородица.

– Зашто жутиш, зашто цвилиш?

– Па Богородице, каже, Божја мајко,

Жутим, цвилим, од намети... напрати... од црне магије...

Богородица узме девет матике,

⁵ Вербална магијска формула са профилактичком функцијом, обликована као кондиционална конструкција са мотивом „немогућих задатака”, уз синхронизовани акциони код (кружење рукавом преко дететовог чела).

па болесника из гроба ископа,
сад како...
Стаде лако [*краћа пауза*] ка лако перо...
Стаде чисто [*краћа пауза*] ка чисто, ведро небо...
стаде благо ка мајкино млеко.

Пође уз пут, низ пут... болесник.
Укоби га Богородица, Божја мајка.
Упита га: – Зашто болеснику цвилиш? Зашто жутиш?
– Богородице, Божја мајко,
Жутим од чине, од црне магије.
Богородица узне девет лопата,
па болесника из гроба ископа,
а црне магије у гроб закопа.

Пође Богородица уз пут, низ пут.
Укоби болесника, па пита:
– Зашто жутиш, зашто цвилиш?
– Богородице, Божја мајко,
Жутим, цвилим [*краћа пауза*] од црне магије.
Богородица узме девет метала,
па болесника метлом очисти,
па отера преко девет гора [*краћа пауза*] и девет вода...
Стаде болесник
чист ка чисто сребро,
ведар ка ведро небо,
благ ка мајкино млеко.⁶

До трипут се то тако баје... до трипут... [*дуга пауза*]
И: А шта узмете још кад то бајете?

6 Полифункционални сиже на нивоу прагматике за бајање од одређене болести најчешће се везује иницијалном формулом о „историји” болести, прецизира се у болесниковом објашњавању Богородици од чега болује и сл. Сиже је веома фреквентан у источној Србији и везује се за бајања од различитих болести (нпр. Раденковић 1982: бр. 120, *од ветра*; бр. 132, *од ала*, бр. 137, *од бабица*); у тексту бајања се експлицитно излаже да је болесник белио платно на води коју су „виле забраниле” (Раденковић 1982: бр. 369, *од намере*). У овим текстовима неретко се јавља и мотив карактеристичан за бајања од „самовилског нагаза” у којима се демонска бића моле да опросте болеснику јер је из незнања ступио на њихов простор (нпр. Раденковић 1982: бр. 124, *од ветра*). Бугарски корпус који обухвата „савремене” записе (прикупљане последњих двадесетак година XX века) показује доследно везивање овог сижеа за бајање од „самовилског нагаза” (у источној варијанти) (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 269, за *врама*, Тодорова-Пиргова 2003: бр. 270, за *урама*, бр. 271, за *врама*, *потрошено*) и од *подљута* (када се у иницијалној позицији развија мотив болесниковог одласка у градину где се убоде на „змieni кости” и „орлови нокти”) (Тодорова-Пиргова 2003: 396, 397, 398, 400, 401, 403). Детаљну анализу овог текста в. у Ђорђевић 2008.

С: Узмем нож... и метлу... то је све... то је крај.
 И: И шта радите с тим ножем?
 С: Низ болесника... и метла, те чистим.
 И: Све време док причате, док бајете, или то...
 С: Да. Ножем низ болесника, и метлом, тако...
 И: А је л то обичан нож?
 С: Обичан брате... нож кој се у кухињи ради.
 И: А колко му пута пребајете да он оздрави?
 С: Трипут...

[1.3]

И: А како изгледа то црвени ветар?
 С: Поцрвени човек и сврби га, кожа га сврби, и они кад дођу код нас, обично то моја мајка бајала, и ја бајем, то се баје са перевином, ето ја сад за Преображење нисам ју на-, најњела... То се на Преображење најње та перевина, па са том перевином мача се у воду, и преко лица, преко ногу, преко руку, куд има то црвенило, то се тако, или у воду пребајеш, па он то маже после... сас ту воду...

Упали се житња јама,
 нема куј да ју угаси
 Ту дођоше три девојке...
 да угасе житњу јаму...
 зеленом травицом,
 студеном водицом...
 Стаде лако као лако перо...
 стаде чисто ка чисто сребро...
 стаде благо ка материно млеко...
 И то се до трипут баје... Нема више, то је та басма толка....

На структурном и мотивском плану бајање од црвеног ветра уклапа се у модел типа А14/1.3 (према Кляус 1997). Стабилност модела у традицији јужних Словена потврђује се и у дијахронији, будући да први записи потичу с краја XIX века, а о продуктивности сведоче рецентна теренска бележења (осим теренских записа аутора прилога и бугарске варијанте публиковане у Тодорова-Пиргова 2003). У српским и хрватским басмама мотив фреквентно функционише и у сложенијим текстуалним структурама (комбинујући се са формулама изгона болести и сл.), док је у размотреном бугарском материјалу самосталан.

Реч је о релативно једноставној текстуалној структури коју је могуће рашчланити на две целине. У првој функционише мотив паљења одређеног објекта (са факултативним додатком о немогућности његовог гашења). У наредном сегменту појављује се актер који запаљено гаси. Текст се обликује као нарација или дијалог.

Сиже се релативно доследно појављује у бајањима од кожних болести – *од црвеног ветра* (Раденковић 1982: бр. 101); *од црвенке* (болест слична црвеном ветру) (Раденковић 1982: бр. 467); *од пљуске* (врста плика или чира) (Раденковић 1982: бр. 283); *от перецецъ* (болест коже праћена црвенилом и појавом пликова) (Стойков 1890: 143), *слузокоже устију и крајника (од устију)* (Раденковић 1982: бр. 447); *загалки (пѣпчици) по устата на дечица* (ситни бели пликови који, према веровању, настају уколико мајка додирне дете рукама са којих није скинула тесто од мешања хлеба) (Атанасов 1892: 144); *от шапъ* (Стойков 1890: 143); *од крајника* (Раденковић 1982: бр. 394), односно од инфекција очију (*за метѧлка*) (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 297, бр. 298); *за ѹчобол* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 321); *од окобоље* (Раденковић 1982). Мотив је потврђен и у једном бајању *отъ живѣ огънъ* (Илчева 1891: 99), док је везивање за бајања *од подљута* (за *подљота*) (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 405, 406), присутно у рецентним записима, релативно неочекивано (јер је реч о другом типу проблема чији је првобитни узрок механичка, спољашња повреда), али се може објаснити чињеницом да се ради о тегоби која је у вези са кожом (ране које не зацељују, неретко инфициране). Визуелна симптоматика вероватно је утицала на везивање оваквог текста за бајање од *крупѣ* („кад се човек (а обично дете) преједе и добије пролив, а по жилама му изађу зрна”) (Раденковић 1982: 406).

Овај модел карактеристичан за јужнословенску традицију, док у источнословенском корпусу у потпуности изостаје, уз опстанак извесних паралела. Према истраживањима Т. Агапкине у источнословенском материјалу тема очишћења водом региструје се као једна од доминантних у бајањима од кожних болести, а ауторка указује и на значајну улогу ватре и мотива паљења / спаљивања у неким од текстова (Агапкина 2010: 404, 436–438).

Објекат паљења означен је као:

1) град: *Запѧли сѧ кѧстен градѧ* (Атанасов 1892: 144); *Упали се Цариград* (Раденковић 1982: бр. 307); *Запали се Цариград* (Раденковић 1982: бр. 467); *Запали се бели Београд* (Раденковић 1982: бр. 241), *од окобоље*; *Запали се Цѧри-град* (Стойков 1890: 143);

2) сарај / црква / порта / врата са атрибутом *царев* (*Запѧлиа са цѧрови сарѧѧ*) (Илчева 1891, стр. 99); *Запалили се цѧреви сарѧѧви* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 297); *Запали се цѧро сарѧй* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 389); *Запали се цѧрево сарѧю*; *Запали се цѧрево сарѧю* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 405); *Запали се цѧрева цѧрква* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 298); *Запали се цѧрева цѧрква* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 299); *Запалили се цѧрјови двори, / и цѧрјови порти* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 321), *Запалила се сѧрајѧвска врата* (Раденковић 1982: бр. 447), са модификацијом у примеру из околине Сврљига: *Запали се цѧрев сѧрајлија* (Раденковић 1982: бр. 101);

3) реферирањем на вантекстовну „реалност” (некада уз комбиновање са претходно наведеним моделима): *Запали се град Совија / и бурунтија*,

и пашин сарај, / и пашине коњуше, и на (Виду) гуша (Раденковић 1982: бр. 394); *Запалила се (Владина) фуруна* (Раденковић 1982: бр. 283).

Појава *житње јаме* (у теренском запису), објекта за сладиштење зрнасте хране, могла би се довести у везу са симптоматиком и симболиком мноштва, карактеристичним за бајања од кожних болести.

Примери у којима мотив паљења изостаје препознају се као сижејно редуковани (па сходно томе њихово регистровање уз наведени модел изостаје у Кляус 1997), уклапајући се у парадигму и функционално:

„Перештец се сили, Фоца (името на баячката) го гаси саже зелена тревница, саже студена водица (*от перешец*)” (Стойков 1890: 143).

И ја одломи један лис од врбу, лис један, и од траву, трава ту има од вадицу. Три травке оне откинеш, то она листића, и сам низ, утопи у воду, ону [...] И утопи у воду, и кроз уста: – Зађе сунце низ гору, устобољ оде низ воду. Угаси га зелена вра-, врбица, зелена травица и студена водица. – И оп, пустиш оно низ воду. Па опет: – Зађи сунце за гору, устобољ оде низ воду. Угаси га зелена травица, зелена врбица и студена водица. – И опет.

(*од уста*, теренски запис аутора, Деоница код Јагодине, 2008).

И. Тодорова-Пиргова (2003: 69) мотив паљења и гашења тумачи као симболичку пројекцију реалних збивања (разбољевање и оздрављење). Мотив града, односно цркве је, према њеном тумачењу, заснован на архаичним представама о телу као „кући душе”, надопуњен хришћанском интерпретацијом цркве као тела Христовог. Будући да се примарно ради о култном месту или симболу центра моћи у оквиру концептуализације социјалног простора, представу је могуће интерпретирати и као један од начина формирања слике „сакралног центра” (Агапкина 2010: 33–87).

На актерској позицији могу се, осим (некада и конкретно именованог) носиоца ритуалне праксе, наћи и „чудесни помоћници” који долазе из неконкретизованог „оностраног” простора.

Етнографски и фолклористички извори који пружају увид и у ритуалне радње које текст прате нуде релативно једноставну схему ритуала: биље се потапа у текућу или воду у суду (у једном случају прецизира се да је реч о кориту из ког кокошке пију воду), листом се прелази преко оболелог места уз изговарање магијског текста (или се дува у очи болеснику), биље се баца у воду или преко рамена болесника, а остатак воде се излива на место где се не газе, реку, или се даје оболелом како би испирао проблематично место.

Спектар биља које се у ритуалу користи није посебно широк. Уколико се уопште прецизира о каквом је растињу реч, помиње се најчешће *оштрик* / *оштрика* / *острик* (сагех агепагіа), *пиревина* (агроругон геренс), *босиљак* (некад уз напомену да се користи зими, кад одговарајућег свежег биља нема,

у складу са ширином спектра функција које се за ову биљку везују) (Усачёва 2008: 225–234; Карановић 2013). Уз траву се паралелно може користити и лишће (или, уколико га нема, пруће) врбе (Стойков 1890: 143; теренски запис [4]), односно, љуска скуваног боба (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 389). Магијска својства биља додатно се активирају представама о неопходности брања у календарски прецизираном времену (*То се на Преображење најжње та перевина* – [3]), на специфичном месту (поред плота, где се не газе или поред текуће воде над којом се баје), односно, захтевом за „нначетошћу” воде, активираним и у тексту бајања:

Че угасимо
 Със зеленà трѣва непрепасàна,
 Със студенà вода ненаписана.
 (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 385)

Чим га баја,
 Чим га обаја?
 Чим га драми,
 Чим га удрами?
 Студеном водицом,
 Из плота травицом,
 И њеном душицом.
 На со,
 на леб,
 на траву некошену,
 на воду непијену.
 (Раденковић 1982: бр. 283)

Са друге стране, магијски текст има тенденцију да спектар активираних биља донекле сведе на неименовану *зелену траву*. Уз увођење врбе, у једном примеру (Илчева 1891: 99) помиње се просо које се у самом ритуалу не користи, али његова употреба јесте карактеристична за бајања за отклањање истих кожних болести које се манифестују појавом ситних белих пликова, а који изгледом асоцирају на зрна проса (исти принцип за овај тип бајања везује боб / пасуљ) (уп. Плотникова 2001: 31). Ипак, ритуал у ком се користи просо релативно доследно је везан за другачији модел текста у којем се активира паралелизам у мотиву растурања / просипања (болест се растура као просута зрна).

Увођење другачијих предмета и средстава у текст, карактеристично за рецентне записе, обично је праћено и другачијим предметним кодом самог ритуала, нпр.:

Запали се царева църква,
 та тли, та гори.
 Отдоле идат три-девет мѝми.

Носат три-девет тѣрнокопе.
 Носат три-девет мѣтлио.
 Носат три-девет лопати.
 Да изкопат царева цѣрква.
 Да изринат царева цѣрква.
 Да изметѣт царева цѣрква.
 Да угасят царева цѣрква.

Реч је о контаминацији са другим типовима бајања где се ови предмети (метла, мотика, лопата и сл.) јављају у функцији „истеривања” демона болести у „дивљи простор” (које може бити формулисано као претња, актуелна или већ реализована радња). Пример „прелазног ступња” пружа бугарско бајање *од метѣлке* у коме се врх метле и вода користе у самом ритуалу, те се здружени јављају и у тексту бајања: *С тѣрнокоп да откопа,/ с мотика да отрине,/ с лопата да отфѣрли,/ с метла да отметѣ;/ сѣс студена водица да порѣси,/ да порѣси, да угаси* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 299).

Мотив гашења травом и водом јавља се и у комбинацији са мотивом печења хлеба / колача у једном моделу бугарских бајања *од русе*⁷ (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 383, 385, 387, 388), при чему поједини текстови јасно указују на контаминацију два типа:

Запали се царо сарай.
 Никой го не можа угаси.
 Само че угаси св. маѣя Богородица.
 Че умеси Богу пеши колѣч
 И че дойде да угаси цѣро сарай.
 (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 389)

Ритуалне радње подударне су онима које се везују за претходно описани модел, а спој зелена трава / травица – студена вода / водица региструје се у оба као стабилан.

Подаци које грађа нуди указују и на особито инсистирање на зеленом растињу: „Сега вима вода в паница, топва никаква зелена трева (коквата и да е, но да е зелена; може и да е коприва)...” (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 383). Зеленило биља у литератури је у више наврата интерпретирано као реално својство које симболизује виталност, продуктивну снагу и сл. (Усачѣва 2008: 146). Спектар функција које зелено растиње има у традицијској култури изузетно је широк, а везано је за различите облике ритуалне праксе (од календарских и ритуала у вези са животним циклусом, до љубавне и магије за лечење) (уп. Виноградова-Усачѣва 1999: 310–312).

⁷ Мотив припреме колача (обредног хлеба) могао би се довести у везу са специфичним статусом демона болести, будући да се за ово обољење верује да је последица кршења табуа у току русалне недеље.

Ипак, контекст у којем се атрибут *зелен* стабилно везује за именицу *трава* могао би указивати и на медијаторску функцију овако маркираног растиња (на нивоу онострано / онострано).⁸ У текстовима бајања *зелена трава* фигурира и као један од атрибута представе о „добром месту” на које се болест шаље, која се неретко формира као опозит онемо што је „овде” нечисто: *Туј је трновито, / туј је глоговито, / туј је посрано, / туј је попишано [...]* *Тамо доле има лада нележана, / тамо доле има трава не пашена, / тамо доле има вода непијена, / тамо да спаваш на меки душеци, / и да се покриваш са свилени покривачи, / тамо да идеш, / овде ти није место!* (Раденковић 1982); *Червенке, стани зелена, / Отиди в гора зелена, / Там има трева зелена, / Вода студена и хубав, чист въздух* (Тодорова-Пиргова 2003: 543; уп. и Раденковић 1982: 109, 286, 188, 412; Тодорова-Пиргова 2003, 201, 202, 314, 410, 543).⁹ У овом контексту трава означава и место за одмор и храњење / испашу, посредно указујући на зооморфизацију болести. Слика зелене траве знатно је ређа у претњама кроз које се концептуализује простор у који се болест изгони (Раденковић 1982: бр. 373). Уколико се болест шаље у траву, такав простор другачији је од оног који се остварује кроз развијене слике „дивљег места” (у којем се, између осталог, појављује *зелена гора / дубрава*,¹⁰ аналогна *пустој, каменој, чарној...*), а разлике леже у његовој децентрализованости, аморфности, извесној распршености и неодређености: *Са српом ћу да те исечем, / с огњем ћу да те изгорим, / с водом ћу да те удавим, / па ћу те распратим, / по бистре воде, / и зелене траве* (Раденковић 1982: бр. 135); *Urok sjedi na pragu, uročica pod pragom. Urok skoči, uročicu sprči, bjež' uročice u zelenu travu a bolesnik na noge!* (Filipović-Fabijanić 1968: 65), па је сличан онемо који фигурира у формулама растурања болести. У текстовима који се формирају набрајањем делова тела из којих се гони болест обележава се „трајекторија” у којој је трава својеврсна медијална тачка, на размеђи „свог” и „туђег”:

Из мозга у кости,
Из кости у месо,
Из меса на кожу,
Из коже на длаку,
Из длаке на траву,
Из траве у ону злу кућу,
Ће во не буче...
(Раденковић 1982: бр. 346)

Везаност траве за „туђи” простор потврђује и дечји фолклор. Један од

⁸ Везаност зеленог биља за „туђи” простор регистрована је у анализи руских бајања у Гуљтјева 2001: 100.

⁹ У истом се контексту помиње и *зелена ливада* (Раденковић 1982: бр. 121, 128), али и *зелена гора* (Раденковић 1982: бр. 71; Тодорова-Пиргова 2003: 46, 410, 466, 543).

¹⁰ О простору изгона болести в. Раденковић 1996, Мороз 1995: 83–85.

локуса у претњама пужу у дејим песмицама је и *зелена трава*, нпр. *Пусти, пуже, рогове на бабине долове, ако нећеш пужити ја ћу тебе убити секиром по глави у зеленој трави* (Станојевић 1996: 659), при чему у једној редукованој македонској варијанти изостаје претња, уз успостављање везе траве и воде (*Пусти бојчо рогове, на зелена трева, на студена вода*) (Мицов 1987: 593).

Веза *зелене траве* и *црне земље* активира се у епском тексту. Формулом *саврх главе до зелене траве* означава се људска мера, на *зелену траву* пада мртав или рањени јунак. Формула *с црном га је земљом саставио, с црном земљом и зеленом травом* функционише као метафора смрти (Караџић 1974: бр. 35), при чему су посебно занимљиви случајеви у којима формула опстаје у споју са представом о свадби (женидби) у хипотетички обликованим конструкцијама: *Јал' се јунак оженили неће, / веће земљом и зеленом травом* (Караџић 1900: бр. 19); *Ми ћемо се иженили амо, / на Орлову на пољу зелену / црном земљом и зеленом травом* (Herman 1976 I: бр. 2; уп. и Караџић 1974: бр. 50; Herman 1976 I: бр. 6; Herman 1976 II: бр. 63, Herman 1966: бр. 3, Herman 1966: бр. 4).¹¹

Као део финалних формула, у којима се хипотетичка слика жељеног здравственог стања призива активирањем паралелизама, у јужнословенским бајањима *зелена трава* фигурира искључиво у оквиру поређења типа *но да засти ко вакло ягне / при зелену травицу, / при студену водицу* (Тодорова-Пиргова 2003: бр. 529, уп. и 526, 527, 528, 529; Раденковић 1982: бр. 92, 185, 190, 186, 202, 428, 306).

Текст бајања пружа симболичку слику реалног збивања, маркирајући његове различите етапе – разбољевање, магијско лечење, оздрављење (Адоньева 2005: 400; Тодорова-Пиргова 2003: 68). Визуелне представе активираних кроз магијски текст су кондензованије од пратећих ритуалних радњи. Отуда је тенденција свођења биља на *зелену траву* оправдана са становишта „економије текста”, а омогућена ширином утврђеног спектра значења које зелено растине има у традицијској култури. У том се смислу симболика *зелене траве* види као кореспондентна амбивалентној представи о води, спајајући лустративну и функцију медијатора.

ЛИТЕРАТУРА

- Адоньева 2005: С. Б. Адоньева, Конвенции магико-ритуальных актов, у: *Заговорный текст. Генезис и структура*, Москва: Издательство „Индрик”: 385–400.
 Агапкина 2010: Т. А. Агапкина, *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Издательство „Индрик”.

¹¹ Подударна представа регистрована је и у кашупској фразеологији: *Oženic sq z murava* – ‘умрети’ (Виноградова–Усачева 1999: 311), а ауторке указују на везу зеленог растине и демонских бића (када је о јужнословенском контексту реч, посебно оних типа ‘виле’); уп. и Усачева 2001: 148–149.

- Атанасов 1892: П. Атанасов, Баяния, врачування и лекувания. Отъ Добричко, *СБНУ*, VII: 141–144.
- Виноградова–Усачёва 1999: Лю. Н. Виноградова, В. В. Усачёва, Зелен, у: *Славянские древности. Энциклопедический словарь*. Том II. Москва: Российская Академия наук. Институт славяноведения: 308–312.
- Гультьева 2001: Н. В. Гультьева, Цветовые прилагательные в русских заговорных клише, *Кодови словенских култура* 6. Боје. Београд: Clío: 87–105.
- Ђорђевић 2008: С. Ђорђевић, Магијски текст бајања: између вербалног табуа и фолклоризма, у: Н. Љубинковић, С. Самарџија (ур.), *Српско усмено стваралаштво*, Београд: Институт за књижевност и уметност: 389–429.
- Ђорђевић 2000: Т. Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Београд: Просвета.
- Илчева 1891: М. Илчева, Баяния, врачування и лекувания. Отъ Битоля, *СБНУ*, VI: 98–101.
- Карановић 2013: З. Карановић, О здравцу (мит, обред, магија, поезија), у: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*, Нови Сад: Филозофски факултет: 19–30.
- Карацић II – IVa: *Сабрана дела Вука Караџића. Српске народне пјесме (Пјесме јуначке најстарије*, Београд, 1988; *Пјесме јуначке средњијех времена*, Београд, 1988; *Пјесме јуначке новијих времена*, Београд, 1988).
- Карацић VI – IX: *Српске народне пјесме*, скупео их Вук Стеф. Караџић, државно издање (*Пјесме јуначке најстарије и средњијех времена*, Београд, 1899; *Пјесме јуначке средњијех времена*, Београд, 1900; *Пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу и о војевању Црногораца*, Београд, 1900; *Пјесме јуначке новијих времена о војевању Црногораца и Херцеговаца*, Београд, 1992).
- Карацић II – IVб: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића (Пјесме јуначке најстарије*, Београд, 1974; *Пјесме јуначке средњијех времена*, Београд, 1974; *Пјесме јуначке новијих времена*, Београд, 1974).
- Кляус 1997: В. Л. Кляус, *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных Славян*, Москва: Наследие.
- Левкиевская 2006: Е. Е. Левкиевская, Прагматика мифологического текста, у: *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Издательство „Индрик”: 150–213.
- Мицов 1987: Т. Мицов, За некои карактеристични детски песни од Виничко, у: *Zbornik radova XXXIV Kongresa SUFJ*, Tuzla: SUFJ: 589–595.
- Мороз 1995: А. Б. Мороз, Звук / отсутствие звука как способ характеристики 'сего' и 'того' света (На примере сербохорватских заговоров), у: *Голос и ритуал*. Москва: Государственный институт искусствознания: 83–85.
- Плотникова 2001: А. А. Плотникова, Боб и пасуљ, у: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zapter book world: 31–32.
- Поповић 2014: Д. Поповић, Растинье и биље у демонолошким предањима, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*, Нови Сад: Филозофски факултет: 19–34.
- Раденковић 1982: Љ. Раденковић. *Народне басме и бајања*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Раденковић 1996а: Љ. Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Раденковић 1996б: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Београд: Балканолошки институт САНУ.

- Раденковић 2001: Љ. Раденковић, Урок, *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zapter book world: 551–553.
- Станојев 1996: Б. Станојев, *Јасеново, село у Банату*, Београд: Одбор САНУ за проучавање села – КПЗ Србије.
- Стойков 1890: И. Стойков, Баяния, врачувания и лекувания. Отъ Софийско, *СБНУ*, III: 142–144.
- Тодорова-Пиргова 2003: Ивета Тодорова-Пиргова, *Баяния и магии*. София: Академични издателство „Проф. Марин Дринов”.
- Усачёва 2001: В. В. Усачёва, Семиотика зеленого цвета в народной культуре славян, *Кодови словенских култура 6. Боје*, Београд: Clío: 141–151.
- Усачёва 2008: В. В. Усачёва, *Магия слова и действия в народной культуре славян*, Москва: Издательство „Индрик”.

*

- Filipović-Fabijanić 1968: Radmila Filipović-Fabijanić, Narodna medicina istočne Hercegovine, *Glasnik Zemaljskog muzeja n.s. Etnologija*, 23: 35–76.
- Herman I–II – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, sabrao Kosta Herman 1889–1889.
- Herman III – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, iz zaostavštine Koste Hermana, Sarajevo, 1966.

Данијела М. Поповић Николић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
danijela.popovic@filfak.ni.ac.rs

БОР ОБОРЕН – ПРИЛОГ ИСТРАЖИВАЊУ ФУНКЦИЈЕ РАСТИЊА И БИЉА У УСМЕНИМ ТУЖБАЛИЦАМА

У овом раду истражује се мотив бора у народним тужбалицама. Указује се на реализацију овог мотива у номинацији покојника, као и поетским сликама бора на гробу или месту погибије ратника. Како тужбалицу карактеришу вантекстуалне везе (тесно је повезана са погребним обредним манифестацијама), у раду је пажња посвећена митско-религиозним и магијским представама које чине основу веровања о животу после смрти. Символика која бор одређује као бесмртно, вечнозелено дрво, одразила се и на појаву и позицију мотива бора у вербалном тексту погребног обреда.

Кључне речи: тужбалица, бор, метафора, погребни обред, народна традиција.

Реконструкције древних елемената погребног обреда индоевропских народа показују да је и у најранијим фазама процес сахрањивања био праћен тужењем над покојником (Иванов 1990: 5). Људски је глас¹ пратио све фазе ритуалног одвајања из заједнице живих, прелазак у свет мртвих и, на одређен начин, пријем у свет предака (Буркхарт 1990: 85). Као вербални текст посмртног обреда, тужбалица је сачувала бројне елементе који су одражавали традиционалне народне представе о смрти, умирању тела и вечитој егзистенцији душе у загробном животу. У том смислу, она је свим својим сферама – изразом, структуром, семантиком, садржином и начином интерпретације повезана са обредом (*sacred language of a rite*, Pentikäinen 1997: 481), традиционалним и колективним деловањем поводом конкретног и свакодневног – смрти поједница. Њени константни елементи условљени су устаљеношћу обреда (Лихачов 1972: 284–285), као и дуговеким митско-религиозним системима на основу којих су формиране представе о смрти, човековом телу и души. Обред има за циљ да припреми и упути преминулог у загробне просторе, да га заштити од деловања сила које би такво путовање прекинуле, али и да заштити живе чланове породице и заједнице (Ван Генеп 2005: 180; Јовановић 2005: 144–150; Јовановић 2002: 73–84). Функцију

1 О прагматици ритуалне речи и апотропејској функцији гласа видети: Левкиевская 1999: 51–72; Раденковић 1999: 200–209.

заштите живота (и вечног живота) од смрти, привремене или трајне, имала је и тужбалица. Протективним потребама обреда² она је одговарала начином, временом тужења, али пре свега садржином и формом. Тематизујући завршетак живота, покојника, ожалошћене, онострани свет, тужбалица је маркирала табуиране појмове (смрт, умирање, мртац, сандук, ковчег, гроб, гробље) употребом израза којима се најчешће избегавала њихова непосредна и стварношћу одређена номинација (Чистов 2005: 196–197; Седакова 1983: 204). Оваквом поступку највише је погодовала употреба стилско-језичких средстава у чијој је основи била својеврсна замена појмова према одређеним критеријумима (метафора, метонимија, алегорија, еуфемизам). Песма је сачувала елементе који су сведочили о старим религиозним, митолошким и магијским представама до времена у којима заједница која је обред спроводила бројна њихова значења више није разумевала. Истичући управо систем метафоричких замена као архаичну компоненту која чини основу поетике тужбалица, К. Чистов упућује на измењен однос (забране су временом слабиле) у примени и пријему оваквих израза: „Разумеется, никто из исполнительниц причитаний в XIX–XX в. не знал о происхождении этой системы замен. Метафорические иносказания воспринимались как поэтические уменьшительные, ласкательные выражения” (Чистов 1997: 475).³

У структури и семантици тужбалице, сходно поводу, најзначајније место има преминули. За њим се жали, он се слави, са њим се „разговара”. Управо форма псеудодијалога (Буркхарт) условљава честа обраћања покојнику. Поред непосредног обраћања именом или истицањем сродства (*сине, брате, куме, свекре, кћери...*), тужилице користе изразе који припадају различито кодираним корпусима, најчешће телесном (очи, уста, глава), космичком (сунце), орнитоморфном (соко, орао, арслан) и биљном (ружа, бор, јаблин и слично).⁴

2 Говорећи о поступцима који се у српском народу примењују у оквиру самртног ритуала, Душан Бандић истиче њихову заштитну функцију и, имајући у виду митско-религиозни карактер, одређује их као табуе. Према основној функцији (апотропејској) дели их на табуе којима се живи штите од покојника и оне којима се штити покојникова душа (Bandić 1980: 155–157).

3 Модел је опстајао и онда када је реалност негирала његове основне елементе (Микитенко). У тужбалици посвећеној сину, дечаку који није стигао да буде ратник, глава породице или активни члан заједнице (племена) региструје се однос тужилице према елементима модела који не одговарају стварности: *Да ти кажем : граде Шпиро, / Градови су од камена, / Да ти кажем: боре Шпиро, / Борови су по планина, / Да ти кажем: вило Шпиро, / Ма су виле женске главе*. Тужилица се не опире моделу али га користи у процесу негирања његове функционалности. „Последний стих тужбалицы как бы подводит черту угасшей жизни, так и не увидевшей света, и одновременно утешает мать, намекая – и в этом огромное мужество плакальщицы, – что даже материнская утрата может быть облегчением: *Ао, Шпиро, мајчин сине! / Тебе твоја мајка жали / Ево пуних двадес лета. / Данас ће те прежалити!*” (Микитенко, http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/mikitenko_trad_tuzb.html)

4 Истражујући грађу северноруских тужбалица, Ј. Н. Ильина сегментирала је номинацију умрлог на реалну (име, статус, сродство) и метафоричну (према карактеристикама умрлог у

У српским тужбалицама, забележеним на простору Србије и Црне Горе, вегетативно кодирано обраћање покојнику не одликује се разноврсношћу. У употреби је сведен број биљака и дрвећа: ружа, босиљак, невен, јабука,⁵ бор, јавор, јаблан, и цвеће, као облик којим се биљке збирно одређују. Представе о њима (сеновите, апотропејони)⁶ манифестују се у готово свим слојевима погребног обредног комплекса (вербалном, акционалном, просторном, симболичком). Једна од таквих је вера да душа напушта тело умрлог и насељава нови простор,⁷ при чему се као једна од њених хипостаза појављује дрво.⁸ Од изузетног значаја су, поред тога, и представе о дрвету света, дрвету као медијатору између света живих и света на коме бораве душе умрлих,⁹ као интернационална веровања о дрвету као живом бићу.¹⁰ Појава

односу према породици и према представама које се у традиционалном систему односе на смрт) (Иљина 2012: 156–168).

5 Мада јабука има значајну улогу у погребном обреду као гробни, загробни дар, као дрво на гробу, није често њено помињање у секвенцама обраћања покојнику.

6 О томе видети: јавор (Чајкановић 1994а: 100–102, Стефановић 2013: 89–98), ружа (Чајкановић 1994а: 179–180; Карановић 2009: 1948), босиљак (Чајкановић 1994а: 36–43), невен (Чајкановић 1994а: 154), јаблан (Чајкановић 1994а: 92).

7 Према тумачењу Веселина Чајкановића, душа након смрти насељава објекте живе и неживе природе и чини их сеновитим (инкарнирана и материјализована људска душа). Упућујући на примере веровања да душа насељава дрво, у религиозним представама многих народа, он одређене појаве у обредним манифестацијама (сађење дрвета на гробу) и народној традицији региструје као трагове представа старе српске религије о души пресељеној у дрво (Чајкановић 1994б: 93, 94). Дрво на гробу може се доживети као нови стан покојникове душе: „Дерево на могили имело то же предназначение, что и надгробный камень – это новое вечное место обитания (пребывания) души покойника” (Усачёва 2000: 269–270). Упоредити и веровање у околини Лесковца према коме душа грли крстачу (Ђорђевић 1958: 501). Шире посматрано, са овим веровањима могу се довести у везу старе индоевропске представе о души у лугу (Иванов 1990: 10–11). Видети и: Раденковић 1996: 195, 204; Зечевић 2008: 359.

8 Дрво као материја(л) прати све слојеве погребних манифестација: ковчег у који се смешта тело преминулог; ако није било ковчега, тело је у гробу прекривано даскама; надгробно обележје је, од најстаријих времена, поред камена, дрвени крст (Соговић 1956: 128; Ђорђевић 1984: 125; Толстој 1995: 206); ковчег је најчешће направљен од чамовине (четинарско дрвеће). О овим везама свакако би нова сведочења дала истраживања семантике израза лес, леса (ограда, врата, в. РСХКЈ 1990: 193, s.v. ЛЕС) и лес/ лијес (Skok 1972: 298), у значењу мртвачког ковчега, при чему обе речи упућују на чување, одвајање, отварање/затварање, сахрањивање. У Русији је карактеристична метафорична замена ковчег – дрво, дрвенице (Седакова 1983: 208). Упоредити изразе: мирише на чамовину, удрвено се, укочио се (колац) (Skok 1972: 122).

9 Говорећи о опозицији близу: далеко у структури модела света, Иванов и Топоров запазили су да се у тужбалицама, између осталог, као оваплоћење другог опозитног сегмента јавља пут (одлазак на онај свет: пут – дорога). Примере који илуструју могуће етимолошке сродности израза дрво и пут (*дрело* и *дорога*) налазе у представама о дрвету света као путу који повезује земљу и небо, земљу и подземно царство, својеврсном мосту између светова (Иванов–Топоров 1965: 165–168). О. Седакова прихвата ово мишљење и сматра да дрво конкретизује тему пута у обреду, при чему се пут (дорога, дрво) може схватити као простор који води ка загробном и као загробни свет по себи (Седакова 2004: 55).

10 Из старе индоевропске базе потиче веровање да у дрвету борави нумен (Чајкановић 1994б: 169), суштина слична човеку, коју носиоци традиције доживљавају као иманентну дрвету – не преноси се са човека (Толстој 1995: 334). Таква суштина одређује и пол дрвета, те се у обредним поступцима примењиваним током човековог живота користи дрво у складу

изузетно стабилног и фреквентног мотива дрвета у тексту тужбалице може се, дакле, тумачити веома сложеним древним представама,¹¹ које се, бројне и разноврсне, повезују идејом „živog kosmosa u neprekidnom obnavljanju” (Gerbrant–Ševalije 2010: 171, s.v. DRVO).

Поред обраћања покојнику, у тужбалицама се срећу и други примери метафоричке замене човек : дрво. Најфреквентнији су они запажени у предметно-атрибутивној сфери (Невская 1990: 142) која се односи на делове тела:

– у секвенцама у којима покојника позивају да разори гроб и отвори пролаз ка овом свету: *No ti pruži grane ruke, / Pa rasturi crnu zemlju* (Šaulić 1967: 194);

– у позивима да се врати и придружи својима: *Рашири ми гране руке, / Па загри сестру твоју* (Шаулић 1929: 285); *Пружите нам гране руке / Ако дадну жесне муке, / Те загри те младу мајку* (Шаулић 1929: 185);

– у истицањима покојникове младости, снаге, лепоте и развијености: *Малу ћецу заграбисте, / Куку ћецо! / Светозара гранатога* (Шаулић 1929: 113); *Са рукама гранатијем* (Шаулић 1929: 328); *А не гранаи са очима / Са очима великијем / И рукама гранатијем, / Јел’ си, Анђо, гранајлија* (Шаулић 1929: 34);

– указују на преламање, прекид животног циклуса: *Гране руке сакршене* (Шаулић 1929: 174);

– кретање: *Дако б’ ти се ражсалили, / [...] Не би л’ кући догранао* (Шаулић 1929: 145); *Бе гој коло уваћено, / Туј сте мене догранали* (Шаулић 1929: 249); *Да ćeš пата dogranati* (Šaulić 1967: 194).

Примери преношења атрибуције са дрвета на човека¹² срећу и у тематском комплексу сродника – чланова породице. Покојникови родитељи одређени су изразом којим се номинује дрво које је пресечено, постоји а није живо, чиме је постигнута јасна симболика пасивне, статичне егзистенције родитеља: *Ниђе никог сем Остоје, / Сиротнога! / И два пања крај огњишта, / Гром нас био* (Шаулић 1929: 11).

Појављивање бора у метафоричним заменама типа човек : дрво веома је фреквентно и семантички разноврсно. Облици замене крећу се од

са полом човека: на литванском простору надгробни споменици прављени су од мушког или женског дрвета, у зависности од пола покојника, код Срба се кошуља породиље стављала на дрво чији пол одговара жељеном полу детета, у Македонији се раздвајање једномесечнића обављало сађењем другополног дрвета (Толстој 1995б: 333–335). Видети: Раденковић 1996: 217–218.

11 „Метафорический перенос наименований ‘растение’ ‘человек’ имеет глубокую корневую систему уходящую к древним верованиям и обрядовым традициям народов” (Колосько 2010: 69–77).

12 Вегетативно кодирање карактерише и изразе којима се одређује зачетак, постојање и прекидање животног циклуса: нићи, процветати, увенути, покидати, сазрети: *Мој’ цвјетови увенути, / Дивна кито!* (Врчевић 1986: 60; *Мој босиљу потргати* (Врчевић 1986: 71); *Мој цвијете из планине / Процаптио не сазрио* (Шаулић 1929: 83–84). Има примера који, насупротив овоме, сугеришу вечиту, сакралну егзистенцију душе: *Из рана им цвијеће никло, / Миришљаво, неувело* (Шаулић 1965: 207).

једночланих (*боре*) ка двочланим (*зелен боре*) и вишечланим (*гранат боре на саборе*), од метафоре према њеним проширеним формама, до словенске антитезе и алегорије. Као лексема, бор учествује у гласовној и звучној организацији текста тужбалице. Уочљива су понављања читаве речи или неких њених гласова (изолирано, у другим речима, б, о, р) на нивоу полустих – стих и стих – рефрен, са симетричним понављањима на крају полустиха и стиха, анадиплозом на нивоу стих – рефрен:

– трострука: *Мој стаборе међу борје, / боре Иво* (Врчевић 1986: 175); *Саборнице у саборе, / Јоко боре* (Врчевић 1986: 184);

– двострука: *На дивану у саборе, / аох боре* (Врчевић 1986: 195); *Ал' те ране оборише, / боре брате* (Караџић 1975: 289); *Порастао зелен боре, / у Локице пред бијеле дворе* (Врчевић 1986: 196).

Универзална и интернационална симболика¹³ овог четинарског дрвета – бесмртност, вечни живот – нашла је своје место у песми и обреду¹⁴ који су пратили јединку на путу којим се прелазила граница између привременог и трајног. Укинута овоземаљско (човек) у тужбалици се замењује природном материјом чији је живот оностран и вечан.¹⁵

Мотив бора у тужбалицама најочљивији је у обраћањима покојнику, као и поетским сликама са мотивом дрвета на гробу. У обраћањима покојнику (најчешће у рефренима), поред основне функције која се огледа у замени табуираног појма, овај мотив делује и на плану глорификације покојника, његове снаге, стамености, лепоте, развијености, изузетности, позиције коју има у породици и друштву, али и на нивоу култне слике којом се сугерише прелазак у вечити живот душе која, одвојена од овоземаљског, људског, телесног, социјалног, припада природном, трајном космичком циклусу.

13 Заузимајући изузетно значајну позицију у књижевности и фолклору многих народа света, бор повезује бројне митско-религиозне представе. Он се појављује као симбол животне снаге и вечног живљења, непоколебљивости, смене живота и смрти и васкрсења (Gerbran–Ševalije 2010: 81–83). У грчкој и римској митологији повезан је са Атисом и Кибелом (Срејовић–Цермановић 1989: 64, 203, s.v. АТИС, КИБЕЛА; Funk and Wagnalls 1984: 870–871). У традицији словенских народа бор је познат као свето дрво, повезано са мртвачким култом и сужеима о сличности човека и дрвета. У литератури се често јавља у оквиру мотива растиња на гробовима невино страдалих (Агапкина 2012: 47–63).

14 Једна од основних погребних реалија, мртвачки ковчег, израђује се од чамовине која, поред јеловог, укључује и борово дрво (РСХЈ 1990: 838, s.v. ЧАМОВИНА). Бор је, као и други четинари, дрво које се често сади на гробљима. У обредним манифестацијама веома је важна улога тамјана који се, опет, прави од смоле дрвећа, најчешће четинарског. Према неким подацима, границе боровог и јеловог дрвећа стављају се у гроб, учесници погребне поворке посипају се боровим иглицама (Усачева 2010: 141).

15 Према мишљењу Веселина Чајкановића, бор у традиционалним представама може бити доживљен као божанство. Трагове оваквог мишљења он налази у бору као култном дрвету које се поштује и не сече. С тим у вези поменуо је и замену израза *бога ми* и *богме* изразима *бора ми* и *борме*. Указујући на могућност да је реч о избегавању употребе божјег имена узалуд, он истиче следеће: „Могућно је, међутим, да ми овде имамо старинску клетву самим бором, односно нуменом који је у њему” (Чајкановић 1994а: 35). О овоме видети и Кулишић, Петровић–Пантелић 1998: 60, 38–40, s.v. БОР и БОГ). Ово дрво ношено је као симбол божанства у процесији поводом свечаности богиње Кибеле (Срејовић–Цермановић 1989: 64).

Амбивалентност обредног поступка у коме се, с једне стране, изражава потреба да се прикрије појединачна, конкретна преминула особа (како би се одвратила пажња силе која може пореметити прелаз), а са друге неминовно региструје стварност (референцијална функција тужбалице) и прослави покојник именом и делом, у тужбалици се одражава у начину на који се тужилица обраћа покојнику – метафором и личним именом: *Боре Иво; Боре Живко; Јоко боре* (Врчевић 1986: 175, 109, 184). Оваквим склопом постигнуто је и непосредније повезивање дрвета и човека, а има и примера у којима је двострукоост сливена и не може се јасно утврдити да ли је реч о имену или фитониму (региструје се као име само захваљујући приређивачу): *Леле, куда си ми, сине Боре?* (Златановић 1994: 97). У овом примеру, и остали стихови, у којима су појмови *син* и *бор/е* изоловани, изражавају прожимање акције и емоција својствених људима (рађање, љубав, туга) и простора који припада растињу (шума): *Када си се, сине, ти родија, / Мене ми је шума омилила! / А кад сам те, Боре, изгубила, / шума ми је, сине, потамнела*. Процес метафоризације остварује се потпуније, јасно је, непосредном заменом, при чему се номинација остварује искључиво називом дрвета (*аох, боре*), са епитетима који учествују у метафоричким структурама и сугеришу различита значења (*зелен боре, гранат боре, боре доме, боре брате* и слично).

Поистовећивањем бора и преминулог у сегменту номинације може се истицати жељени статус преминулог, према позицији и карактеристикама које има дрво. Зелено дрво, жива материја, на симболичком плану – вечито жива, супротстављени су прекинутом животу човека: *Ђе је твоја млада глава, / зелен боре?* (Врчевић 1986: 106); *Но те жеља понијела / [...] / Прије реда и времена, / зелен боре* (Врчевић 1986: 125); *Што се делиш од свијета / [...] / Са ођелом и направом, / зелен боре!* (Шаулић 1929: 253).

У сегментима ван номинације поистовећивање се врши према реалном стању покојника, при чему доминирају облици којима се сугерише прекид, положеност, непокретност: *Ал' те ране оборише, боре брате* (Карацић 1975: 289); *Ко те уби и обори, боре Ђуро* (Врчевић 1986: 76). Процес умирања и нестајања живота наглашава се супротстављањем слике зеленог, вечног и слике осушеног дрвета: *Зелен боре сасред горе! / Бору с' гране осушише!* (Џаковић 1954: 25); *О, Миращу, зелен боре, / Зелен боре са планине! / Но се боре оборио, / Црној земљи положио, / Дуге гране поломио* (Џаковић 1954: 35; видети и: Шаулић 1929: 283, 296, 315).

У једном од примера обликованих и словенском антитезом, као први сегмент паралелне конструкције која сугерише живот и гашење живота, јавља се развијена слика раскошног дрвета које се атрибуира зрелошћу (*Зелен боре процаптио*), виталношћу и снагом, породом (*Веље гране разгранео, / густо перје раширио, / златна рода уродио*). Насупрот констатацији, негација и одговор сасвим су сажети (*То не био зелен боре, / но бан Глиго у Приморје*). Прелаз ка другом сегменту тужбалице постигнут је поређењем (*породом се*

поносио, / ка' бор зелен са гранама. [...] / унучад'ма окитио / као с перјем зелен боре), да би се паралела по супротности завршила метафором, која обликује мотив смрти (*Бор се данас саломео, / гране своје уломио; / веље перје увехнуло* (Врчевић 1986: 207–208).

Поистовећивање биљке са покојником а њених ситнијих делова са члановима породице запажа се и у наизглед парадоксалној слици обореног дрвета на коме су неоштећене гране симбол наставка живота: *О мој боре са сред горе, / Који си се оборио, / А нијеси вите гране, / Вите гране саломео, / Ниси гране, ни огранке! / Што су брате, вите гране, / То синови Ноко твоји, / Што су Ноко ти огранци, / То су снае и унуци, / Остало је среће доста* (Шаулић 1929: 323).

Посебна позиција коју покојник заузима у односу на чланове породице (заштитник, глава куће) огледа се, поред осталог, и у формулама које се реализују у оквиру мотива дома (Невская 1990: 137) (*боре доме, дворе боре*) или ликова оних који жале (*мајчин боре, боре брате*).¹⁶ Лик покојника формира се истицањем његове развијености, физичке и духовне снаге, његовог статуса у заједници (*гранат боре, гранат боре на саборе, гранат боре кроз градове*).

Један од примера стилизације древних представа о „вези зимзеленог дрвећа са култом мртвих и ускрснућем” (Самарџија 2014: 16) среће се у мотиву бора који расте на гробу или месту погибије јунака. О храброј борби против непријатеља, жртвовању и умирању сведоче природне материје, дрво и камен (везују душу за себе). Оне, упоредо са неприступачним теренима, чине границу која одваја одбрањени и заштићени простор дома од непријатељског простора и деловања¹⁷: *Турској капи крвник бјеше / Међ браћом им не даваше, / но их од нас одгоњаше, / не молећи но гонећи, / оштром сабљом, сјајном пушком, / То иједоче многи кланци, / силно борје и мраморје* (Врчевић 1986: 50). Место погибије, које се иначе проклиње (*На крваво Петње Брдо, / Пропало се* (Шаулић 1929: 46); *Барадњело, тебе куну: / Да Бог да се поцрњело* (Шаулић 1929: 15), благосиља се растом цвећа, ружа и борова – растиња са посебном улогом у мртвачком култу и традицији (Детелић 2013: 108, 110; Карановић 2009: 22, 43–46): *Да Бог да се зелењело, / Цвијећем се окитило, / На те борје висно расло, / По теб' руже процапћеле, / Да се млади момци ките* (Шаулић 1929: 15). Као константни елементи оваквог модела маркирања простора смрти јављају се цвеће, бор, руже и црква. Од тога су ружа, бор и црква¹⁸ (повезани) регистровани у

16 „Свака тужбалица има три главна јунака: саму тужилицу, покојника и виновника његове смрти” (Милошевић Ђорђевић 2011: 181).

17 Одређивање гроба као граничне позиције среће се и у примерима у којима се такође успоставља паралела дрво: гроб: *Међом колац, / Гроб у долац / Витезових* (Карацић 1972: 299). У тужбалицама се гроб маркира и само каменом: *Зло биљежје, свуд мраморје* (Карацић 1972: 299).

18 Овом поетском моделу одговарају етнографски подаци о сађењу борова крај цркава (Кулишић, Петровић, Пантелић, s.v. бор). Видети и пример бугарских песама са мотивом гроба и биља крај цркве: Детелић 2013: 105.

двема варијантама, а цвеће свуда.

Занимљиво је како мотив клетве, који се везује за место погибије у више варијаната Шаулићевог зборника (*Бардањоле, тебе куну; Бардањело, бог т'убио; Бардањело, тебе куну* (Шаулић 1929: 276, 288, 15) кореспондира са казном пропадања (*Да Бог да се пропастило, Црнио се, пропао се; Да Бог да се амбисало*) и растом трња (*Па по тебе трње расло*). Насупрот мотиву клетве постављен је мотив благослова, чија реализација сугерише светост простора на коме су сахрањени млади ратници, на њему расту цвеће, бор, руже, гради се црква. Ови елементи намећу поређење са песмом *Бог ником дужан не остаје* (Вук 1988: 24–27) у којој се запажа слика појављивања растиња из крви мртвих – трња на месту смрти грешника, смиља и босиља (биља које је у традицији позитивно конотирано) и цркве на месту смрти праведника. За разлику од баладе у којој појављивање цркве из тела „обавља врло важан задатак манифестације божјег чуда на земљи” (Детелић 2013: 109), у поменутим моделима тужбалице цркву граде људи (*код њег' цркву саградили*), чиме се региструје улога заједнице у очувању сећања на мртве, њихово слављење и поштовање. Иако у овим варијантама тужбалица није јасно истакнуто да је место смрти истовремено и место сахрањивања, мотиви бора, руже и умирања повезују тужбалицу са баладом и епском песмом у којој се реализује мотив гроба у гори (Детелић 2013: 104–111). Бор и друге сеновите биљке (ружа, јабука, лоза) којима се у епици, поред осталог, сађењем крај извора, обезбеђује „сезонско обнављање жртвених обреда тамо где није могуће обезбедити присуство родбине и пријатеља” (Детелић 2013: 110), у тужбалицама, по правилу, ничу саме.¹⁹ У моделима са растињем на месту проливане крви акција (раст) је потенцијална, будући да је реч о благослову који се у датом поетском материјалу даље не развија и не објективизује. Ипак, у свим примерима то потенцијално одређено је природом (расло, порасло), не човеком (у епици је: посадио, усадио). Метафоричкој природи израза у тужбалицама више одговара непосредна замена човека са растињем, метафора је фигура идентификације (Лешиић 2010: 244). Магијом израза она штити и обезбеђује пролаз: то је бор – није човек, то је бор – ту је душа, то је бор – ту је пут.

У поетској слици дома преминулог такође се појављује бор који ниче сам од себе: *Порастао зелен боре / У Јокице, пред бијеле дворе. / Пуштио је гране на све стране; / о њима су кључи од пазара* (Врчевић 1929: 196). Неки од елемената ове слике упућују на могућност поетске стилизације иницијацијске позиције у којој се налази покојник: зелено дрво које расте у висину пут је којим се прелази граница и обезбеђује обнављање живота, кључеви²⁰ на његовим крајевима отварају нови простор. Поред хришћанских слојева (Свети Петар поседује кључеве простора на коме бораве чисте душе, видети: Mandić 1969: 372; Jöckle 1997: 358; Badurina 2006: 489), у обликовању ове слике уочава се и сличност са старим несловенским

19 Видети: Агапкина 2012: 134.

20 „Simbolizam ključa očigledno je u vezi s njegovom dvostrukom ulogom otvaranja i zatvaranja, tj. inicijacije (uvođenja) i diskriminacije (isključivanja)” (Gerbran–Ševalije 2004: 369).

представама, пре свега на нивоу симболичне смене смрти новим животом.²¹ О изузетно архаичним слојевима може се говорити и поводом формула којима се истичу простор и позиција коју у њему има бор (гора, планина, центар): *о мој боре са сред горе; о мој боре из три горе* (Шаулић 1929: 323, 31); *зелен боре са сред горе; зелен боре из планине* (Цаковић 1954: 25, 35). Поред овога, и истакнута позиција (*мој стаборе међу борје*, Врчевић 1986: 175; *саборнице у саборе*, Врчевић 1986: 184; *гранат боре на саборе*, Врчевић 1986: 52)²² приближава ове слике приповедању о култном, светом бору краља Милутина који, на дан прославе ускрснућа, господари ритуалним обедом, саборовањем,²³ око кога се игра коло и пева песма „свакако обредна у којој се апострофира бор” (Чајкановић 1994а: 35).

Запажено место које бор заузима у погребној обредној песми, у фреквентном мотиву бора у обраћањима, као и другим поетским сликама које сведоче о метафоричним заменама човека дрветом, локализација бора који се у поезији (и реалности) налази на узвишењима,²⁴ његово појављивање у моделу гробова уз сеновито биље и храмове – све ово иде у прилог постављеним хипотезама о божанској, сеновитој, медијаторској природи овог дрвета. Томе треба додати и чињеницу да тужбалица треба да прослави покојника, најчешће истичући његову стаменост, храброст, непоколебљивост и физичку лепоту – ако тужилица такве особине треба да пронађе, поред осталог, и у природи која је окружује и која је вечна, разумљиво је што издваја дрво које је и својим физичким карактеристикама одговарало поетски и обредно функционалној атрибуцији покојника.

21 Према једној од њих, бор је дрво које се повезује са култом Кибеле, богиње која је симболизовала смену смрти и плодности, „плодност кроз смрт” (она је хтонски извор плодности, Gerbran–Ševalije 2004: 361). У обредима њој посвећеним, рушен је и ношен искићен бор (Атис), уз манифестације које су биле налик погребним, са оплакивањем и самоповређивањем. Други део обреда био је обележен слављем због ускрснућа бога – бора. „Bor je simbolizovao telo mrtvog i uskrslog boga, koji je opet u kultovima Kibele bio slika smene godišnjih doba” (Gerbran–Ševalije 2004: 82–83, s.v. BOR). Култ богиње Кибеле у форми Велике Мајке (Magna Mater) потврђен је и на просторима Балканског полуострва (Срејовић–Цермановић 1989: 241, s. v. МАГНА МАТЕР). У световној уметности, њен атрибут је, поред лавова и бубња, клуч. Као божанство свих пролаза и сваког почетка, римски бог Јанус такође као основни атрибут има клуч (Срејовић–Цермановић 1989: 176, s.v. ЈАНУС).

22 У оваквим формулама јављају се и јавор и јаблин: *Наш јаворе на саборе* (Карацић 1972: 298); *Мој јаворе* (Врчевић 1986: 66, 193); *Мој јаворе сасред горе* (Шаулић 1929: 149, 151); *Мој јаблине процаптио/тек развио не сазрио* (Шаулић 1929: 33); *Мој јаблине из планине са Јаворка крвавога* (Цаковић 1954: 50); *О јаблине из планине* (Шаулић 1929: 50). Веза јавора и бора уочена је и у другим врстама усмене лирске поезије (Самарџија 2014: 15).

23 Свето дрво, запис, до данас је очувано као место саборовања и народних светковина.

24 „За гробља се бирају сува места поред путева, на врховима брежуљака” (Кулишић–Петровић–Пантелић 1998: 136).

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2012: Т. Агапкина, Сосна, *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Том. 5. Ред. Н. И. Толстой, Москва: Российская академия наук: Институт славяноведения: Международные отношения: 134–137.
- Буркхарт 1990: Д. Буркхарт, *Текст-контекст – аспекти српскохрватске тужбалице*. Београд: *Расковник*, XVI, бр. 61–62: 85–102.
- Ван Генеп 2005: А. ван Генеп, *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Врчевић 1986: В. Врчевић, *Тужбалице*. Титоград: Победа.
- Детелић 2013: М. Детелић, Гроб у гори: садејство просторног и биљног кодирања у епици, у: З. Карановић, Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба* Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 99–118.
- Ђорђевић 1958: Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗ, књига LXX. Живот и обичаји народни, књига 31. Београд: Научно дело: САНУ.
- Ђорђевић 1984: Т. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, *Наши народни живот*, књига четврта. Београд: Просвета: 124–246.
- Зечевић 2008: С. Зечевић, *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Златановић 1994: М. Златановић, *Народне песме и басме Јужне Србије*. СЕЗ ХСVIII. Српске народне умотворине. Књига 6. Београд: САНУ.
- Иванов 1990: В. В. Иванов, Реконструкција структуре симболики и семантики индоевропејског погребалног обряда, *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука: 5–11.
- Иванов–Топоров 1965: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука.
- Ильина 2012: Ю. Н. Ильина, Номинации умершего в севернорусских похороно-поминальных причитаниях, *От конгреса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов*. Сборник докладов. Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин. Том 4. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора: 156–168.
- Јовановић 2002: Б. Јовановић, *Српска књига мртвих*. Нови Сад: Прометеј.
- Јовановић 2005: Б. Јовановић, *Магија српских обреда*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Карановић 2009: З. Карановић Ружа у српској традиционалној култури и народној поезији, у: З. Карановић, И. Живанчевић Секеруш (ур.) *Синхронизско и дијахронизско изучавање врста у српској књижевности*. Нови Сад: Филозофски факултет: 19–48.
- Карацић 1972: В. Карацић, Живот и обичаји народа српскога, *Етнографски списи*, Сабрана дела Вука Карацића, књига седамнаеста. Београд: Просвета.
- Карацић 1975: В. Карацић, Српске народне пјесме, књига прва, *Сабрана дела Вука Карацића*. Београд: Просвета.
- Карацић 1988: В. Карацић, *Српске народне пјесме*, књига друга, *Сабрана дела Вука Карацића*. Београд: Просвета.
- Колосько 2010: Е. В. Колосько, Метафорический перенос „растение-человек” в русских народных говорах. *Этноботаника: растения в языке и культуре*. Ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. *Acta linguistica petropolitana: труды института лингвистических исследований*. Том VI, част 1/ Н. Н. Казанский. Санкт Петербург: Наука: 69–77.

- Кулишић–Петровић–Пантелић 1998: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ: Интерпринт.
- Левкиевская 1999: Е. Е. Левкиевская, Голос и звук в славянской апотропеической магии, *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре Славян*, ред. С. М. Толстая, Москва: Индрик: 51–72.
- Лешић 2010: З. Лешић, *Теорија књижевности*. Београд: Службени гласник.
- Лихачов 1972: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Микитенко, О. *Традиција и импровизација в тужбалицах*. http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/mikitenko_trad_tuzb.html, 30. 08. 2015.
- Милошевић Ђорђевић 2011: Н. Милошевић Ђорђевић, „Мјесец стаде за горама а Даница на истоку”: српске народне тужбалице у средњовековним списима о кнезу Лазару и косовској бици, *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска. 179–190.
- Невская 1990: Л. Т. Невская, Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры, *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука: 135–146.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш – Београд: Просвета – Балканолошки институт.
- Раденковић 1999: Љ. Раденковић Голос в народных заговорах южных славян, *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Ред. С. М. Толстая, Москва: Индрик: 200–209.
- Речник српскохрватскога књижевног језика* (1990, 1967). Друго фототипско издање. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска.
- Самарџија 2014: С. Самарџија, Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији, у: Зоја Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*, књига друга. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду: 5–18.
- Седакова 1983: О. А. Седакова, Метафорическая лексика погребального обряда, *Славянское и балканское языкознание*. Москва: Наука: 204–220.
- Седакова 2004: О. А. Седакова, *Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва: Индрик.
- Срејовић–Цермановић Кузмановић 1989: Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Стефановић 2013: М. Д. Стефановић, Јавор у српској култури, у: Зоја Карановић, Јасмина Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба*. Нови Сад: Филозофски факултет: 89–98.
- Толстој 1995а: Н. И. Толстој, Антропоморфни надгробни споменици, *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета: 205–211.
- Толстој 1995б: Н. И. Толстој, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.
- Усачёва 2000: В. В. Усачёва, Мифологические представления славян о происхождении растений, у: С. М. Толстая (ур.), *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*. Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения: 259–302.
- Чајкановић 1994а: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 4. Београд. Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод.
- Чајкановић 1994б: В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*. Сабрана

- дела из српске религије и митологије. Књ. 5. Београд. Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод.
- Чистов 1997: К. В. Чистов, Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, в историй русской культуры, *Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым*. Том 1. Санкт Петербург: Наука: 400–495.
- Чистов 2005: К. В. Чистов, Причитания у славянских у финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы), *Фолклор. Текст. Традиция*. Москва: ОГИ: 186–198.
- Цаковић 1954: В. Цаковић, *Нове црногорске тужбалице*. Никшић.
- Шаулић 1965: Ј. Шаулић, *Лирска народна поезија Црне Горе*. Титоград: Графички завод.
- Шаулић 1929: Н. Шаулић, *Српске народне тужбалице*. Београд: Народна мисао.

*

- Badurina 2006: A. Badurina, Petar, apostol. *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost: 488–489.
- Bandić 1980: D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ.
- Čorović 1956: V. Čorović, Prilog proučavanju načina sahranjivanja i podizanja nadgrobnih spomenika u našim krajevima u srednjem vijeku. *Naše starine*. Sarajevo: Zemaljski zavod za zaštitu spomenika kulture i prirodnih rijetkosti N. R. Bosne i Hercegovine. <https://docs.google.com/file/d/0B3ma9plMXxAEVVloNkltS2VwdE0/edit?pli=1> 31. 07. 2015.
- Gerbran–Ševalije 2004: A. Gerbran, Ž. Ševalije, *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stilos.
- Jöckle 1997: C. Jöckle, *Encyclopedia of Saints*. London: Parkgate books.
- Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (1984). San Francisco: Harper Collins.
- Mandić 1969: O. Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Pentikäinen 1997: J. Pentikäinen, Laments, *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*. Ed. Thomas A. Green. Santa Barbara: ABC-CLIO: 481–482.
- Skok 1972: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 2. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Šaulić 1967: N. Šaulić, Lirske pesme i tužbalice (iz ostavštine), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 43: 181–201.

Гордана Р. Штасни
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
gordanastasni@yahoo.com

ЈЕЗИЧКА СЛИКА СВЕТА У СРПСКОМ „БИЉНОМ” ИМЕНОСЛОВУ*

Идентификација вредносних концепата који су утиснути у лична имена потврђена у српском именослову представља основни предмет овога рада. Из укупног ономастикона анализирана су само она имена која су мотивисана називима биљака и на основу којих се може реконструисати један део српске језичке слике света. У том смислу сагледан је симболички аспект мотивних фитонима, као и њихове компоненте значења које учествују у процесу антропонимизације. Антропоними мотивисани биљкама издвојени су из речника „Лична имена код Срба” (1977) М. Грковић и „Српског именослова” (2001) В. Лазаревића.

Кључне речи: језичка слика света, аксиолошки параметри, фитоними, антропоними, српски језик.

1. Увод

Именослов представља добар извор за идентификацију елемената језичке слике света у одређеној култури, најпре стога што се „у избору личног имена препознају схватања, веровања и уопште поглед на свет кумова или родитеља или и једних и других, те што су она духовни лик народа у целини, осведочен у језику јуче и данас и што се у српском народу човек и његов карактер поистовећују са именом” (Лазаревић 2001: 23–25). Према схватању Ј. Бартмињског (2011: 39), појам језичке слике света има семантички карактер који спаја све језичке нивое, а очитује се највише на лексичком плану. Језичка слика настаје на основу вредности које прихватају носиоци и корисници језика и зато су стереотипне представе њени саставни елементи. Један од кључних појмова у оквиру ове теорије јесте вредност, а одређује се као спона између језика и културе. У овом раду основно питање је посвећено томе како се култура, односно систем вредности, испољава у једном слоју ономастикона, с намером да се истакне како се оно што је у српској култури значајно, пожељно, вредно рефлектује у личним именима.

* Рад је настао у оквиру научноистраживачког пројекта *Стандардни српски језик: синтаксичка, семантичка и прагматичка истраживања* (бр. 178004), који се реализује на Филозофском факултету у Новом Саду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Наиме, лична имена мотивисана називима биљака, поред тога што су бројна, представљају и веома стари слој српског ономастикона. Тако се у њима чува и преноси културно наслеђе, које потиче из словенске митологије, народних веровања и предања, обичаја и култа биљака.¹ Веровања о дрвећу и биљкама припадају најширем комплексу културе. Љ. Раденковић (1996) сматра да се најопштија представа о биљкама, која је одредила њихову улогу у народној магији, а и шире – у народној култури, може исказати на следећи начин: оне су оваплоћење постојаности и промене, као и места спајања и раздвајања људског и нељудског света. Од свих делова природе биљке су схватане као најближа веза између човека, с једне, и божанства или демона, с друге стране.

2. Аксиолошки параметри у српском „цветном” именослову

Поред општих назива – *биљка* (*Биљан, Биљач; Биљана, Биљка*), *цвет* (*Цветан, Цветашин, Цветимир, Цветислав, Цветиша, Цветко, Цветкоје, Цветоје, Цветоња, Цветош; Цвета, Цветана, Цветанка, Цветна*) и *латица* (*Латица*), у српском именослову мотивну функцију имају називи одабраних цветница, што значи да већина представника наше културе одређену биљку и њен цвет сматрају на неки начин посебном. Основни концепт ‘леп’ заступљен у именима мотивисаним лексемом *цвет* представља базичну вредност у целокупној парадигми личних имена која су мотивисана називима појединачних цветница. Поред наведеног концепта, у лична имена овога типа уткана је и жеља да онај/она који га носи буде здрав, младолик, миришљав, срећан и сл. Трансформациони модел антропонима из „цветног” именослова заснива се на поредбеној формули која је блиска благослову: $X_{\text{лично име}} \rightarrow \text{нека буде } (\text{особина } X\text{-а}) \text{ као } X$ (нпр. *Ружа* → *нека буде лепа као ружа*).

Лично име је са мотивационом базом повезано метафоричном асоцијативном везом.² За мотивна имена у „цветном” именослову карактеристични су магијско-ритуални, религијско-обредни и емотивно-поетични елементи.

2.1. Магијско-ритуални аспект, односно веза са оностраним, испољава се у именима мотивисаним називима цветница које се користе као инструменти у извођењу магијских и прехришћанских обредних радњи, те у гатањима, углавном љубавним, и у враџбинама којима је циљ

1 Према речима С. Самарције, „култ дрвећа и биља је преживео на више начина: у аграрним ритуалима и обредима прелаза, веровањима, магији и народној медицини. Богатио се и скуп значења, од топонима и женских личних имена до формула и фраза заснованих на симболима из биљног света” (Самарција 2013: 55).

2 Истраживања о метафоричном преносу номинације по моделу биљка → човек у руском језику на дијалекатском материјалу (Колосько 2009), као и истраживање у српском на стандардној језичкој грађи (Штасни 2013), показују да се метафорама овога типа карактерише човек према свом изгледу, карактеру, способностима и понашању.

да се осигура здравље. Тако је ружа, цвет љубави (Чајкановић 1994/4: 179), заступљена у именима Ружа, Ружица. Селен се такође јавља као мотиватор имена Селена. То је „биљка љубави”, коју девојке и младе жене радо гаје по баштама (Софрић 1990: 199). „Селен има улогу и у љубавној дивинацији. Уочи Ђурђевдана бере се струк и посади у земљу: на коју страну клоне, отуда ће доћи сватови. Има и апотропајску моћ” (Чајкановић 1994/4: 183). У основи имена Невен и Невена налази се назив биљке невен,³ која, такође, има значајну улогу у љубавној магији (Чајкановић 1994/4: 154).

Посебан значај имају биљке попут *смиља* и *рузмарина* које се користе у свадбеним обредима. Смиље има и заштитничку моћ, па млада носи капу смиљевац 40 дана. Смиље је утук од вештица и вилинско цвеће (Чајкановић 1994/4: 188). Омиљено је у српском народу и заступљено је у мушким и женским именима: *Смиљ*, *Смиљан*, *Смиљко*; *Смиља*, *Смиљана*, *Смиљка*. М. Стефановић на основу стихова народне песме којима се јавља име *Смиљанчица* закључује да смиље „има особине исказивања невиности особе која је њиме овенчана, младости која још није закорачила у живот зрелости” (Стефановић 2014: 65).

Рузмарином су мотивисана имена *Рузмарин* и *Рузмаринка*.⁴ Ова биљка је превасходно сватовско цвеће, и као такво спомиње се често у сватовским песмама (Софрић 1990: 195). Рузмарин је и „сигуран утук против злих демона (вероватно због свог јаког мириса). Међутим, сматра се да га не ваља у кући садити и држати” (Чајкановић 1994/4: 181), па се може претпоставити да се заштитно својство ове биљке као основни концепт преноси у лично име.

Још од паганског доба многим биљкама у улози мотиватора личних имена приписује се и заштитничка моћ од разних натприродних појава и бића. Верује се да *одољен* (у имену *Одољен*), може да одагна зле духове и заштити од вештица (Чајкановић 1994/4: 155). И Софрић наводи одољен као врло јак апотропајон: „Свакој трави вјештица одољела, само није оману и одољену” (Софрић 1990: 171). И *каћун*, коме се приписује апотропајска моћ, јавља се као мотиватор у именима *Каћуна*, *Каћунка*. Како наводи Чајкановић „корен од каћуна се носи под појасом да деца не би умирала” (Чајкановић 1994/4: 112).

2.2. У хришћанском раздобљу чувао се стари култ природе којем припада и култ биљака и дрвећа, али се стварају и нови култови везани за Богородицу и свеце. Цветнице су се користиле у кулtnим радњама као

3 Назив биљке *невен* је мотивисан прасловенским и свесловенским глаголом *венути*: *něven* m (Vuk) „biljka calendula officinalis” = bug. *něvjan*; мушко и женско лично име *Neven*, *Nevenka* (Skok 1973: 576).

4 Порекло речи *рузмарин* може се двојако тумачити: из грчког језика (*rhops* – шиб и *myrinos* – мирисав) или из латинског језика (*ros* – кап росе и *marinus* – морски). Скок наводи да је *рузмарин* „od tal. *rosmarino* <lat. sintagma *ros marinus* „morska rosa” (1973: 175).

инструменти.⁵

У српском „цветном” именослову налазе се биљке-мотиватори које су истовремено везане и за хришћански и за пагански, прехришћански култ, што је заједничка одлика већине биљака. Ђурђевак се сматра симболом светлости старог врховног божанства Вида (Софрић 1990: 96–97), а у хришћанству се повезује са ђурђевданским празновањем буђења природе (Жикић 1998: 60). Чајкановић (1994/4: 83) говори само о лековитом својству ове биљке.

Међутим, мотивација да назив биљке *ђурђевак* или *ђурђица* буде антропонимизиран (*Ђурђевак* или *Ђурђица*) вероватно потиче од физичких својстава ове цветнице.

У српској култури се по свом значају издваја *босиљак*⁶ јер има изванредно важну улогу у магији, религији и култу мртвих и у породичном култу, у медицини и поезији српског народа (Чајкановић 1994/4: 36). Имена *Босиљ*, *Босиљко*, *Босиок*; *Босиљка*, *Босиока* преносила су се до данашњег времена чувајући исконску људску потребу да се и именом заштити од злих сила и обезбеди здравље и дуговечност. Према речима Ј. Панчића, „Ова је биљка нашем народу осим многих других, које су раста виђенијег, цвета и мириса лепшег, најмилија, чему је зар узрок тај што босиљак прати Србина кроз све озбиљније прилике у животу, од рођења, где се младенцу кита босиљка у освећеној води до узглавља меће, до смрти, где му сестрина или болеће које сроднице рука струк босиљка на гроб посади” (Панчић 1998: 251). Верује се да босиљак има моћ против злих духова, али је још важнија његова улога у култовима посвећеним Богу и Богородици (Бандић 1991: 58). Чајкановић у опису босиљка посебно истиче његово заштитно дејство. „Као јак апотропајон, босиљак је неизоставан при различитим лустрацијама, које се изводе преко кађења босиљком, или преко пијења воде у којој је босиљак потопљен, или купањем у таквој води, или прскањем њоме [...] као апотропајон босиљак има значајну улогу у теургичним радњама при жртви и молитиви” (Чајкановић 1994/4: 39).

5 „Култ биљака, у нашој старини, припадао је иначе великим делом женама. Док су из других неких култова жене искључене или им је улога ограничена [...] дотле у култу и религији дрвета и биљака жена, по правилу, води прву реч. Једна од најважнијих ствари у овој области јесте брање лековитих и магичних биљака” (Чајкановић 1994/5: 177).

6 Према Скоку, назив *босиљак* је у вези „s pridjevom *bosilski* = *bosilj* = na -je (prema *smilje*, *kovilje*) *bosujen* (17. v., slov. *bosuje*), od gr. βασιλικόν, pridjev od βασιλεύς „kralj” (1971: 78).

Са Богородичиним култом се најдиректније повезује *љиљан* (*љер*, *крин*, *сусана*)⁷ којим се симболизује чистота – телесна и духовна.⁸ Изражену симболичку вредност *љиљан* односно *крин* ће очувати и у хришћанској традицији, где је сматран „рајским биљем, цвећем мучеништва, као и чедности” (Поповић 2008: 70), а као саставни део култа Богородице, код Срба је познат и под именом Богородичино цвеће/цвијеће (Караџић 1986/I: 73). Као флорални мотив бива заступљен како у књижевности и сликарству тако и у различитим видовима примењене уметности (израда реликвијара, грбова, регалија, итд.) (Драгин 2014: 20). У личним именима *Љиљан*; *Љиљана*; *Љерка*, *Кринка*, *Крина*; *Сузана* примаран је концепт лепоте и потпуне чистоте.

У мотивационој функцији у српском ономастикону јавља се и назив биљке *божур* у именима *Божур*, *Божурин*; *Божурика*, *Божура*, *Божурка*. Скок наводи да „*riječ božur dokazuje da je bog animističkim putem ušao i u botaničku terminologiju*” (Skok 1971: 180). Чајкановић (1994/4: 33) указује на божурову супранормалну снагу (томе је свакако могла допринети и народна етимологија која његово име доводи у везу са именицом „бог”). У именима мотивисаним божуром уједињени су концепти лепоте и здравља, снаге, али и храбрости, што произилази из традиционалног предања о истрајној борби за веру и част – црвени косовски божур, симбол страдања српског народа. Чајкановић наводи веровање „да су из крви косовских јунака поникли божури” (1994/5: 172). Према том предању, божур који је растао на Косову био је беле боје, да би након Косовског боја 1389. године, на Газиместану уместо белих почели да ничу црвени божури. Верује се да су црвену боју добили од земље натопљене крвљу косовских јунака и као такви проширили су се целом Србијом (Софрић 1990: 15).

2.3. Емотивне и поетичне компоненте слике света уткане су у имена која су инспирисана девојачким цвећем. Тако је назив биљке *ковиље*, заступљен у именима *Ковиљко* и *Ковиљка*; назив биљке оријенталног порекла *шебоја* са значењем ‘мирис ноћи’ (Грковић 1977: 324) мотиватор је у ретком имену *Шебоја*; као што су и називи цветница *георгина* – *Георгина* и *далија* – *Далија*, други назив за ову биљку, такође антропонимизирани, као и назив биљке *споменак*, који је у основи имена *Споменко*, *Споменка*.⁹

7 Скок наводи латинско порекло назива *љиљан* од *lilium*, у „ученој посуђеници” *лилија*, и у понародњеном облику са *љ* (Skok 1972/II 302). Цвет је познат и као грецизам *љер* (λερίδν) који је мотивисао деривацију личног имена *Љерка*. Исту мотивациону функцију има и балкански грецизам *крин* (κρίνον), као још један назив за ову цветницу, у настанку личних имена *Кринка*, *Крина*. „И у старословенском језику *крин* и *љиљан* су синонимим, премда се у делима средњовековне српске књижевности доследно употребљава назив *крин*” (Половина 2014: 53). Јеврејски назив биљке *šōšannâh* (*šōšân*, *šūšân*) прераста и у женско лично име *Сузана* (Nosić 2009: 84).

8 У српској средњовековној књижевности потенцирана су мирисна (миомирисни благухани крин), с обзиром на значај миомириса у богослужењу, а не визуелна својства крина (Половина 2014: 58).

9 Име *Споменка* може се довести у везу именицом *спомен* у значењу успомена, сећање

Поједина имена функционишу као експоненти семантичког садржаја са компонентама: 'умиљатост, нежност' – *Кадифа/Кадива, Кадивка*,¹⁰ *Љубичица, Мирта, Перуника*.¹¹ Жеља да особу краси физичка лепота садржана је у многим „цветним” именима чији су мотиватори називи биљака углавном оријенталног порекла: *јасмин* → *Јасмин, Јасминко; Јасмина, Јасминка; јоргован* → *Јоргован и Јоргованка; зумбул* → *Зумбула и Зумбулка; кадифа, лала* → *Лала*.

У српском „цветном” именослову налази се и име *Каранфил*, које је мотивисано истоименом биљком.¹² Према Чајкановићу, каранфил се „употребљује у домаћем култу као апотропајон, и онда је обично у вези с босиљком [...]. У односима између мужа и жене каранфил се употребљује у врацбинама да би се сачувала љубав и мир. Има примену и у народној медицини” (Чајкановић 1994/4: 111).

Овој ономастичкој парадигми припадају и имена мотивисана грчким називом за *ружу* (τριαντάφυλλον) *трандафил* → *Трандафил, Трандафиљ; Трандафила*.

Када су лична имена мотивисана називом цветнице која је у природи својој амбивалентна – истовремено и отров и лек, у концепт антропонима преноси се позитивни принцип садржан у концепту 'лепота' и 'животна снага' – *божур, гороцвет*,¹³ *ђурђевак*.

3. Аксиолошки параметри у српском „воћном” именослову

У српском именослову „воћна” женска имена иако нису бројна, веома су омиљена. Датирају од давнина, али се само нека од њих и данас радо дају девојчицама. По пореклу су то углавном прасловенски или општесловенски називи за дрво и плод: *вишња* → *Вишња, Вишњица; јабука* → *Јабука; купина* → *Купина, Купинка; јагода* → *Јагода, Јагодинка, малина* → *Малина, Малинка, трешња* → *Трешња*.¹⁴ Уколико је страног порекла, као што је то *дуња*¹⁵ (*Дуња, Дуњка*), онда је то реч позната у свим словенским језицима.

(Грковић 1977: 308).

10 Чајкановић наводи да се „у источној Србији, приликом првог орања, кадифицом ките волови и плуг. Такође се и у семе меће босиљак и кадифица. У околини Ниша кадифица и босиљак носе се код мртваца” (1994/4: 109).

11 Скок тумачи да је *перуника* изведеница на -ика од *Перун*, како се звало врховно словенско божанство (1971: 180). Стевановић наводи да је нејасно порекло имена *перуника* и да не знамо шта је у основи изведене речи (1964: 508). Скок, међутим, даје и другачије објашњење. Наиме, тумачећи реч *перо* он наводи Маретићево мишљење да је *перуника* од *перо* јер су јој листови велики перастог облика (Skok 1972: 642).

12 М. Грковић даје следеће етимолшке везе у вези са називом овога цвећа које ће мотивисати мушка и женска лична имена: тур. *karanfil* < арап. *quaranfil* < грч. *καρυόφυλλον* (1977: 110).

13 *Гороцвет* је други назив за *каћун* (Чајкановић 1994/4: 112).

14 Р. Драгићевић (2014: 67) наводи лексеме прасловенског порекла из тематске групе биљке, међу којима су: *јабука, јагода, купина, грожђе, трешња* (2014: 67).

15 У литератури пронализимо различите податке о пореклу речи *дуња*. Скок наводи да је *дуња* од латинског *sydonia* (1971: 406), Чајкановић даје грчко порекло ове речи (1994/4: 72).

Мушка имена мотивисана називом воћа веома су ретка и стара и јављају се у пару са женским: *лоза* → *Лозо/Лоза, Лозан, Лозана, Лозанка, Лозинка, Лозица*; овде ћемо сврстати имена мотивисана лексемом *грозд*: *грозд* → *Гроздан, Гроздоје, Гроздољуб, Грозда, Гроздана, Грозданка, Грозданија*.

Општа семантичка формула којом се може изразити доминантан концепт садржан у именима која су мотивисана називом воћа блиска је, такође, благослову са поредбеном компонентом: $X_{\text{лично име}} \rightarrow \text{нека буде}_{\text{(особина X-а)}}$ као *X* (нпр. *Трешња* → *нека буде лепа/слатка као трешња*). Између семантичке базе и имена успостављају се асоцијативне везе метафоричног типа. Имена мотивисана називима воћа откривају значајне компоненте уграђене у језичку слику света. То су типична женска имена, углавном без еквивалентног мушког облика. Самим тим у њих су утиснуте вредности које се традиционално сматрају украсом и врлином жене. На првом се месту издваја естетска вредност – лепота, а посебно здравље, нарочито у именима која су мотивисана називима *трешње, купине, јагоде, малине*.

Код нас је *трешња* омиљено дрво због бујног изгледа и крошње у време цветања и црвених слатких плодова. „Трешња има извештан религијски значај, и у добром и у рђавом смислу [...] а примењује се и у врачањима и гатањима” (Чајкановић 1994/4: 199). „Дајући ово име својим кћерима, наши преци су желели да утичу на њихову судбину тако да оне буду лепе, благородне и мудре” (Жижић 1998: 164).

Купина има амбивалентну симболику и за њу се везују разна веровања. Спомине се као седиште женских демона и божанстава, а у дуалистичкој козмогонији купина је покаткад ђаволски пандан грожђу, наводи Чајкановић (1994/4: 131). Али је везана и „за култ плодности, па је коришћена у обредима прелаза, обредима везаним за годишње промене у природи, за плодност стоке и добробит људи” (Карановић 2014: 36).

Антропонимизарани назив воћа *јагода (Јагода)*, прасловенског порекла (Skok 1971: 747)¹⁶ и женско име *Малина* постало од општесловенског назива за плод малине (Skok 1972: 363) имају важно место у српском именослову. У ритуалним радњама јагода и њени листови се користе за љубавне враџбине, каже Чајкановић (1994/4: 103).¹⁷

Срећа у љубави као основни животни и егзистенцијални принцип, такође се као вредност издваја у симболици „воћних” имена са основом *вишња, дуња, јабука*. *Вишња* има важну улогу у врачањима и гатањима, нарочито љубавним (Чајкановић 1994/4: 58). *Гуња*, бележи Чајкановић

¹⁶ Скок уз етимолошке податке наводи да *јагода* „kao metafora igra ulogu u ženskim ličnim imenima. Odatle hipokoristik *Jaga, jagica*, ime ovci (Bruvno) i *jagodarica* „ptica sylvia curruca”. U toponimiji u poimeničenjima: *Jagodnje, Jagodnjak*, od pridjeva na -ъn. Odatle f *lagodna* (17. v., strani putnici i Mon. šerb. 571), u *Jagodnoj*, danas samo *Jagodina* (Srbija) sa umetnutim i, valjda zbog turskog izgovora suglasničke grupe (Skok 1971: 474).

¹⁷ Од јагода са два или четири листа начини се венчић, и коју девојку момак кроз тај венчић погледа, мора да га заволи (Чајкановић 1994/4: 103).

(1994/4: 72), у веровањима има често исти значај који има и јабука. „Као и код Грка, њен значај еротички је, и зато се употребљује у љубавним враџбинама.”

У нашој култури и традицији *јабука* има важно место. Често се носи као дар, или као понуда, или као доказ љубави и пријатељства. Она може имати везе и са доњим светом, сади се по гробљу, и у том случају она је сеновита биљка. Чајкановић наводи да јабука има „изванредно велику улогу у односима између момка и девојке, при просидби и свадби. Са јабуком као симолом плодности стоје у вези, свакако, многи свадбени обичаји” (1994/4: 95). Употребљава се у бајањима и као лек.

Амбивалентност се такође јавља као периферно својство у симболичком садржају воћа – мотиватора, и тада ће у лично име бити уграђен позитиван животни принцип (*јабука* – симбол љубави, здравља, плодности).

4. Аксиолошки параметри у именима мотивисаним називима дрвећа

Иако дрво има различиту симболику у различитим културама, „opći je simbolizam drva postojan: drvo krije nadljudsku mudrost i znanje” (Chevalier–Gheerbrant 1987: 130). У народној култури Срба култ дрвета има посебно место. Чајкановић наводи да је „култ дрвета и биљака једини од старих култова са којим се црква, нарочито наша православна, брзо и безусловно измирила, тако да он данас у њој има нарочито своје место и своју симболику” (Чајкановић 1994/5: 169). Дрво је код Срба било предмет различитих веровања и предања; око њега и у вези с њим практиковани су многи обичаји. Кроз симболику дрвећа манифестује се анимистичко виђење света. „Дрво фигурира као објекат који има душу или као објекат у којем је нека душа настањена” (Бандић 1991: 52). Такво анимистичко схватање ентитета са обележјем особа [-] представља добру семантичку базу за метафорични пренос његовог имена на људе.

Мушка и женска лична имена мотивисана називом дрвећа	<i>бреза</i> → <i>Брезак; Бреза</i> <i>дрен</i> → <i>Дренко, Дреновица; Дрена, Дренка</i> <i>дуб</i> → <i>Дубац, Дубко, Дубрава, Дубравко; Дуба, Дубица, Дубна</i> <i>јаблан</i> → <i>Јаблан; Јаблана, Јабланка</i> <i>јавор</i> → <i>Јавор, Јаворко; Јаворика, Јаворка</i> <i>јасен</i> → <i>Јасен; Јасенка</i>
---	---

Мотивациону функцију у деривацији личних имена углавном имају називи дрвећа словенског порекла. Веровања и обичаји у којима одређено дрво има значајну улогу представљају важну карактеристику наше народне културе, а те се симболичке компоненте преносе и у лично име, као и

карактеристике које произилазе из физичких својстава дрвета. Тако се у лично име утискује жеље да особа која га носи буде лепа, дуговечна, снажна и сл. као дрво чији га је назив мотивисао. И у овој групи антропонима семантички садржај може се уопштити формулом са поредбеном компонентом која је, такође, слична благослову: $X_{\text{лично име}} \rightarrow \text{нека буде}_{\text{особина } X\text{-а}} \text{ као } X$ (нпр. *Јаблан* $\rightarrow \text{нека буде висок као јаблан}$).

Лична имена мотивисана називом дрвећа заснована су на вредностима које почивају на концепту физичке (нарочито стас) и духовне лепоте. Овде се по значају истиче *бреза*, која се препознаје по лепој белој кори и по разиграној крошњи. У традицији и веровању Срба *бреза* има веома важно место. Приписује јој се заштитна моћ од вештица (Чајкановић 1994/4: 44). „Ово нежно и крхко дрво симболизује физичку и духовну лепоту. Бреза је девојачко дрво и зато се у народу каже да је девојка витка као бреза или нежна као бреза” (Жикић 1998: 23). Мотиватори су и *јаблан*, у чију се заштитну моћ верује и који има извесну улогу у љубавној симболици (Чајкановић 1994/4: 92) и *јасен*, дрво за које се везује изразито поштовање. Он у себи има велику спасоносну снагу. Верује се, такође, да је и сеновито дрво, да припада вилама, „на његове гране воле виле седети јер на то дрво врагови не смеју” (Чајкановић 1994/4: 103). Са таквим су карактеристикама и *бор*, *брест*, *јела*.

У именима са доминантним концептом ‘снаге’ и ‘здравља’ најважнија је улога *дрена*, симбола здравља, чврстине духа, отпорности и дуговечности (Жикић 1998: 51). Чајкановић (1994/4: 78) пише како *дрен* има изванредну спасоносну снагу и како је врло популаран апотропајон против вукодлака, вештица и злих демона уопште. Поред *дрена*, *јавор* и *дуб* су мотиватори сличне симболичке вредности. „Народ је узео назив овог дрвета за лична имена зато што се *јавор* истиче лепотом стабла, крошње и квалитетом грађе” (Жикић 1998: 73). Према Чајкановићевим записима (1994/4: 101), *јавор* има везе и са мртвачким култом и култом предака, а приписује му се велика моћ у одбрани од чини и њиховом скидању. Повезује се с човеком „У народним веровањима уз већину дрвета везује се какав зоолошки елемент, уз јавор – ниједан; уз њега се везује само човек – као гуслар или као болесник. Јавор се, уосталом, и понаша као човек: рађа се, живи, у свом животу доживљава радости и туге, па после дуговечног и емоцијама богатог живота умире” (Стефановић 2013: 92).

У српској народној култури посебно место припада *дубу* односно *храсту*. Чајкановић бележи да наш народ има велико поштовање према храсту, и многи стародревни примерци сматрани су за божанства и уживали култ (1994/4: 206). Словени су га сматрали дрветом бога Перуна, Зевсовог и Јупитеровог двојника (громовника) (Фрејзер 1992: 214). Храст је као запис имао и у претхришћанском и у хришћанском периоду функцију култног места. Према неким веровањима, дуб или храст је демонско дрво, у њему

живи ала и зато га бије гром. Претхришћанска веровања манифестују се у култу мртвих посредством сеновитог дрвећа – *јавора, јасена, јеле*.¹⁸ У појединима коегзистирају принцип светлости и принцип таме (нпр. *дуб*, који је и божанско, али и демонско дрво).

Дафина је једино дрво чији је назив несловенског порекла заступљен у српском именослову. *Дафина* је женско име без мушког еквивалента и садржи концепт 'физичке лепоте' и 'вечне младости' као доминантно женске принципе.¹⁹

5. Закључак

У српском именослову функцију мотиватора имају називи цветница, воћа и дрвећа. У свакој антропонимској парадигми рефлектују се посебни аксиолошки параметри који откривају природу нашег менталитета и чине елементе језичке слике света која је типична за српску културу.

5.1. У „цветном” именослову издвојена су три карактеристична слоја. Први, магијски – где и лично име има заштину улогу од злих сила, вештица и вила будући да се биљка којом је име мотивисано користи као средство магије. Посебно место, затим, припада обредним биљкама, нарочито у свадбеним светковинама (*смиље, рузмарин*), те се њихова симболична представа шири на симбол радости, среће, плодности (*рузмарин, каранфил, булка, селен*), што су уједно вредносни параметри који представљају важне сегменте српске језичке слике света. Биљке-мотиватори које имају важну улогу у хришћанском култу у лична имена преносе концепт лепоте и чистоте – телесне и духовне, и имају заштитни карактер (*љиљан, босиљак*). У трећој поетичној слици видљива је снага љубави и особине које се у нашој култури традиционално цене: лепота, нежност, свежина, жеља за младошћу и дуговечношћу.

5.2. Лична имена су знатно ређе мотивисана називима воћа. Специфичност у овој групи имена представљају женска имена без мушких еквивалената, поред имена са лексемама *лоза* и *грозд* у основи, којима се приписују неке универзалније вредности. Символика која се у нашој култури придаје воћу (биљци и плоду) чији су називи мотивисали лична

¹⁸ „Народ је сматрао сеновитим пре свега оно дрвеће које се издвајало својим изгледом, величином или положајем. Међутим, у очима сељака такво дрво није било само седиште неке душе, већ и место око кога се окупљају натприродна бића. Веровало се углавном да у његовој близини бораве виле па је, сходно томе, и називано вилинским или самовилским. И то је дрвеће – попут оног сеновитог – било табуисано. Било је окружено разноразним забранама” (Бандић 1991: 53). Чајкановић (1994/4: 106) наводи да „с обзиром на огромну величину, дуговечност и лепоту, о чему сведоче атрибути „висока, вита, зелена, танка, танковрха” и „танка, поносита”, није чудо што је за *јелу* могло бити везано религијско поштовање.

¹⁹ *Дафина* и кипарис, медитеранске биљке које нису типичне за континенталне крајеве, јављају се у фолклору балканских Словена (кипарис чак и код Руса). Поред заједничког својства – висине до неба – и сама форма дрвећа упућује на неке особености чудесног дрвата (Ајдацић 1992).

имена истиче вредности типичније, па и пожељније за жене: лепоту, плодност, бујност.

5.3. Дрвеће, чија су се имена нашла у српском ономастикону, има важну улогу у народном веровању, а поједина се везују и за хришћанске обреде. Управо се симболичке компоненте преносе и у лично име, као и карактеристике које произилазе из физичких својстава дрвета-мотиватора. Тако су у лична имена мотивисана називом дрвећа уграђене вредности засноване на концептима: физичке (нарочито стас) и духовне лепоте, снаге и здравља, дуговечности, постојаности. С обзиром на то да се углавном јављају имена у пару, вредности које су садржане у самом имену универзалне су и подједнако пожељне за мушко или женско дете. Женски принцип је израженији код дрвећа са цветом раскошне лепоте, при чему се истиче лепота (спољашња, па и унутрашња) као доминантно обележје.

5.4. Лична имена која потичу од назива биљака које имају снагу апотропајона чувају концепт заштите од злих сила, оличеном у веровању да ће и дете које носи име такве биљке бити заштићено од вила, урока, вештица и сл.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдачић 1992: Д. Ајдачић, *Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена*. <<http://www.rastko.rs/rastko/delo/10043>>. 2007-08-03>
- Бандић 1991: Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Нолит.
- Бартмињски 2011: Ј. Бартмињски, *Језик – слика – свет, Етнолингвистичке студије*, Београд: SlovoSlavia.
- Грковић 1977: М. Грковић, *Лична имена код Срба*, Београд: Вук Караџић.
- Драгин 2014: Н. Драгин, Страни називи биљака у списима старословенског канона, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, VII/2: 13–39.
- Драгићевић 2014: Р. Драгићевић, О прасловенском слоју лексике савременог српског јетика, у: М. Алановић и др. (ур.), *Leksika – gramatika – diskurs*, Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu: 59–74.
- Жикић 1998: Ј. Жикић, *Цветник женских имена*, Београд: ЧИН.
- Карановић 2014: З. Карановић, Ој купино, свиндукињо, суво дрвце силовито – значења и функције купине у традиционалној култури Срба и Словена, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба, Приручник фолклорне ботанике*, књ. II, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 35–50.
- Караџић 1986: В. Стефановић Караџић, *Српски рјечник иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, I–II, Беч: Штампарија Јерменскога наместира, 1852 (репринт Београд: Просвета 1986).
- Колосько 2010: Е. В. Колосько, Метафорический перенос «растение – человек» в русских народных говорах, у: В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова (Отв. ред.), *Этноботаника: растения в языке и культуре*, Санкт-Петербург: Наука: 67.
- Лазаревић 2001: В. Лазаревић, *Српски именослов*, Београд: Book Marso.
- Панчић 1998: Ј. Панчић, *Јестаственица – Ботаника*, Београд: Завод за уџбенике.

- Половина 2014: Н. Половина, Символика крина у српској средњовековној књижевности, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба, Приручник фолклорне ботанике*, књ. II, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 51–61.
- Поповић 2008: Д. Поповић, Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији, *Зограф*, 32: 69–81.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Символика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш: Просвета. <<http://www.rastko.rs/antropologija/ljradenkovic/ljradenkovic-svet.html>>
- Самарџија 2013: С. Снежана, Из хербаријума српских народних приповедака (веровања о биљкама и жанровски системи), у: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба, Приручник фолклорне ботанике*, књ. I, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 55–71.
- Софрић Нишевљанин 1990: П. Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд: БИГЗ (фототипско издање књиге из 1912).
- Стевановић 1964: М. Стевановић, *Савремени српскохрватски језик*, Књ. I. Београд: Научно дело.
- Стефановић 2013: М. Д. Стефановић, Јавор у српској култури, у: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба, Приручник фолклорне ботанике*, књ. I, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 89–98.
- Стефановић 2014: М. Д. Стефановић, Посвећујем ове струкове смиља, ковиља и чубра, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба, Приручник фолклорне ботанике*, књ. II, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет: 63–70.
- Фрејзер 1992: Ц. Ц. Фрејзер, *Златна грана*, Београд – Земун: ИКП „Алфа” – ИКП „Драганић”.
- Чајкановић 1994/4: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига четврта, (приредио Војислав Ђурић), Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М.А.М.
- Чајкановић 1994/5: В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига пета, (приредио Војислав Ђурић), Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М.А.М.
- Штасни 2013: Г. Штасни, *Речи о човеку (Номинација човека у српском језику)*, Нови Сад: Филозофски факултет.

*

- Chevalieri–Gheerbrant 1987: J. Chevalier i A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod
- Nosić 2009: M. Nosić, Teonimska sastavnica u hebrejskih osobnih imena, *Riječ*, 15/2: 72–86.
- Skok 1971–1973: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–III, Zagreb: Jugoslavenska akademija nauka i umjetnosti.

Славко В. Петаковић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
petakovics@yahoo.com

ПЕТРАРКИСТИЧКИ ХЕРБАРИЈУМ – ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ДУБРОВАЧКОГ РЕНЕСАНСНОГ ПЕСНИШТВА

У раду се на парадигматичним примерима песама „Зборника Никше Рањине” анализира функција „биљних мотива” у раном дубровачком петраркизму. Разматрањем модела стилизације и тумачењем симболичког потенцијала елемената „петраркистичког хербаријума” указује се на поетичку слојевитост ренесансног песништва. Потврђује се да се они јављају као сегменти упечатљивих песничких слика, али и као уметничка интерпретација одређених филозофско-естетских схватања на којима почива ренесансно песништво.

Кључне речи: петраркизам, дубровачка књижевност, „Зборник Никше Рањине”, биљни мотиви, хербаријум.

„Зборник Никше Рањине”, у којем је од 1507. године млади племић Никша Рањина (1494–1582) започео да записује одабране стихове дубровачких песника, један је од најстаријих рукописних споменика ренесансног песништва старог Дубровника.¹ Обухватио је више од осам стотина песама, претежно љубавних и испеваних у двоструко римованом дванаестерцу, чији аутори су Шишко Менчетић, Џоре Држић, Мавро Ветрановић, Марин Кристићевић, Мато Хиспани, а претпоставља се – и још неколико за сада неидентификованих песника. Велики значај „Зборник” има за књижевну историју јер представља темељ за проучавање ренесансног песништва, али и за истраживање унутрашњих одлика петраркистичке лирике, која је доминирала у литерарним струјањима ране дубровачке књижевности. Песме окупљене у „Зборнику” представљају парадигму првог таласа дубровачког петраркизма. Један од његових слојева је специфична стилизација „биљних мотива”, чијим осветљавањем и систематизацијом се могу успоставити обриси „петраркистичког хербаријума” и допринети изучавању поетичко-стилских одлика петраркистичке поезије.

¹ Оригинални рукопис је уништен током Другог светског рата, али је претходно објављен два пута: „Pjesme Šiška Menčetića Vlahovića i Gjore Držića”, skupio Vatroslav Jagić, SPH, II, JAZU, Zagreb, 1870; „Pjesme Šiška Menčetića i Gore Držića, i ostale pjesme Račinina zbornika”, priг. M. Rešetar, SPH, II, Zagreb, 1937. Напомена: Сви наши наводи дати су према Решетаревом издању. Поред наведених стихова дајемо бројеве песама одакле су преузети.

Биље је изразито заступљено у песмама „Зборника”, а језичко-стилски модели унутар којих се јавља одликују се чврстом формулативношћу. Високу фреквентност биља као поетског елемента илуструје његово присуство у око трећини песама „Зборника”. Појам биља највише обухвата цвеће,² које се најчешће појављује уопштено („цвит”, „цвитање”, „цвитање” и сл.) или конкретизовано – „ружица” и „циљ”³ (љиљан),⁴ а у незнатним случајевима као „љубица”, „пелин” и „маслина”.⁵ Атрибутски елементи у синтагматским спојевима са општим или конкретним именом цвета углавном су стереотипни: „бисерни/а”, „гиздави/а”, „весели/а”, „избрани/а”, „прибијели/а” итд., а каткад се хипертрофирање израза постиже удвајањем атрибутских елемената у склопу (полу)стиховног паралелизма (нпр. „прибијела ружице, мој циљу гиздави”). Тако фиксирани топос појављује се у неколико песничких образаца. Ограниченост фонда петраркистичког хербаријума вишеструко је условљена. Строга метричка форма песништва – по правилу организованог у двоструко римованом дванаестерцу – утицала је на сужавање лексичке грађе и на избор елемената који су се могли „повиновати” једнообразном моделу римовања (Бојовић 2014: 84–85). Осим овога, поетска традиција, заснована у специфичном културолошком миљеу Дубровника (Бојовић 2014: 73), под снажним дејством италијанског уметничког и домаћег фолклорног песништва – утицала је да очврсну одређени обрасци стилизације (Бојовић 2010: 12–22). Формулативност флоралних синтагми вероватно је настала ослањањем дубровачких петраркиста на фон народног песништва. Јер, моделативни карактер топоса цвета у петраркистичкој поезији увелико се поклапа са фолклорном матрицом флоралних мотива (Карановић 2010: 261–288). Осим овога, контекстуализација мотива цвећа у поезији дубровачких петраркиста подсећа на стилизацију мотива љиљана и руже у усменој традицији (Софрић 1990: 146–147; 189–196).

У највећем броју песама „Зборника” – у неколико стотина њих – „ружица” и „циљ” су заступљени у оквиру апострофирања драге, што је очекивано с обзиром на поетичку константу дубровачког петраркизма која подразумева да доминира певање „мушким гласом”, тј. из маскулине перспективе (Bogdan 2002: 113–119). Тек у неколико песама се „женски глас” обраћа вољеном ословљавајући га конвенционално: „мој цвите гиздави”, „мој циљу румени/прибили” (уп. 246, 284, 584 и др.) и сл. Таква апострофа присутна је релативно ретко и у народним песмама (Софрић 1990: 192).

2 Мотив „траве” ће због његове уопштености остати ван нашег интересовања иако је учествовао у „Зборнику”.

3 У дубровачком говору се одомаћио назив „циљ” под утицајем италијанског *giglio* – љиљан. У народним песмама јавља се и варијанта „жиљ” (Јокић–Вујновић 2014: 80).

4 Јављају се у неколико варијаната: „роза”, „розица”, „циљак” итд.

5 Маслина се у „Зборнику” јавља на једном месту. Због своје особене симболике има улогу „посредника” између младића и девојке када је њихова љубав на искушењу. Младић вољеној „маслине посла лис за билиг од мира” [445]. У једној песми се девојка пореди са љубичицом („јак љубица, ки јес цвијет љувени” [584]). Пелин се помиње увек у стереотипном поредбеном обрасцу („горчи нер пелин”) када се опева патња заљубљеног младића.

Високи симболички потенцијал руже и љиљана омогућио је да баш ова два појма постану основни елементи петраркистичког хербаријума. Пошто је симболика руже сложена, представимо је само у основним линијама. Према античкој митологији,⁶ прве руже – симбол вечне љубави, никле су из крви Афродитиног љубавника Адониса. Тумачење овог знамења присутно је и у хришћанској култури, где ружа представља крв коју је распети Исус пролио и симболизује небеску љубав. Хришћанска иконографија фиксирала је такође ружу, „краљицу цвећа”, као симбол Богородице и девичанства (Chevalier–Gheerbran 1983: 571). Бела ружа је у неким митологијама симбол смрти (Biderman 2004: 335), али и цвет светлости, девичанства. Често се овај цвет јавља стилизован и у хералдичкој традицији (Biderman 2004: 102, 335–337). Љиљан је, пак, у хришћанској традицији симбол чисте, девичанске љубави и атрибут је многих светаца (Biderman 2004: 212–213). Симболички статус у хришћанској иконографији задобио је јер га Исус помиње у Беседи на гори хвалећи љиљане као пример беспоговорне вере, пошто расту, „не труде се нити предуг” (Јеванђеље по Матеји 6, 28; Јеванђеље по Луки 12, 27). Стабљика љиљана представља побожни ум Девике Марије, лишће њену смерност, мирис божанску природу, а белина чистоту (Lampić 2000: 82). Уз то, љиљан симболизује интензиву љубав (Chevalier–Gheerbran 1983: 369). Симболика и топка љиљана и руже у српској фолклорној традицији снажна је. Овим биљкама се придаје велики значај у обредно-ритуалној пракси (Чајкановић 1994/4: 179–180), а учвршћено им је место и у регистру фолклорне топице. Такође, и у српској средњовековној књижевности љиљан се устаљено појављује као „ознака светитеља” (Половина 2014: 59). Све ово показује да је моделовање флоралних мотива у дубровачком петраркистичком песништву настало сложеним наслојавањем дубоког песничког и културолошког искуства.

Мотив цвета је у песничком свету дубровачког петраркизма уклопљен у представу о идеалној драгој. Појава девојке обележена је хијерофанијом – објављивањем божанског у материјалној форми. Глас о њеној лепоти проноси се надалеко („ово је цвит они од кога славан глас / по странах свих звони” [13]; „ка је цвит од госпој јак од птице фенице” [116]) јер није од овога света („од раја зламјенје на свиту / које се потаја јак мирис у цвиту” [67]). Филозофске идеје – баштињене из антике и нарочито разрађиване у ренесансним трактатима – о универзалној хармонији света, заснованој на љубави и лепоти које прожимају материјалну и духовну стварност (Garen 1988: 148–149), поетски су сублимиране у петраркизму. Бог је, сведоче стихови, своје свеprisustvo објавио лепотом „цвита” одуховљујући физички свет („Кад Бог ови свит одлучи прославит, / одлучи теби цвит на сај свит пројавит” [695]). Девојку ванредне лепоте прославио је потом свет јер је она „божији дар” („ово је они цвит кога ће до звизда узвисити

6 О одјеку античке културе у поезији дубровачких петраркиста в. Покрајац (2012).

ови свит” [231]). Али, стилски комплекс петраркистичког песништва није монолитан у дочаравању женске лепоте, а посебно у сликању њене (све) моћи. Девиза „*amor omnia vincit*” евоцирана је сликом лепоте која покорава свет („ова, од госпој ка је цвит, / љувано истрова лјепотом вас свит” [19]). Сугестивност у представљању портрета постиже се и хиперболичним наглашавањем лепоте која читав свет може да ужеже – „да ни лис руже на њ, вас свит би изгорил” [250], па се уздах отима опијеном посматрачу: „Тко не би живот свој у жељах оћутил” [18]. Изузетност лепоте девојке наглашава се паралелизмом са „краљицом цвећа” – „ар је сва изникла како цвит ружице” [393]. Прослављање драге посредовано је топосом неизрецивости. Он се активира када се истиче да девојци нема премца међу другарицама („такмен још видил на свиту нисам цвит” [270]) ни у природи – цвеће се с њом не може поредити уопште („Толико ни поље уресно с пролитја, / у ком је довоље разлико јур цвитја” [37]), али ни ружа као симбол савршене љупкости („ружица румена и с биљем зазире / од хвале имена твојега и вире” [250]; „Погину ружни⁷ цвијет цјећ твоје лјепости [...] / Још бијели сваки цвијет спражи се тебе цјећ” [811]). Фигура девојке обасјана је метафизичком светлошћу – одразом невидљиве божје светлости, која посматрача привлачи и наводи да се и сам у сјај „врхунског добра” претвори (Еко 2004: 184). Онтолошка димензија лепоте изражава се поређењем девојке са ружом: „ар како ружан цвит сва цвитја добива, / тач она вас си свит липотом присива” [443]. Представа о цвету – нарочито о ружи – као медијатору међу световима по хоризонтали и вертикали стабилизвана је у фолклору (Карановић 2010: 261–262), као и представа о девојци поистовећеној са цветом који је мајка одгајила (Јокић–Вујновић 2014: 80), те би се народно песништво могло препознати као једна од притока на ушћу поетике дубровачких петраркиста.

Мотив природе јавља се углавном конвенционално унутар поетског канона петраркизма. Опис пролећа адекватан је декор којим се представа девојке уоквирује („Тер како у гори, кад је с пролитја / гди гора сва гори избором од цвитја” [320]; „кад поље укреса травицом и цвитјем” [323]). Њена појава мења природу те се јесењи пејзаж прелива бојама и животом пролећа, па кад „мине” она „танка и висока”, „процафти т пут цвитјем, с мирисом уресен” [517]. Лепота доноси промену околине, али и унутрашњи преокрет у посматрачу који се осведочи у њену снагу. Тренутак заљубљивања, када младић бива „везан” (Елијаде 1999: 133), тј. када „ловац” постаје „ловина” (Капетановић 2007: 115), фиксиран је упечатљивом сликом. Заснована је на паралелизму буђења живота у природи и буђења љубави: „Зовијеше зора дан а славно пролитје / травицу дробну ван, зелен лис и цвитје, / ја кад бих ухићен од ове госпоје” [3].

Сам портрет драге дочаран је „биљним” детаљима који се преплићу. Притом је, у складу са ренесансном поетиком, песничка слика формирана вертикалним низом „одозго на доле” (од чела преко очију ка устима итд.),

⁷ Ружни – ружин.

а портрет је „осветљен и ‘сликарски’ конкретизован” (Летић 2012: 23). Одуховљена лепота девојке није осећена пролазношћу и опире се трошности овога света („све цафти у ружи, / тер се њој умрло створење не дружи” [53]). Њено чело, лице, уста и врат изаткани су руменилом и белилом („измиша с ружом циљ тер просу низ лице” [221]). Прожимање супротности „бело” : „румено” у поетској композицији има симболичко залеђе. Бела и црвена ружа представљају јединство ватре и воде, спој супротности (Chevalier–Gheerbran 1983: 572; Lampić 2000: 122). Две боје руже у сплету инкарнирају небеско савршенство и земаљску страст (Chevalier–Gheerbrant 1983: 571–572, Lampić 2000: 122). Лице девојке песнички је насликано стапањем различитих нијанси: „племенком гди горе ње личци румени, / на ких циљ виђу ја и цвитје румено” [323]; „Ружицом од горе и цвитком од циља / личца ње сва горе од снига још биља” [330]. Појава колоритног спрега „бело” : „румено” у петраркистичком песништву може, такође, имати упориште у фолклорном симболичком регистру. Повезивање ових атрибута са флоралним елементом означавало је неретко у усменом песништву „ореол” девојчине „красне младости и поносите девичанске свести” (Софрић 1990: 192), али и стасалост за удају (Карановић 2010: 266).

Ренесансна песничка слика је „многострука”, компонована по принципу „pars pro toto”, при чему однос између делова и целине слике „има аналогију у паратакси, у синтаксичкој напоредности засебних логичких целина песме” (Летић 2012: 23). Један од сегмената, уграђен техником везивања мотива „одозго на доле” у композицији портрета, је опис девојчиних груди. На њима се сливају боје „ружице” и „циља” („мнијах из розе да циљи извиру” [455]) мамећи поглед младића и доносећи му неспокој („које ме још грозје, за којим умиру” [455]). Руке девојке се нешто ређе описују, али када се то чини, доминира утисак о белини пути – „ке су снег добиле бјелоћом и циљак” [323].

Према платонистичкој концепцији, лепота се манифестује у хармонији, тј. у усаглашавању свих засебних (савршених) елемената неке појавности, јер је лепота јединство многострукости (Garen 1988: 144). Љупкост је тако чулни израз духовног покрета кроз телесни покрет. Она се опажа у благим покретима тела и представља извесну „гипкост, с којом се тело покорави души”, тј. грациозност се огледа у хармонизовању покрета више делова тела (Garen 1988: 143). Лакоћа хода наглашава се карактеристичним поређењем – девојка се креће као да „збира ружицу по равни” [382]. Опис говора, смеха или певања девојке такође употпуњује представу о њеној појави. Кад проговори или запева драга, младићу се чини „чут што не чух никада, / тер с цвитјем у мој skut мњах бисер да пада” [96, 203] и да „цвитје просипа и бисер с источи” [523], док смех изазива сличан утисак: „мним цвитје да сије и бисер да плоди” [323]. Јер, песништво је одјек музике – хармоније свемира (Пантић 1963: 184–185), и „оживљава” жену која је светлост и инкарнација божанског, па јој је глас музика.

„Љубавни роман” петраркиста формиран је према унутрашњем клишеу и обухвата стереотипне фазе у представљању љубави. Једну од конвенција чини опевање чежње младића изазване појавом девојке, као и патње узроковане неодговарањем драге на љубавне изјаве или раздвојеношћу заљубљених уколико је њихова љубав остварена. Она је дочаравана мноштвом поређења младићеве патње са страдањем цвета под ударом слане, леда и жеге. Бесмисао живота без вољене исказује се компарацијом са природним редом ствари („Јер како не може без сунца бити цвит, / теч без ње ја, Боже, не могу бити на свит” [42]; „јер како цвит бити не може, што не цти, / такој ја живити без твоје милости” [730]), чиме се непобитно потврђује да је љубав суштина живота. Међутим, осећање немира иманентно је овоземаљској љубави. Спокој зато младићу не доноси ни сусрет са драгом („вазме ме грозница, / јакино слелија прид витром розица” [60]) јер га обузима чежња („жељом све гори ме тужно срдацце, / како цвит у гори кад плане суначце” [73]), те се бивствовање између надања, испуњења љубави и патње илуструје несталношћу и пролазношћу цвета „који проци тер свене” [356]. На паралелизму судбине заљубљеног и цвета успостављене су слике у којима се дочарава како је младић „свенуо” као и цвет који је добио на дар од драге (710, 724). Конвенционални топос поређења младићевог страдања са сахњењем цвета вероватно је настао поетизовањем библијског предлошка (Псалми 103, 15–16⁸), којим се универзализује мисао о варљивости и пролазности човековог постојања. Још једно место из „Библије” (Књига пророка Исаије 40, 7–8⁹) могло је бити евоцирано специфичном интерпретацијом у петраркистичком дискурсу. Песнички језик трансформисао је симболички „реч Бога” у лепоту девојке не померајући суштински значење јер, као и у „Библији”, живот је трошан и вене као цвет, а вечна је лепота „анђеоска” као дело божије.

Управо искуство суочавања са „анђелском” лепотом темељно утиче на младићеве назоре о свету, од кога се безрезервно одриче. Појава лепоте доноси преображај у младићу и распаљује унутрашњу светлост. Визуелна стварност се трансформише, заљубљени „урања у божанску реку” (Garen 1988: 121) спознајући виши смисао живота: „Свијету свијет, а моје срдацце обира ови цвијет” [663]; „Васколик ови свит не сциним, вило, ја / нег личца твога цвит у кому сунце сја” [755]. У једној песми се у оригиналном тону опева раскидање са вредностима профаног света и овековечује искуство љубави као једини аутентични чин егзистенцијалне пуноће. Слављењем смрти због љубави („Кроз љубав умрити велми се веселим”) указује се на комплементарност живота и смрти који се огледају дајући смисао једно другом („јер што је смрт ино нер једном издахнут, / тер остат јакино ружан цвит усахнут” [558]).

8 „Дани су човечји као трава, као цвет у пољу [...] Дуне ветар на њега, и нестане га.”

9 „Суши се трава, цвет опада кад дух Господњи дуне на њега, доиста је народ трава. Суши се трава, цвет опада, али реч Бога нашега остаје довека.”

У неколико песама „Зборника” изражена је идеја о свевременој повезаности песништва, лепоте и љубави. Иако је поета каткад усколебан – плашећи се да ли је достојан да драгој пева („Ах, је ли, мој Боже, ван тебе тко на свијет / у пјесних тко може прославит ови цвит?” [696]), своју судбину, одређену му надахнућем муза или божијом промишљу, испуњава сведочећи о лепоти. Занесени песник верује да би и класичне поете биле инспирисане заманношћу његове драге („и мудри још Вирђил, у мрамор да пишу / славећи тебе циљ лјепотом највишу” [250]. Размишљање о неизмерној моћи песништва исказано је и специфичним уткивањем „биљних слика” у појединим песмама. Назори о поезији која у једној реалности сажима многоструке аспекте живота, тј. о поезији која свеукупност сабија у једну жијну тачку универзализујући је – настали су уметничком интерпретацијом Аристотеловог схватања о природи песништва. Уз то, идеја о лепоти као одразу божанског црпена је са платонистичког врела, и усаглашавана са аристотеловском концепцијом песништва. У једној од песама „Зборника” у посебан саоднос доведене су представе о песничкој слави и лепоти девојке, док је функцију карактеристичне „поредбене копуле” имао опис природе. Песничка лира чини да „јак пољем кад трава листом цвит усплоди”, па поета верује да је достојан да опева драгу јер је славна и њена лепота. Где прође девојка, цвеће процвета „и росом узсива јак дробним бисером [...] / ружом руменом рајски миришећ” [571].

Наведени стиховни фрагменти показују да „петраркистички хербаријум”, и поред неразуђености и конвенционалности елемената који га обликују („ружица”, „циљ” и др.) има важну функцију у петраркистичком песништву. Открива се да је специфична стилизација „биљних мотива”, настала прожимањем различитих поетичких традиција, допринела сугестивности песничких слика, али и да је изразити симболички потенцијал ових елемената омогућио да посредством њих у дубровачком петраркизму буду транспоновани филозофско-естетски концепти (схватање лепоте, љубави, песништва и др.) на којима је утемељено ренесансно песништво уопште.

ЛИТЕРАТУРА

- Бојовић 2010: З. Бојовић, *Поезија Дубровника и Боке Которске*, Антологијска едиција „Десет векова српске књижевности”. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.
- Бојовић 2014: З. Бојовић, *Историја дубровачке књижевности*. Београд: СКЗ.
- Елијаде 1999: М. Елијаде, *Слике и симболи*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића.
- Јокић–Вујновић 2014: Ј. Јокић, Т. Вујновић, Од цвета до плода: женски иницијацијски пут у српској обредној лирици, у: Г. Раичевић (ур.), *Зборник радова Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности*.

- Нови Сад: Филозофски факултет: 79–94.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Летић 2012: Б. Летић, Поетска слика у ренесансној, маниристичкој и барокној лирици, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. 78: 21–28.
- Покрајац 2012: Г. Покрајац, *Најстарији дубровачки петраркисти и античко наслеђе*. Нови Сад: Орфелин.
- Половина 2014: Н. Половина, Симболика крина у српској средњовековној књижевности, у: З. Карановић (ур.) *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике*. II. Нови Сад: Филозофски факултет: 51–62.
- Софрић 1990: П. Софрић Нишевланин, *Главније биље у народном веровању и певању код Срба*. По Ангелу де Губернатису скупно и саставио Нишевланин. Београд: Штампарија „Св. Сава”. Фототипско издање. Београд: Бигз.
- Чајкановић 1994/4: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Прир. В. Ђурић. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 4. Београд: СКЗ et al.

*

- Biderman 2004: Н. Biderman, *Rečnik simbola*. Beograd: Plato.
- Bogdan 2002: Т. Bogdan, *Ženski glas hrvatskih petrarkista, Republika*. 3–4: 113–119.
- Chevalier–Gheerbrant 1983: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Garen 1987: E. Garen, *Italijanski humanizam*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Eko 2004: U. Eko, *Istorija lepote*. Beograd: Plato.
- Kapetanović 2007: A. Kapetanović, *Pojmovne metafore za emocije u Ranjininom zborniku, Zbornik radova sa znanstvenog skupa „Zbornik Nikše Ranjine”*. Zagreb: HAZU.
- Lampić 2000: M. Lampić, *Mali rečnik tradicionalnih simbola*. Beograd: Libretto.
- Pantić 1963: M. Pantić, *Poetika humanizma i renesanse, I. Izbor tekstova, predgovor i objašnjenja* Miroslav Pantić. Beograd: Prosveta.

Мирјана Д. Стефановић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
mdstefan@neobee.net

БИЉЕ У СРПСКОЈ ГРАЂАНСКОЈ ПОЕЗИЈИ*

Претпоставка о томе да је грађанска поезија, пре свега из 18. столећа – и то уметничка, а не народна – у раду се проверава на присуству биљака у њеним стиховима. Уз то, ако се појави и иста биљка која је присутна у народној песми, рад расправља о томе да ли је функција тог флоралног елемента промењена у грађанској лирици. На овај начин утврђује се не само честота појаве мотива одређене биљке, него и промењена метафоризација, као и поетичке последице такве песникове употребе цветног мотива.

Кључне речи: српска грађанска поезија, 18. столеће, ружа, феникс, рузмарин, крин.

О грађанској поезији писано је релативно много; није, међутим, писано довољно, бар не у оној мери којом би контекстуално био успостављен саоднос са целокупном српском лириком. Разлози за овакво пренебрегавање књижевноисторијског и поетичког видокруга једног важног дела српског литерарног стваралаштва јесу различити. Ако се по страни остави несумњива а поразна чињеница о томе да се књижевни историчари, па и медији који их рекламирају, баве најчешће 19. веком и најсавременијим књижевним остварењима, остаје, највероватније из разлога избегавања проучавања тј. читања, чињеница о томе како и данас влада уверење о 18. веку као сувом, тј. столећу прозе. Грађанска поезија у српској књижевности, између осталих песника и српске лирике, то, међутим, у потпуности потире.

Без превеликог увода о томе шта је грађанска поезија – чак и кад у том погледу постоје различити, чак супротни ставови (Стефановић 1992; Клеут 1995) – остаје сама та лирика као културолошко сведочанство рађања грађанске, европски оријентисане стиховане књижевности. Старо уверење о томе како је она на међи између усмене народне и уметничке (Јатковић 1954; Бенеш 1970) одавно је превазиђено. То, међутим, не значи да је грађанска поезија без икаквог поетичког, уже и стилског контакта са српским изворним песништвом.¹ То, уосталом, није ни она лирика коју зовемо уметничком.

* Рад је настао у оквиру научноистраживачког пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (бр. 178005) који се реализује на Филозофском факултету у Новом Саду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Свесно се овде, а свакако не у вредносном смислу, употребљава термин „песништво”, јер

Напротив. Потврду за такву тезу ово истраживање тражило је, између осталог, и у речнику српске грађанске лирике, поготову оном његовом делу који се односи на спомињање биљака и света везаног за флору. Тако се, прва чињеница односи на употребу глагола „цветати”. У Вуковом богатом речничком фонду наведено је само денотативно значење овог појма. У српској лирици тај појам је тек по изузетку добио и своју метафоризацију. У грађанској поезији, међутим, степен метафоризације далеко је истакнутији: „срцем [...] твојим / тело цвета вовек мојим” (Маринковић 1: бр. 79); „пристрастије чудно међ’ госпама цвета” (Маринковић 1: бр. 10); „твоје, душо, лице цвета” (Маринковић 1: бр. 200). Из овакве персонификације песник је у другим песмама правео и генитивну метафору „цвет младости” (Маринковић 1: бр. 58, бр. 82), али је, на тој подлози, изградио и персонификовани епитет „цветајушта младост” (Маринковић 2: бр. 280). Нешто ређе јавља се и поређење момкове туге за девојом (Маринковић 1: бр. 23: „Не знадеш ли да је тешко / растати се с драгом фришко / и венути у срцу / кано цветак на сунцу”; бр. 216: „Ах, у башчу идем, / за те цвеће берем; / на срце га мећем [...] Како оно цвеће / на мом срцу вене, / тако моје срце / за тобом вене”; бр. 258: „Који венем тако / како цвеће свако, / које се откине / и далеко падне / од свога корена”). Песнику је девојка „цвет” (Маринковић 1: бр. 147: „мој љубезни цвете”; Маринковић 1: бр. 187: „ах, прекрасни цвете”; у облику деминутива којим се исказује усхићење и тепање, али и узвисивање лепоте девојачке, у Маринковић 2: бр. 284: „Цветак ти си славан, трону царском раван”; Маринковић 2: бр. 278: „Цвет у срцу си засађен / и у души присађен. / Ти си драги камен, / то ти право кажем”).

Да би од основног изградио конотативна значења глагола, грађански песник је прво констатовао природу и њене феномене. У песмама „на природу”, стиховани одзив је нешто општијег карактера: најпре се именује атмосфера природе елементима „траве” и „цвећа” (Маринковић 1: бр. 12; бр. 141; бр. 149; бр. 167; бр. 244; бр. 247), уз ређе помињање и цветних врста (Маринковић 1: бр. 92: „Песан од прамалаћа”; бр. 17: „Похвала Славоније, Срема, Фрушке и Карловаца”). Атмосферу природе песник користи као амбијент за свој љубавни занос (Маринковић 1: бр. 186: „За шешир ми цвеће преправи, / кад ја станем цвеће мирисати / и за тобом тешко уздисати”; Маринковић 2: бр. 271: „Увенута кано цветка / од свог стабла ишчезнута / ти ћеш цветак расхладити / и он ће се повратити”).

Да грађански песник добро познаје народну песму сведочанство се налази у многим стиховима. Девојка му је висока, витка и танка „као јела” (Маринковић 1: бр. 112; Маринковић 2: бр. 447: „вита јела зелена”; Маринковић 1: бр. 134: „у појасу танка / како јела витка”). Традиционално симболичко значење о три јеле губи се у грађанској песми; не поклања му се,

није реч искључиво о лирици, већ и стихованим остварењима која су на међи између лирике и епике у стиху.

наиме, функција симбола који у основи има јасну песничку слику, бар нема директне симболизације, већ се користи као елеменат аркадијске атмосфере која је у супротности с момковом тугом: „Онде гди три јеле стоју / и поточић отиче / седи она у покоју / и другом се обриче” (Маринковић 1: бр. 253). Утицај народне песме несумњив је у опису белине девојачких образа, али се додаје и грађански укус: „као млеком наливени” (Маринковић 1: бр. 226; бр. 227). Чак и у опису виткости девојачке, попут танке јеле, атмосфера се мења јер се у атмосферу уплићу „зумбул удовица” и „румена ружица”, као љубавни антиподи (Маринковић 2: бр. 445). Јасан одзив народној песми наравно да је у разговору међу биљним светом: жута дгуња, зеленика јабука, бела лоза винова, некошена ливада; а кад је девојка чула њихов разговор, покушала је да им парира, на шта је потом и момак одговорио, метафорички: „Откинућу жуту дгуњу на мору, / узабраћу зеленику јабуку, / позобаћу белу лозу винову, / покосићу некошену ливаду, / обљубићу непрошену девојку” (Маринковић 2: бр. 454). Тај паралелизам природе и младалачке љубавне жеље² произвео је метафоризацију која се вратила у стварност у последњем стиху; у песми Маринковић 1: бр. 116 песник описује буђење пролећа, па је тако „прерасла из корена ружа румена”, што је знак да момак може да позове девојку на љубавни састанак („Пођи са мном, душо моја, у зелени дом”). Тако је грађански поесник кроз медиј поезије истовремено уронио у стварност свог живота и своје душе. Занимљиво је, међутим, а као чињеница која поетички може да се доведе у контекст дубровачког ренесансног певања, да у песмама у којима је истакнуто присутан петраркистички вокабулар, чак с појединим дубровачким изразима, да у таквим стиховима видно изостаје помињање цвећа.³

Најчешћи цвет који се помиње у српској грађанској песми јесте – *ружа*. У песми Авакума Авакумовића ружа је грађадијски на престолу целокупног

2 Слично је и у песми уз игру (Маринковић 2, бр. 492) у којој мало слободнија девојка у свакој строфи поистовећује другог момка с друкчијим цветом; наравно, погодно мушко име при том се римује с одговарајућим цветом: „Брала бих сасу, / љубила бих Васу [...] душо, Васо, / кито рузмарина [...] Брала бих зову, / љубила бих Јову [...] душо, Јово, струк бела босиљка [...] Брала бих ситу, / љубила бих Миту [...] Брала бих траву, / љубила бих Саву [...] Брала бих грожђа, / љубила бих Ђорђа [...]”. У вези с тим поступком метафоризације вероватно су и имена девојачка: Јела, Јелка (Маринковић 1, бр. 41; бр. 114); Пела, свакако од назива за траву пелин, и то у песми у којој момак, истина, хвали ову девојку, али истовремено и пати у страху да ће га оставити, па је контрастно приказан однос сласти и горчине, тј. босиљка и пелина (Маринковић 1, бр. 72); Ружа, која себе представља у раскошној гордости („Госпа Ружа шета као пауница”, Маринковић 1, бр. 10). Необично је да честоту коришћења цвета љубичице као симбола заводничких елемената и по боји и по мирису не прати честота конструкције женског имена од назива за ову биљку; тек на три места на 500 песама појављује се име Љубичица или Љубица (Маринковић 1, бр. 142; бр. 254; а у песми бр. 10, сатиричној, песник Јован Авакумовић поиграва се са значењем тог женског имена: „Љубица о љубви неће ни да чује”; овде је, међутим, највероватније присутна хришћанска симболика цвета љубичице, понизност пред невиношћу, уп. Лексикон, 388).

3 Како ауторка овог рада припрема монографију о петраркизму у српској и хрватској књижевности, нека овде остане као важан налаз забележена чињеница избегавања помињања цвећа у петраркистичкој српској песми; већ у антипетраркистичкој ситуација бива друкчија, готово антиподна.

биљног света: двоје младих, по стасу и лепоти, били су „Како орел над птицама / и ружица над цветима” (Маринковић 1: бр. 15); слично пева и Мирослав Зановић: „и ружица себе фали / да краљује сваком цвећу” (Маринковић 1: бр. 13); у истој збирци, бр. 74: „Ти си досад била славна / и ружици цвету равна”; „Зато, бози, претвор’те нас / ил’ у цветак, ах, ружице, / ил’ у ону јасну звезду / баш на небу, ах, Данице”; све прославља лепоту девојачку: „и птичице на гранчица, / лептирићи на ружица, / трону њеном клањају се / и њу славно возносеја” (Маринковић 1: бр. 275). Цветом руже метафорично се именује вољена особа: „Добар дан вам Бог дао, мој цвете румени” (Маринковић 1: бр. 78); „Девојчице ружичице, ружо румена” (Маринковић 2: бр. 442); а као варијанта појављује се и стих „О, снашице, румена ружице” (Маринковић 2: бр. 442).⁴ Изгледа да је руменило и мирис овог цвета окружење за љубавну атмосферу (најизразитије у Маринковић 2: бр. 456).

Најпре се, међутим, тај цвет доводи у везу с руменилом образа („у образу румена ружа”, Маринковић 1: бр. 84; у бр. 190: девојчини образи су чак „две ружице”, а у бр. 195 читаво лице је „румено кано ружица”),⁵ песник је назива својом „ружицом” (Маринковић 1: бр. 146) или „ружицом руменом” (Маринковић 1: бр. 209; бр. 212); њено девичанство пореди с тек „узбраном ружом” (Маринковић 1: бр. 54); момку девојка изгледа попут цвета који се лепотом разбоковава (Маринковић 1: бр. 189: „цвета кано ружа”); „петнаестогодишња девојка момку је „пролетни цвет”, невином док су га зрелије девојке подсећале на „ружу румену” (Маринковић 1: бр. 145); а млади људи у Сентандреји одишу лепотом цвета (Маринковић 1: бр. 31: „там’ је јуност как’ ружица”). Ружа у песми постаје симбол мириса који окупља пролазнике крај младићевог гроба (Маринковић 1: бр. 147: „Више моје главе / ружу усадите [...] Које младо прође / нек’ се ружом кити”); а девојка тугује што се њена лепота није разбокорила („Гди сам, млада, издахнула, / кано цвет руже усахнула”, Маринковић 1: бр. 260) или што ју је момак, „своју љубицу” оставио, па се осећа као свенули цвет („За мене је увенула ружа румена”, Маринковић 1: бр. 276). С друге стране, пак, песма може да се гради и контрастно, где се срећа изједначава с ружом, а кад

4 Вероватно се и у стиховима у којима се не именује појединачни цвет бојом сугерише да је реч о ружи, а мисли се на руменило образа: „А с тобом се дичим, мој румени цвете” (Маринковић 1: бр. 85).

5 Девојка жели да је момак воли и у нади да ће тако бити „ружом бих се утирала / не бих ли румена била” (Маринковић 1: бр. 215). Девојка у грађанској песми воли цвет руже који чак постаје дискретни наговештај љубавничког и еротског доживљаја: „С ружом се играјући / по бијели груди / миле руке стискајући / срце ми застуди” (Маринковић 1: бр. 188). Као симбол за означавање заљубљености овај цвет успоставља дијалог с девојком: „Садих ружу насред Новог Сада. / Ој, ружице, ој, жалости моја, / нит’ те берем, нит’ те другу дајем” (Маринковић 1: бр. 153). Занимљива је и песма (Маринковић 2: бр. 471) која почиње на начин „Старог Вујадина”, али нешто и измењено: „Девојка је чарне очи клела: / Чарне очи, змија вас попила!”, а млади трговац јој одговара: „Чарне очи, два драга камена [...] Два образа, две руже румене” – зазив у песми наговештава језовитост призора, који, међутим, ублажава удварач трговац.

девојку момак остави, онда јој последњи наводни наговештај наде сличи „чаши једа” (Маринковић 2: бр. 448).

Грађански песник негује и мотив „беле руже” као ознаку за невиност двоје младих, који се мотив, на истом нивоу чистоте девичанства, појављују у песми као голуб и голубица (Маринковић 1: бр. 160; бр. 182); идентично значење јесте и у песми бр. 481 (Маринковић 2): „Бела ружо, јеси ли цветала, / голубице, јеси л’ се удала”; али и: „Драга моја грличице / и румена ружице [...] Остај, остај, драга, здрава, / твоје милом цвету равна” (Маринковић 1: бр. 72). Како се невиност буди у љубавну страст песник је опевао односом беле и црвене боје света руже: 1. по Дунаву плови бокор беле руже и кад девојка Аница спази тај букет, позива птицу да јој лепо пева, а заузврат ће је напојити „ђул-водом” (Маринковић 2: бр. 440); 2. супротно претходном, девојка је умрла не поставши жена: „Бела ружо и румена, / и све цвеће по баштици, / неће с’ с вама китит’ Дорис – она јест у гробу” (Маринковић 1: бр. 91).

Грађански песник комбинује у песми мотиве различитог цвећа. Тако се мирис босиљка и ковиља стапа с метафором руже-девојке: „О, Марице, душо моја, / преслатка јест љубов твоја, / ружо моја и ковиље, / мирис носиш ко босиље” (Маринковић 1: бр. 161). А наглашен европски порив у грађанској песми исказан је уплитањем и рузмарина као замене за миомирисно девојачко тело у симболичком окружењу руже, која је замена за девојачки пољубац: „И сва моја мисал за драгом се мисли, / моје перо хитро све њу исписује, / моје беле руке рузмарин загрле. / Рузмарин загрлим и ружицу љубим. / Место тебе грлим зелени рузмарин, / место тебе љубим румену ружицу, / румену ружицу место твоја уста” (Маринковић 1: бр. 264); слично је и у Маринковић 1: бр. 209; бр. 212 девојка за момка истовремено и „рузмарин цвет” и „ружица румена”.

Рузмарин се најчешће јавља у љубавним песмама; мотивација његовог присуства ту је потпуно јасна. Али девојци није довољно да рузмарином – а због мириса – назива свог момка, него тај љубавни еротски утисак појачава и мирисом „белог карамфила” (Маринковић 1: бр. 51). Момак такође девојку назива рузмарином, и то са специфичног географског подручја („розмарин индијски”), али му ни то није довољно за опис заноса, па додаје како је она и „мирисна жалфија” (Маринковић 1: бр. 157). Уосталом, рузмарин, који је у народној песми означен као „сватовско цвеће” (Чајкановић 1985: 210), у грађанској песми присутан је једино због свог опојног мириса који је заводнички делотворан, а помињање Аполона потпуни је доказ одмакнутости од народне песме: „Рузмарину, пун мириса, / Ко год тебе замириса / Аполоном тебе назва - / И ондак те сваки позна” (Маринковић 2: бр. 341).

Феникс (или *финик/финикс*), биљка коју народна песма не познаје, изразито је честа у српском просветитељству, у прози и у стиху; уме да се

именује и као синоним за палму и њен плод. Грађански песник најчешће је користи за опис меланхоличног стања и тугованке. Методије Михаиловић себе упоређује с фениксом, јер је тужан што мора отићи у калуђере, па то значи губитак вољене девојке: „О, финикса чудна, / на свету једина, / скорбно мора живети, / жизан проводити [...] Финикс сада јесам, / њему подобан сам” (Маринковић 1: бр. 34). У истој песми контрастно се супротставља момкова представа девојке од које се мора заувек растати, а та је представа све што он никада неће имати, опојна је и заносна: „Нисте за менека, / ах, бедна монаха. / О, ти бели крине, с мирисом предивне, / и ружице румена, / свакоме умилна” (Исто). Дрво које је познато по својој висини, које има способност анабиозе, тј. привидног одсуства живота који се у њему обнавља доласком кишног периода – у енглеској култури познат је као „васкрсавајућа биљка” – у једној грађанској песми добија потпуно супротно значење, тј. на гробу умрлог изникло дрво остаће без плода: „На гробу ми финик дрво. / Кога роди јего чрво, / плод јадан доноси” (Маринковић 1: бр. 36).⁶ Попут поређења с јелом, по виткости тела, грађанска песма исту особину налази и у фениксу („Када шећеш по улицâ / мислим да си пауница, / финик дрво превисоко, / на њем поје дивни соко”, Маринковић 1: бр. 49; „Неверности овог света, / где је мирис красна цвета? / Славна цвета финикова / жели душа соколова”, Маринковић 1: бр. 246).

Крин је, међутим, цвет који је потпуно променио своје изворно значење, оно које му је дало хришћанство. Нисам, наиме, сигурна да су нека досадашња тумачења о присуству крина у српској средњовековној књижевности била исправна, јер нису полазила од изворног хришћански канонизованог симбола овог цвета, које није било допуштено мењати у закономерној, тј. прескриптивној поетици високе књижевности. Народна песма не познаје значење крина или љиљана. У српску књижевност улази тек с хришћанством, и то у уметничку литературу, пре свега као Богородичин

6 Ова цветница расте на Пиринејима и на Олимпу и то с особиним сопственог обнављања. „То су реликтне биљке или живи фосили некадашње суптропске флоре која је била заступљена на нашем континенту пре леденог доба – објашњава Владимир Стевановић, професор на Биолошком факултету у Београду. Балканске рамонде, познате и под називом феникс биљке или колачићи, како их због љупкости називају у народу, цветају од друге половине априла до прве половине маја. Када током суше уђу у стање мировања, повијају лишће у својеврсне гужве које су толико суве да се дробе под прстима. Ипак, пошто падне киша, већ након 12 часова враћају им се све физиолошке функције, а убрзо се потпуно отварају. Једну врсту феникса, али као српску аутохтону открио је Јосиф Панчић. Нема података да је Панчић знао да балканске рамонде имају моћ анабиозе. Иако је детаљније на том пољу истраживао још у 19. веку наш познати ботаничар Недељко Кошанин, једну од најупечатљивијих потврда њихових васкрсавајућих способности дао је 1928. године руски ботаничар Павел Черњавски. Прича се да је Черњавски једног дана случајно преврнуо чашу с водом и покварио хербаријум, у коме се, између осталог, налазила и Наталијина рамонда. Када га је сутрадан отворио, запањено се, јер је претходно потпуно сува биљка, чувана у хербаријуму годину и по дана, оживела – каже наш саговорник” (Блечић 2010: 7). Овакву особину новог рађања познаје и грађански песник; у духовној песми пореди особине феникса с људима који постају нови верници: „Ново цветајућ’ јако финики” (Маринковић 1: бр. 5).

цвет у значењу свете девице. Означава безгрешност, редовни је атрибут анђела Гаврила, а касније добија и значење краљевског знамења (Badurina 1985: 387–388). Девичанство девојке у коју је момак заљубљен грађански песник именује „белим крином”, који ће се једног дана претворити у „румену ружицу”, а себе, у том напетом ишчекивању кад ће јој постати и муж, момак назива „фениксом” (Маринковић 1: бр. 34). Грађански песник остао је тако у оквирима хришћанске симболике овог мириса опојно заводљивог цвета.

Оријентални додатак симболизацији флоре у грађанској песми допринело је и спомињање цветова *зумбула* и *карамфила*: „Два су цвета на гранцици расла, / један зумбул, а други карамфил, / Зумбул-момче, младо за женидбу, / Карамфила млада за удају” (Маринковић 2: бр. 475). А као варијанту усмене народне баладе о Омеру и Мерими грађански песник испевао је потпуно у окружењу опојних мириса и расцветале лепоте (Мерима је Омеру дала „карамфил-ружицу”) која симболично води ка венчању (мајка Омерова обома је даровала „рузмарин”) – уп. Маринковић 2: бр. 446. Име карамфил јавља се двојако: као име момка (Маринковић 2: бр. 476) и као девојачко име (Маринковић 2: бр. 475). Девојка је за момка девица која заносно мирише на недостигнуту еротику („карамфил бели”, Маринковић 1: бр. 187); а удовица би да распали пламен страсти даровањем „ал карамфила” уместо „травнице” (Маринковић 2: бр. 453).

Босиљак се изразито ретко јавља у грађанској песми и то углавном у стиховима који су у потпуности реализовани у поетици изворне народне песме (Маринковић 2: бр. 342); јавља се и у познатој синтагми „ковиље и босиље” (Маринковић 1: бр. 161). У једној песми, међутим, по контрастним особинама, познатим из народног веровања, појављују се босиљак и *пелен*, али се овај цвет горког укуса и симбола горчине и јада живота сада јавља у значењу радости, као нова философија живота: „Босиљак посеј’о, / пелен ми пониче. / Сви људи говоре – / пелен горко зеље, / а мени је пелен / највеће весеље” (Маринковић 1: бр. 85). У истом значењу пелен се јавља и уз рузмарин; ипак има померања перспективе: рузмарин као симбол за венчање, који познаје и народна песма, не бива реализован, већ као једино животно искуство остаје горчина што до женидбе није дошло: „Куд мој драги ходи, / туд розмарин роди, / а куд драги шета, / туд розмарин цвета. / Розмарин зелени, / мој драги љубљени, / куд му коњиц ходи, / туде пелин роди. / Пеленче, пеленче, / моје горко зеље, / моје горко зеље, / то ми је весеље” (Маринковић 1: бр. 103). Коначно, босиљак се по својим особинама приближава ружи, и то у необичном, јер наговештено љубавном дијалогу између снахе и девера који шетају међу струковима босиља и једно другом додељују комплименте: за девера она је „румена ружица”, а она му одговара да је то зато што се ујутру умивала „ђулом” и лице трљала „ружом” (Маринковић 2: бр. 442) – овај дублет српског и турског имена за цвет руже показује како је реч о још већем степену симболизације особина које ова биљка има и у српској и у оријенталној култури.

- Најређе се јављају следеће биљке:
- *аликрен*: „јакко аликрен процвала” (Маринковић 2: бр. 348); значење ове биљке није јасно, осим ако не наговештава неку драгоценост каква је момку вољена девојка;
 - *божур*: чело ногу [...] божур цвет (Маринковић 2: бр. 487);
 - *бор*: шума у којој је олистао бор (Маринковић 2: бр. 464);
 - *бршљан*: у свадбеној песми (Маринковић 1: бр. 210: „Срце моје, срце твоје, / заплетено у љубави, / ка’ бршљан око дуба / у зеленој дубрави”);
 - *вишња*: вишњилица (Маринковић 2: бр. 467); вишњилица род родила (Маринковић 2: бр. 488);
 - *детелина*: трава детелина и у њој девојка (Маринковић 2: бр. 460);
 - *дуња*: „Ако си ми дгуњу поконио, / ја сам дгуњу под јастук метнула, / мирисала и теби и мени” (Маринковић 2: бр. 496); „Сисице ти златне дгуње” (Маринковић 1: бр. 62);
 - *ђул* (тур. ружа): ђул-водица (Маринковић 2: бр. 466);
 - *жалфија*: девојка је „мирисна жалфија” (Маринковић 1: бр. 157);
 - *жир*: торба жира (шаљива песма, Маринковић 2: бр. 411);
 - *зумбул*: девојка је момку „зумбул плави” (Маринковић 1: бр. 233);
 - *јаблан*: пред девојачком кућом „јаблан дрво високо” (Маринковић 1: бр. 197); девојка се међу осталим младима издваја по статусу који је као „високи јаблан” (Маринковић 1: бр. 122);
 - *јабука*: „Две твоје сисице / португалске јабучице” (Маринковић 1: бр. 272); „Две јабуке сисе твоје, / измеђ’ којих прси твоје / пребеле” (Маринковић 1: бр. 84); в. и дгуња;
 - *јавор*: високо дрво које се на далеко види и зелени (Маринковић 2: бр. 463);
 - *јасен*: јасенова гора (Маринковић 2: бр. 432; бр. 464);
 - *кедар*: „Више кедре сада дижу главу. / О, Србије, да покажеш славу” (песма о Карађорђу, Маринковић 1: бр. 32);
 - *клен*: каленова гора (Маринковић 2: бр. 432);
 - *коприва*: девојка размишља о томе како би окитила момачки опасач – „копривом окитила. / Кад год легне, нека жеже, / кад устане, нек’ се чеше, / да не љуби малене девојке” (Маринковић 2: бр. 460);
 - *кукуруз*: лањски кукурузи (шаљива песма, Маринковић 2: бр. 411);
 - *лоза винова*, у словенској антитези: „вијала се бела лоза винова / око бела око града Будима. / То не била бела лоза винова, то су била два млада и мила” (Маринковић 1: бр. 137); в. и под „пшеница”;
 - *норанца*: у зелену башчу под норанцу (Маринковић 2: бр. 469); сестра девојчина седи „под норанцом” (Маринковић 2: бр. 441);
 - *невен*: девојка бере невен (Маринковић 2: бр. 441);
 - *пшеница*: пшеница бјелица (Маринковић 2: бр. 466); „пшеница је чисто семе, / душо (име), лепо име” (Маринковић 1: бр. 211);

- наздравичарска: једна од три птице носи у кљуну „пшеницу” као знамење, а друга „винову лозицу” (Маринковић 2: бр. 490);
- *шефтелија* (тур. бресква или дивља кајсија): расла је шефтелија (Маринковић 2: бр. 484);
 - *шимшир*: дрва шимширова у лађи на Дунаву (Маринковић 1: бр. 136);
 - *шљива*: решето шљива (шљива песма, Маринковић 2: бр. 411).

Присуство све ове флоралне иконографије није тек формално. Именовање цвећа у грађанској песми обележено је и семантички. Формална перцепција неког цвета ушла је у значење песме. Исто, наравно, важи и за свет усмене народне песме. Значења се у грађанској песми, међутим, померају, рекло би се чак потпуно друкчије него у романтичарској лирици. Иако и грађанска лирика и песма из доба романтизма користе вокабулар народне песме, ипак је у 19. столећу контакт међу усменим и уметничким блискији и по форми и по значењу. У песми из 18. столећа, међутим, однос постоји, али се изворно народно подиже на други ниво, грађански. Нису, међутим, у праву историчари књижевности који тврде како грађански песник има став негације према народној песми (уп. Пејовић 1968). Потпуно друкчије: песник 18. столећа зна за народну песму, користи понешто из морфологије стиха, неке од стилских поступака, али му је однос према песми друкчији. Коначно, он живи у граду, путује по европским вашарима, запажа нове ствари и у стварност своје песме уноси реалност свог света. Зато је и директнији у казивању, једноличнији у поређењу, али је и метафоричнији у значењу. Ма како парадоксално изгледала ова тврдња, чак и кад није тврдо изречена, грађански песник жели да делује грађански, помодно, па рококо-сликом ствара свој љубавни свет,⁷ као и свој душевни видокруг, док народни песник све подиже на један општији ниво. Природни догађај – сусрет двоје младих, љубавну чарку – изражава конвенционалношћу, али уметањем биљака улази се у систем његове душевности, која делује учено и лепо обучена у грађанско одело које учтиво или враголасто пева по варошким улицима. Природну садржину једног догађаја, дакле, грађански песник изделио је на фактуалну и експресивну. Чињеница јесте један реални догађај, сусрет с одређеном девојком, одређеног имена, а сету доживљаја таквог сусрета опева жанр-сликама које, оксиморонски казано, бојадише мирисима и бојама цвећа које познаје из свог градског миљеа. Чак и ружа, уобичајен цвет српске народне песме, овде добија конотативна значења, за степен виша него у изворној песми. Зашто је тако, одговор свакако лежи у социјалној равни: оно што је природно селу, није у складу с маловарошком средином. Отуд би за историју српске лирике од необичне важности било испитати поетику коју обележава значење биљака у народној и уметничкој поезији. Претпоставка овог рада управо је у томе да се покаже колико и

⁷ Сличан поступак уочен је и у немачкој поезији 18. столећа (Ангер 1963).

елементима народне песме, каква су традиционална значења биљака и дрвећа, грађански песник дограђује значења и тиме постаје саставни део уметничке лирике.

ЛИТЕРАТУРА

- Блечић 2010: П. Блечић, Кап воде их враћа у живот, *Блиц*, Београд, 28. март: 7.
- Клеут 1995: М. Клеут, *Народне песме у српским рукописним песмарицама*, Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност.
- Латковић 1954: В. Латковић, О неким прелазним формама од усмене ка писаној литератури, *Књижевност и језик у школи*, I, 1: 4–11.
- Маринковић 1 1966: Б. Маринковић (прир.), *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX stoleћа*, I, Београд: Просвета.
- Маринковић 2 1966: Б. Маринковић (прир.), *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX stoleћа*, II, Београд: Просвета.
- Стефановић 1992: М. Д. Стефановић, *Српска грађанска поезија. Оглед из историје стиха*, Нови Сад – Ваљево: Филозофски факултет – „Милић Ракић”.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: Српска књижевна задруга.

*

- Anger 1963: A. Anger, *Deutsche Rokoko-Dichtung*, Stuttgart: Metzler Verlag.
- Badurina 2000: A. Badurina (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simboličke zapadnog kršćanstva*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber – Kršćanska sadašnjost.
- Beneš 1970: B. Beneš, *Světská krámařská píseň*. Brno: Universita J. E. Pirkyně.
- Pejović 1968: B. Pejović, Грађанска поезија: стилско-тематске везе и континуитети, *Izraz*, XII/11: 436–449.

Снежана М. Божанић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
sbozanic5@gmail.com

ВИНОГРАДИ КАО ОМЕЂЕНЕ ПОВРШИНЕ И ПОГРАНИЧНИ ЕНТИТЕТИ У СИСТЕМУ СРПСКОГ СРЕДЊОВЕКОВНОГ ПРОСТОРА

Виногради су у средњовековној Србији били предмет даривања, замене и куповине. Владари су приликом ступања на престо потврђивали дарове својих претходника, а међу њима се бележе и виногради, који се често јављају као међници и омеђене површине. Постоји мноштво рукописа у којима се ове обрадиве површине помињу и самостално или као дар уз села и друге прилоге, што сведочи о томе да су виногради обилато гајени и имали велику вредност у Србији средњег века. Разлози су били вишеструки: правни, економски, религијски. Њихови су најважнији власници, у средњовековној Србији, владар, црква и властела. У раду ће из обила података бити изнети репрезентативни примери у којима се спомињу виногради.

Кључне речи: виноград, међник, омеђавање, даривање, куповина, замена.

„Јутром ћемо у винограде,
да видимо,
пупи ли лоза, отвара ли цвет.”
(Пес. 7: 12)

Виноград (лат. – *vinea*, *ae*, *f*; – *vinetum*, *i*, *n.*) је обрадива површина прекривена виновом лозом (Đivković 1980³: 1145).¹ Наречена биљка припада роду скривеносеменица, фамилија *Rhamnales* – *Vitaceae* (буг. – *лозови*). Пружа се у ареалу од Северне Америке до Азије (Стефанов–Ганчев 1953: 569–570).

Од најстаријих времена винова лоза је била значајна из привредних и верских разлога.

Још библијски текстови сведоче о важности ове биљке и њених продуката.²

За Јевреје, вино је симбол *изабраништва*, као и њихов народ (Софрић 1990: 63–64).

¹ Виноград се у Вуковом „Рјечнику” бележи и као: *виноградац* и *лозје* (Карацић 1898³: 65, 344).

² Виноград се у Библији спомиње око 150 пута. Чешће се бележи вино, а ређе грозђе, грозд, виноградар. У раду се користи превод „Библије” Луја Бакотића.

И после потопа од четрдсет дана, Нојеви синови *изађоше из корабље* и настанише земљу а њихов отац *поче радити земљу и посади виноград* (Пост. 9, 19–20).³ О тежини обављања посла око виконаграда сведочи пророк Исаија:

*Окопа га, отребџи камење,
И посади лозом племенитом;
И сазда кулу усред њега,
Муљаону ископа у њему.
Надао се добром грожђу,
ал' он роди вињагом.*⁴
(Ис. 5: 2).⁵

Виноград, даље се каже, има *зид и ограду* а од послова у њему бележи се *резање и копање* (Ис. 5: 5–6).⁶

У Мојсијевој петој књизи налази се, између осталог, следећа забрана, која се односи на винограде: „Ако уђеш у виноград ближњег свог моћи ћеш јести грожђа по вољи својој док се наситиш; али га нећеш мећати у свој суд” (Понз. 23, 24). На овом месту, може да се направи паралела са доцнијим законским списима: „Земљорадничким законом” („изабран” из законодавства цара Јустинијана). Према чл. 58, у случају да неко краде „винограде или смоковике туђе”, треба да буде бијен „лишен одеће”, а ако је ушао само „ради јела”, није кажњаван (Благојевић 2007: чл. 58, стр. 69, 149–150). Душанов законик (Софијски рукопис – чл. 150 и Раванички рукопис – чл. 144) такође дозвољава пролазнику током дана да „уђе у било чији виноград и убере грожђа или воћа у мараму, или понесе кући” (Пешикан–Грицкат, Радуловић–Јовичић: 334–337, 400–401).⁷

Виноград као локус се више пута помиње и у „Песми над песмама”. За драгу је вољени: „грозд од кипра, из Енгадских винограда” (Пес. 1, 14). Заљубљени ће уживати у природи, и стога *драга* размишља:

*Јутром ћемо у винограде,
да видимо,
пупи ли лоза, отвара ли цвет.*
(Пес. 7: 12)

Њихова љубав је „слађа од вина” (Пес. 1, 2) и славиће је „више него вино” (Пес. 1, 4). *Криоце драге је пехар углађени*, њему *никад вино мирисно не недостаје* (Пес. 7, 2). Њене дојке су *као гроздови на лози*, а уста *као изабрано вино* (Пес. 7, 8–9).

3 Корабља је лађа (Карацић 1898³: 301).

4 Вињага је *дивља лоза* (Карацић 1898³: 65).

5 У Јеванђељу по Марку стоји: „Један човек посади виноград, огради га плотом, ископа муљаоницу и сазиди кулу, па га предаде виноградарима и отпутова” (Мк. 12, 1)

6 Код Срба постоји пословица: „Виноград не иште молитве, него мотике” (Карацић 1900: бр. 638, 41).

7 Казне су предвиђене у случајевима да неко грожђе *бере у кош*, *ноћу краде* или *бере да прави вино*. У зависности од преступа, предвиђене су одговарајуће новчане и телесне казне.

Исус Христ је, такође, на тајној вечери благословио вино. Оно је постало супституција за крв и незаобилазан део светог Причешћа (Толстој 2001: 82). Али вино се за причешће и као жртва обилато користило и у претхришћанским култовима, при склапању побратимства и кумства, у свадби... и уопште у склапању савеза са богом, или међу људима (Чајкановић 1994 2: 383–391), све до наших дана, што објашњава популарност гајења винове лозе од давнина, која је била света биљка прве врсте (Чајкановић 1994 4: 1994: 56–57).

*

Херодотова историја такође обилује подацима о *виноградима* и *вину*. На острву Кирауис налазили су се *много малсињаци и виногради* (Херодот 1966: IV 195, 321). На тај начин се истиче не само богатство овог места, већ и важност винове лозе као културе. У истом делу такође се помиње да су *Персијанци* у погледу вина *превазишли и саме Етиопљане*. Камбиз је Етиопљанима, између осталог, послао феничко вино. Краљ Етиопије је у вези са тим говорио о дуговечности Персијанаца. Они (Персијанци) не би дочекали старост од осамдесет година *да их вино не одржава* (Херодот 1966: књ. III, 20, 22, стр. 190–191).

О важности винове лозе за Грке у античком периоду говори и мит о томе да је бог Дионис *пронашао начин гајења винове лозе и справљања вина* (Срејовић–Цермановић 2000: 119).

Почеци виноградарства, на подручју Панонске низије, везују се за цара Проба – Marcus Aurelius Probus, 232–282 г. (Циндрић–Ковач 2007: 475). И Словени су на простору Балкана населили жупске пределе, речне долине, крајеве заштићене брдима и планинама, погодне виноградарство.

А колико је за Србе након досељавања било важно виноградарство казују веровања и предања која се везују за Светог Саву. Он је учио народ да сади *лозу и точи вино* (Чајкановић 1994 1: 451). У једној причи казује се како је Свети Сава заједно са ђаволом, *посадио виноград*. Потом је *обрао грозђе, ставио га у кацу и источио вино* (Чајкановић 1994 1: 451). Према другом предању, Свети Сава је благословио вино, виноград и раднике у њему: „Да сте благословени ви и ваш род! Од лозова рода сребро се претворило! Винска се чаша крстом поносила! Ће се пило крст се не заборавио”.⁸

*

О важности гајења винове лозе у средњем веку, међутим, најбоље говоре сачувани српски дипломатички списи на основу којих се може рећи да су виногради били предмет даривања, размене, куповине, и у оквиру тога могу се појавити као међници и омеђене површине. А постоји и мноштво рукописа у којима се виногради бележе самостално или као дар уз села и друге прилоге.

⁸ http://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende_o_savi.html

Српске средњовековне повеље обилују подацима о поклонима (даровима, прилозима), које по правилу чине владари и крупна властела (Тричкових 1988: 55–74), међу којима вежно место имају виногради. Они су повељама (хрисовуљама, даровницама, писмима) даривали манастирска властелинства и цркве. Неретко су ситније поклоне чинили појединци „за спас душе, гроб, постриг и сл.” (Мошин 1980: 280–282). Најчешће се у повељама наилази на израз приложити, што значи даривање покретних и непокретних добара.⁹ Виногради се у даровницама јављају чешће него друге обрадиве површине, што је истраживаче наводило на различита тумачења. Према Милошу Благојевићу: „До такве појаве долазило је због тога што је земљиште са виновом лозом било скупље од ораница” (Благојевић 2004²: 76).¹⁰ У средњовековном Дубровнику вино је убрајано у *артикал исхране*, стога је Општина водила посебну пажњу о снабдевању овом намирницом (Dinić-Knežević 1966: 83). Типицима је било регулисано када и колико монаси могу попити вина као и његова употреба приликом обављања верских обреда (Новаковић 1912: 347, 352, 353, 354, 355, 365, 367). По свему судећи, привредни и верски разлози утицали су на српске владаре да манастирска властелинства дарују површинама под виновом лозом.

Виногради су често били даривани од стране владара и српске властеле средњовековним манастирима.

Према „Хрисовуљи монаха Симеона манастиру Хиландару” најстарије језгро хиландарских поседа на простору Призрена чинила су села Непробишта, Момуша, Славодража, Ретивља, Трние, Ретивштица, Трновац, Хоча, Друга Хоча, планина Богдача, Власи, четири уљаника и „два винограда” која су ту насађена (Новаковић 1912: 384 (II); Korablev 1915: № 3, 377; Соловјев 1926: № 10, 13; Зарковић 2002: 58–59). Нове поседе у виду села, планина и „винаграда” неопходних за функционисање свакодневног живота монаха приложио је велики жупан Стефан Немањић, потоњи српски краљ (Новаковић 1912: 385 (II); Korablev 1915: № 2, 374–375).

Манастиру Св. Апостола Петра и Павла на Лиму даровани су: село Брштаник са виноградима и „свим ранијим међама”, два винограда у Стону, села Коњухово, Ковачево и Вратково са „винаградима и људима”.¹¹ Приликом навођења поменутих села не бележе се друге обрадиве и необрадиве површине.

Према „Хрисовуљи цара Андроника II Палеолога”, манастиру Хиландару припадала је метохија Св. Николе са „винаградима и њивама” (Korablev 1915: № 7, 392).¹²

9 У средњем веку, посебно се водило рачуна да „поклон” буде неоспорна својина дародавца како касније не би долазило до спорова (Синдик 1999: 80–83).

10 Благојевић закључује: „Стога се сваки комад винограда који је припадао неком манастирском газдинству записивао у повеље, док се са њивама то није чинило” (Благојевић 2004²: 76).

11 Краљ Стефан Урош I издао је у периоду 1254–1263. хрисовуљу манастиру Св. Петра и Павла на Лиму (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 64, 97, 101, 114, стр. 229–230); Даривање у селима и виноградима, овом манастиру, потврдио је архиепископ Арсеније I.

12 Византијски цар Андроник II Палеолог је 1292. године потврдио Хиландару поседе у

Из „Хрисовуље бугарског цара Константина Асена”, манастиру Св. Ђорђа код Скопља, сазнаје се да су следећа села, метоси и цркве имали винограде: Двигод, Длбица и Чрешевљани, Побужда, Глумово, село Здуње са заселцима, Сушица с Поповјани, Градечница, село Брод са метохом, Речице, село у Горњем Пологу чије име није могуће прочитати, Баници, метох Св. Василија, метох Св. Николе у Велбужду, Лжени, Барово, Синско, црква Св. Јована Златоустог и Калуђеровани.¹³

Краљ Милутин је, према „Општој” Хрисовуљи”, хиландарском пиргу у Хрусиси даровао три винограда: у Крушеву, Пешти и Лозници.¹⁴

Село Авазгово под Морозвиждом приложено је „са виноградима, њивама, сенокосима, пасиштима, летовиштима, зимовиштима, млином, планином и са свима правинама” манастиру Св. Ђорђа код Скопља.¹⁵

Византијски цар Андроник II Палеолог даровао је хиландарском пиргу у Хрусисији у Светој Гори: цркву са виноградима, село Радејево са виноградима, цркву Св. Николе у Љубени са виноградима, те један виноград у Побожди а други у „долу Пурешеве”.¹⁶

Властелинству Св. Богородице на Љевиши краљ Стефан Дечански приложио је село Хочју (Хотча, Хоча) „близу Луке” са људима „винаградима и њивама”, те међама „какве су испрва биле” (Јастребов 1881: 362; Новаковић 1912: 638–639 (II); Пурковић 1940: 153; Николић 1976: 40). Дечански је даровао и цркву посвећену Св. Врачевима у Горњем Пологу, са „винаградима и њивама” (Јастребов 1881: 363; Новаковић 1912: 639–640 (IX); Пурковић 1938: 19; Јевтић 1987: 326).

Краљ Стефан Душан је у мају 1334. године приложио виноград Љубов, на Огледници, цркви Св. Николе у Добрушти (Вујошевић 2005: 51–67).¹⁷

Фебруара 1340. године, краљ Душан је Хиландару, између осталог, даровао село Драгожељу са засеком Кошани и са виноградима (Новаковић 1912: 409 (II)).

Цар Душан је приложио „пречистој Матери Божијој хиландарској цркву Светога Николе у Врању”, са селима, катуном, виноградима, ливадама и млиновима (Новаковић 1912: 413–416; Соловјев 1927: 107–115; Марјановић-Душанић 2005: 69–85; Томовић 1993/1994: 45–58).

Светој Гори (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 89, 30, стр. 297)

13 Бугарски цар Константин Асен је у периоду 1258–1277. потврдио раније и доделио нове поседе манастиру Св. Ђорђа код Скопља (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 74, 19, 23–26, 28–30, 41, 52–54, 60, 63–64, 70, 72).

14 Оригинал „Хрисовуље краља Милутина манастиру Хиландару” (дат. 1303–1304; после 1331) није сачуван. Позната су четири преписа (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 104, 44, 56, стр. 368, 370).

15 Постоје три фрагмента „Хрисовуље краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Св. Ђорђа код Скопља” (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 92, 187, 188, стр. 325).

16 Андроник II Палеолог је 1308. године даровао пирг у Хрусисији (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 109, 3, 7, 8, 12, стр. 406).

17 Реч је о винограду на реци Јагледници код Призрена.

Светоарханђеловском властелинству припадало је село Кориша са црквом Св. Петра и заселцима Пакостино и Бусино (Пурковић 1940: 70, 105, 125).¹⁸ Уз то су приложени „виногради, земља, купљеница, воће, чрмница, млинови, поље, шума, гора и планина” (Шафарик 1862: 273–274; Новаковић 1912: 686 (XXVII); Мишић–Суботин Голубовић 2003: 41). Цар Душан је својој задужбини даровао село Шикља у Горњем Пологу са два засеока. Прво се у „Хрисовуљи” наводе међе села, а потом засеоци Круимада и Крсти (Шафарик 1862: 286). Заселак Круимада је приложен са виноградом.¹⁹

Деспот Јован Драгаш са братом и мајком даровао је манастиру Св. Пантелејмона на Св. Гори села Мокрани, Макријево, Зубовце, Борисово и Габрово са „синором”, дакле са међама и бројним прилозима: планинама, брдима, виноградима, воћњацима (Новаковић 1912: 511 (II); (III); (IV); (V); (VI)).

Кнез Лазар је, поред села, манастиру Раваници даривао многе винограде које „насадих и друге купих у Црепа и Југда/Јудга/Јудка” (Младеновић 2003: 59, 98, 117).

На основу поменутог, поред осталог може се рећи да је у средњовековној Србији виноградарство било развијена грана привређивања, да су виногради били често предмет даривања, даривали су владари и властела, најчешће манастирима и црквама. У средњовековној Србији даривани су самостално, са селом, групом села, црквама и другим објектима (обрадивим површинама).

*

У средњем веку био је раширен обичај да приликом ступања на престо владари потврде раније дарове и повластице манастирским властелинствима и црквама, које су начинили *њихови родитељи и прародитељи*. Потврђивани су и прилози појединаца. Међу њима, у хрисовуљама, бележе се и виногради.

Краљ Стефан Душан потврдио је старцу Григорију цркву Св. Петра у Кориши са палатама, виноградима, млином, правинама и са „периором”. Поред домаћег израза за међу, у дипломатичком материјалу, наилази се и на грчке изразе периор – *περίορος* и синор – *σύνορος* (Новаковић 1912: № 12, 412 (I)).

Његов син цар Урош потврдио је Хиландару дарове великог војводе Николе Стањевића, са црквом Св. Стефана у Кончи. Реч је о већем броју села са људима, *виноградима*, планинама, воденицама, ливадама, са међама, правинама и „са свим периором тих села” (Новаковић 1912: 445 (II); Korablev 1915: № 65, 530).

Деспот Стефан Лазаревић је манастирима Тисмени и Водици 1406. године потврдио очеве дарове, села са виноградима (Веселиновић 2009: 194, 198, 199).

¹⁸ Поменута насеља су се налазила у непосредној близини Призрена.

¹⁹ У његовим границама доминирају хидроними: „Врело Св. Георгије”, „Сухо блато”, река „Дрим”, „поток”, „Гавнча врело” и река „Тамна”. Поред изванредно богате хидрографске ситуације на терену, забележена су и два сакрална међника: „Црква Св. Илије” у близини Сухог блата и „Црква Св. Николе” крај потока (Пурковић 1938: 26, 36).

*

Предмет правне радње – замене или трампе, како би се неки поседи заокружили, била су такође различита добра, а међу њима се бележе и виногради,²⁰ што потврђује њихову велику бројност и вредност у средњовековној Србији.

У „Попису имања Хтетовског манастира” забележене су њиве замењене за „виноград” или „лозје” (Мошин 1980: 279, 284).

Цар Душан је цркву Вазнесења Христовог (Св. Спаса) Младена Владојевића заменио за другу цркву „с људима и земљом, с виноградима и са свим правима”, у „граду, или у жупи”, види се из „Светоарханђеловске хрисовуље” (Шафарик 1862: 270).

Св. Арханђелима приложена је црква Св. Николе или Рајкова црква са укупно 15 винограда (Шафарик 1862: 271; Пурковић 1938: 38). Добијени су заменом. То су: четири винограда у Пустицама, два винограда у Габровцу, два у Бабиштијама, и по један на Крушевом пољу, иза дворова, други иза дворова, у Липовцу, Хинатовцу, Дреновцу и више Пулше (Мишић – Суботин Голубовић 2003: 187, 191, 193, 197, 204, 209). Данас су то потеси у околини Призрена.

*

У средњовековној Србији вршила се куповина непокретности, укључујући и винограде.²¹ Купци, а уједно и највећи власници винограда су владар, властела и црква, што такође сведочи о њиховој важности у средњем веку у Србији.

Купљени виногради, пред Дубровником, били су у поседу манастира Св. Марије на острву Мљету (Miklosic 2006³: № XVII, 10; Новаковић 1912: № VIII, 586 (II); Соловјев 1926: № 24, 25).

Игуман Јоаникије је 1278/1279. куповао винограде за манастир Св. Јована Претече на Меникејској гори код Сера²² (Живојиновић 2007: 110).

Хиландарски игуман Гервасије и јеромонах Калиник су у септембру 1323. за потребе манастира купили винограде од сељака у околини Сера (Мошин–Пурковић 1940: 49; уп. Живојиновић 1998: 178)

За потребе цркве Св. Јована Крститеља у Штипу, средином 14. века,

20 Размена, замена или трампа представља правни посао. По правилу, одвија се између владара и неког другог властелинства (црква или манастир) како би се на одређеној територији заокружили земљишни поседи (Тарановски 2002: 507–509); Чл. 43 Д. 3. предвиђа: „И да нема право господин цар, или краљ, или госпођа царица никоме узети баштину силом, ни купити, ни заменити, осим ако ко сам буде желео” (Бубало 2010: чл. 43, стр. 173).

21 Тарановски у овом контексту посебно наглашава непокретности, и то из простог разлога што се земљишна својина није лако отуђивала и држала се: „чврсто у рукама као основа и незаменљива подлога благостања целе породичне заједнице и продавала се само у изузетним случајевима, из невоље” (Тарановски 2002: 499–505).

22 Манастир је основан 1275. године.

Иванко Пробиштитовић је купио *винограде изван града и виноградарску земљу од грађана* (Новаковић 1912: 305 (I); Алексић 2009: 69–80).

*

Као међници (погранични ентитети, граничници) средњовековног простора, такође се јављају виногради. Уз њих се помињу: ороними, хидроними, дендроними, биљке, шумски покривач, сакрални међници, напуштена људска пребивалишта, рушевине или њихови зачеци, односно објекти са наставком *–иште*, саобраћајна инфраструктура, обрадиве површине и крчевине антропогеографски међници, насеља, хрисовуље – правни ентитет, потка или притка и необрађени појас граничне земље. Разлози поштовања међника били су вишеструки и вишеслојни: правни, економски и религијски. Виногради се јављају као међници села, села са црквом, групе села, заселака, катуна и тргова (Божанић 2013: 303–305). Због простора и ширине теме, биће изложени најрепрезентативнији примери.

„Виноград” поред пута помиње се 1198. године као погранични ентитет манастира Хиландара према манастиру Есфигмену.²³

„Трећа Дечанска хрисовуља” доноси детаљан опис међа катуна Тудоричевци. „Драгољев виноград” је забележен у функцији граничника. Описивање међа почиње и завршава код „Орла”. Крајем су доминирале две реке: „Книна” и „Рибница” и један „Поток”. Као погранични ентитети помињу се „Велији дуб”, „дуб” и „орак”, што сведочи о врстама дрвећа које је тада расло. У међама катуна јавља се и „Хераков стлп” (Ивић–Грковић 1976: ДХ III (2445–2460)).

Виноград Петровић, у близини Дрима, био је међник села Косорић и хиландарских посела, према хрисовуљи Стефана Дечанског (Мишић 2004: 3–18).²⁴

Катун Синаинци у Хвосну дарован је властелинству Св. Арханђела код Призрена са планином Хоругвица (Шафарик 1862: 296).²⁵ Као његов међник јавља се „виноград”.²⁶

*

За разлику од богатства података о међницима који се помињу код даривања, куповања и замене винограда, веома штуре су информације о

23 Податак је сачуван је у преписима „Опис међа између манастира Хиландара и Есфигмена” (Мошин–Гирковић–Синдик 2011: 10, № А2-3, 3, стр. 73).

24 Краљ Стефан Урош III Дечански издао је хрисовуљу 6. септембра 1327. године, у Сврчину.

25 Границе се одређују у односу на суседна села Бело Поље и Исток. Према Белом Пољу у погледу међа доминирају путеви: „Пут од Белог поља”, „Цеста која води од Истока”, „Пут који иде у Гоино” и „Преки пут” за Селце. Поред путева, ту су и бројни хидроними: „Поток”, „Стубл”, „Студенац”, „Локва” и „Чрвени поток”. На терену је било „шуме”, јавља се као погранични ентитет. Према Истоку на међи су лежали: „студенац Ивовик”, студенац „Лесковик” и „Бара”. О рељефу сведоче следећи граничници: „Планина”, „Врања стена”, „Орландин ками” (камен), „Мрамор”, „Други мрамор” и „Мрамор код катуна”.

26 За живот људи од изузетне важности били су „Велија цеста” и „Драгољевски пут”. Катун се међио са селом Гојно. Из нареченог произлази да је у овом крају систем комуникација био веома развијен, а хидрографска ситуација задовољавајућа.

виноградима као омеђеним површинама. Они се обележавају различитим артефактима.

Међници винограда у Бутељи, према „Хрисовуљи краља Милутина манастиру Св. Ђорђа код Скопља”, били су: „црква Св. Богородице у Бутељи”, „Белптишта” и „пут” који је водио за Добрушане (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 74, 27-28, стр. 320).

У „Повељи краља Милутина манастиру Хиландару о келији Св. Петке у Тморанима” регистровани су виногради који су се налазили „околу цркве”, тј. они које је „црква насадила” као и они које поседују „црквени људи” и желе их насадити, без навођења других артефаката.²⁷

Према „Првој Дечанској хрисовуљи” ктитор је приложио виноград испод манастира „са свим међама”. Он је лежао између „Великог пута”, „воде која тече у Дечане” и „цркве Св. Тројице” (Miklosic 2006³: 92; Ивић–Грковић 1976: ДХ I (122–124)). Дарован је и виноград „са свим међама”, чији су погранични ентитети били: „црква Св. Георгија”, „Велика цеста” и „Црвенобрешки поток” (Miklosic 2006³: 92; Ивић–Грковић 1976: ДХ I (124–126); уп. Бубало 2007: 221). Наведена је и међа додељеног винограда „Харац”. Граница је кретала од „пута” из правца „Чрвеног брега”, преко „Великије цесте” испод „Чрвеног брега”. Одатле се спуштала на „Црвенобрешку њиву” до „цркве св. Георгија” (Miklosich 2006³: 92; Ивић–Грковић 1976: ДХ I (129–131)). „Друга и Трећа Дечанска хрисовуља” не доносе ове податке.

*

Виногради су често у средњм веку везивани и за имена, најчешће лична. Реч је највероватније о људима који су радили на њиховом подизању, некадашњим власницима или актуелним виноградарима. *Георгијев виноград* се јавља у међама бањског села Гумништа у Хвосну (Ковачевић 1890: 3; Јагић 1890: 10–11).²⁸ Као граничник дечанског катуна Тудоричевци бележи се *Драгољев виноград*, а села Зерзево *Станојев виноград* (Ивић–Грковић 1976: ДХ II (24), (58), ДХ III (1059–1060), (2452–2453), (2667)). Као погранични ентитет светоарханђеловског села Купелник са црквом регистровани су *Каначки виногради*, села Селчани, *Хусарев виноград* и *Калоперова лоза* у међама засеока Бродац са црквом (Шафарик 1862: 279, 285, 288). *Диносијев виноград* у међама села Окопац Горњи, *Драгачев виноград* у међама села Љубиње, *Шуваински* и *Косанића виноград* у међама села Камијево, пописани су на раваничком властелинству (Младеновић 2003: 59, 61, 117, 119). „Хиландарска повеља цара Душана” даје податке да се *Губавча виноград* јавља као међник Сухогрла, а *Пријкови виногради* села, трга и Параћиновог брода, према „Повељи монахиње Јевгеније, Лаври Св. Атанасија” (Miklosich 2006³: 123).

²⁷ Краљ Милутин је Хиландару вратио келију Св. Петке у Тморанима, која је била изгубљена за време његовог оца (Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 93, 16, 17, стр. 332–333).

²⁸ Село Гумниште је на падини Копаоника, источно од врха Духовца (Урошевић 1990²: 143).

*

Од најстаријих времена, винова лоза је била значајна из привредних и верских разлога. Библијски текстови сведоче о важности винограда и вина. У античком периоду, богатство неког места истиче се присуством винограда. А о важности винове лозе код Срба говори и усмена традиција. Најважнији власници винограда у средњем веку у Србији су владар, црква и властела. О важности гајења винове лозе у то доба најбоље говоре српски средњовековни дипломатички списи на основу којих се може рећи да су виногради били предмет даривања, размене, куповине и у оквиру тога могу се појавити као међници и омеђене површине. Приликом ступања на престо, владари су потврђивали даривања својих претходника, а у оквиру тога често се спомињу и виногради. Постоји мноштво рукописа у којима се виногради бележе самостално или као дар уз села и друге прилоге. На основу изложеног може се говорити о традицији виноградарства код Срба од досељавања на Балкан до данашњих дана. Владари, манастирска властелинства и средњовековни човек, употребљавали су вино као световно пиће и у верским обредима, па се може рећи да су површине под виновом лозом, у средњовековној Србији имале не само економски значај, већ су поштоване и из религијских разлога.

СКРАЋЕНИЦЕ

- Пост. – „Прва књига Мојсијева” (*Постање*)
 Понз. – „Пета књига Мојсијева” (*Поновљени закони*)
 Пес. – „Песма над песмама”
 Ис. – „Пророци” (*Исаија*)
 Мк. – „Јеванђеље по Марку”
 Д. З. – „Душанов законик”

ЛИТЕРАТУРА

- Алексић 2009: В. Алексић, „Повеља цара Стефана Душана властеличићу Иванку Пробиштитовићу”, *Стари српски архив*. 8: 69–80.
 Библија 1989: Превод др Лујо Бакотић. Нови Сад: Добра вест.
 Благојевић 2004²: М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*. Београд: Службени лист.
 Благојевић 2007: М. Благојевић, *Земљораднички закон: средњовековни рукопис*, Београд: САНУ.
 Божанић 2013: С. Божанић, *Чување простора: међе, границе и разграничења у српској држави од 13. до 15. века*. Нови Сад: Филозофски факултет Универитета у Новом Саду.
 Бубало 2007: Ђ. Бубало, Два прилога Дечанским хрисовуљама. *Стари српски архив*. 6: 221–231.

- Бубало 2010: Ђ. Бубало, *Душанов законик*. Београд: Завод за уџбенике–Службени гласник.
- Веселиновић 2009: А. Веселиновић, Три повеље из XV века за манастире Тисмену и Водицу, *ССА*. 8: 183–203.
- Вујошевић 2005: Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Св. Николе у Добрушти”. *Стари српски архив*. 4: 51–67.
- Живојиновић 1998: М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*. Београд: Просвета.
- Живојиновић 2007: Д. Живојиновић, „Простагма цара Стефана Душана хиландарском игуману Калинику”, *Стари српски архив*. 6: 103–111.
- Зарковић 2002: Б. Зарковић, *Хотачка метохија: први хиландарски посед у Србији*. Приштина–Косовска Митровица: Институт за српску културу–Филозофски факултет.
- 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.
- Јевтић 1987: А. Јевтић (ур.), *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*. Призрен–Београд: Епархија рашко призренска–Богословски факултет.
- Јастребов 1881: И. Јастребов, „Хрисовуља Дечанског краља од године 1326”. *Гласник СУД*. XLIX: 355–366.
- Караџић 1900²: В. Ст. Караџић, *Српске народне пословице*. Београд: Државно издање.
- Караџић 1898³: В. Ст. Караџић, *Српски рјечник и тумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Београд: Штампарија Краљевине Србије.
- Караџић 1985: В. Ст. Караџић, *Етнографски списи. О Црној Гори*. Београд: Нолит.
- Ковачевић 1890: Јб. Ковачевић, „Светостефанска хрисовуља”. *Споменик*. IV: 1–11.
- Марјановић–Душанић 2005: С. Марјановић–Душанић, „Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Св. Николе у Врању манастиру Хиландару”, *Стари српски архив*. IV: 69–85.
- Мишић–Суботин Голубовић 2003: С. Мишић, Т. Суботин Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд: Историјски институт.
- Мишић 2004: С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије”, *Стари српски архив*. 3: 3–18.
- Младеновић 2003: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*: текст, коментари снимци. Београд: Чигоја.
- Младеновић 2007: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*. Београд: Чигоја.
- Мошин–Пурковић 1940: В. Мошин, А. Пурковић, *Хиландарски игумани средњег века*. Скопље: Хришћанско дело.
- Мошин 1980: В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија III*. Скопје: Архив на Македонија.
- Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. 1, 1186–1321. Београд: Историјски институт.
- Николић 1976: М. Николић, Властелинство Свете Богородице на Љевиши, *Историјски часопис*. XXIII: 39–50.
- Новаковић 1912: С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд: Српска краљевска академија.
- Пешикан–Грицкат–Радуловић–Јовичић 1997: М. Пешикан, И. Грицкат–Радуловић,

- М. Јовичић (ур.) *Законик цара Стефана Душана III (барањски, призренски, шишатовачки, раковачки, раванички и софијски препис)*. Београд: САНУ.
- Пурковић 1938: М. Пурковић, *Попис црква у старој српској држави*. Скопље: "Немања".
- Пурковић 1940: М. Пурковић, *Попис села у средњевијековној Србији. Годишњак СФФ*. IV, 2: 53–160.
- Св. Николај Жички 2001: *Охридски Пролог*. Линц: Српска православна општина Линц.
- Соловјев 1926: А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*. Београд: Српска краљевска академија.
- Соловјев 1927: А. Соловјев, „Повеља краља Душана о манастиру св. Николе у Врању”. *Прилози за КЛИФ*. 7: 107–115.
- Софрић 1990: П. Софрић, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. По Ангелу де Губернатису*. Београд: БИГЗ.
- Срејовић–Цермановић 2000: Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*. Београд: СКЗ–Службени лист СРЈ.
- Стефанов–Ганчев 1953: Б. Стефанов Ат. Ганчев, *Дендрологија*. София: Земиздат.
- Тарановски 2002: Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањинској држави I–IV*. Приредио Р. Михаљчић, Београд: Лирика.
- Толстой 2001: Н. И. Толстой, Вино. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд: Zepher Book World: 82–83.
- Томовић 1993/1994: Г. Томовић, Врање и околина у средњем веку, *Врањски гласник*. 26–27: 45–58.
- Тричкових 1988: Р. Тричкових, Поклон. *Историјски часопис*. 35: 55–74.
- Ћоровић 1995: В. Ћоровић *50 легенди о Светом Сави*.
http://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende_o_savi.html
- Урошевић 1990²: А. Урошевић, *Косово*. Приштина: Јединство.
- Херодот 1966: *Историја*. Превоо М. Арсенић, Нови Сад: Матица српска.
- Циндрић–Ковач 2000: П. Циндрић, В. Ковач, Виноградарство и вин, *Фрушка гора*. Београд: Завод за издавање уџбеника: 471–500.
- Чајкановић 1994 1: В. Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора, 1910–1924*. Прир. В. Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета.
- Чајкановић 1994 3: В. Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора, 1925–1942*. Прир. В. Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета.
- Чајкановић 1994/4: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Прир. В. Ђурић. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 4. Београд: СКЗ et al.
- Шафарик 1862: Ј. Шафарик, Хрисовуља цара Стефана Душана којом оснива манастир Св. Архангела Михаила и Гаврила у Призрену године 1348?, *Гласник ДСС*. XV: 264–283.

*

- Divković 1980³: М. Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb: Iтро „Naprijed”.
- Korablev 1915: В. Korablev, *Actes de l’Athos, Actes de Chilandar II*. Петроградъ.
- Miklosich 2006³: F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectancia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*. Београд: Српска школска књига – Филозофски факултет.

Татјана М. Катић
Историјски институт, Београд
tatjanakatich@gmail.com

ОСМАНСКИ АТТАРИ И ЛЕЧЕЊЕ БИЉЕМ У БАЛКАНСКИМ ГРАДОВИМА 16. ВЕКА*

Аттари, власници специјализованих радњи за продају зачина, лековитог биља и других медицинских и козметичких препарата, доселили су се у балканске градове у другој половини 15. и првој половини 16. века. Са собом су донели традицију анадолске народне фитомедицине и широком кругу људи до тада непознате, лековите супстанце. Посредством аттарских дућана, становништву градова и свима који су исте повремено посећивали, постали су доступни нови једноставни, као и сложени лекови, припремани на лицу места од стране сâмих аттара. У османским пописним књигама (дефтерима) сачувани су парцијални подаци о постојању аттара у појединим градовима. Рад представља покушај да се на основу ових и других расположивих извора скрене пажња на улогу коју је ова врста трговине имала на ширење оријенталне културе у домену лечења и исхране.

Кључне речи: Османско царство, Балкан, аттари, маџуни, фармација, биље, зачини.

Успостављање османске (турске) власти на Балкану у 14. и 15. веку, умногоме представља прекретницу у друштвеном и политичком развоју средњовековних друштава на том простору. Радикалне промене, пре свега политичких, једним делом и друштвених структура, и увођење нове државне религије, ипак нису значајније утицали на давно устаљене народне обичаје и културу, у коју спада и лечење биљем. Балканска фитомедицина је, међутим, доласком Турака, обogaћена новим, оријенталним садржајима, који су до данашњих дана сачувани у оним крајевима где се османска власт дуже одржала, док су у неким другим сасвим заборављени.

Турци Османлије и народи Балкана били су баштиници исте, античке и рановизантијске медицинске традиције чија је колевка била Мала Азија.¹ Искуство и знање о лековитим својствима биљака вековима се ширило

* Рад настао у оквиру научноистраживачког пројекта *Од универзалних царстава ка националним државама. Друштвене и политичке промене у Србији и на Балкану* (бр. 177030), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Отац медицине Хипократ (острво Кос, V–IV век пре н.е.), Диоскурид (Аназарба, I век н.е.) утемељивач фармације као посебне научне дисциплине и Гален (Пергам II век н.е.), највеће име античке медицине, пореклом су из Мале Азије.

и усавршавало путем сталних међусобних контаката и преко бројних посредника. Од појаве прве фармакопеје старог света у 1. веку, коју је на грчком језику саставио Диоскурид, лекар у римској војсци, књиге истог и сличног садржаја непрестано су биле у оптицају широм Медитерана.² Приручници ове врсте били су познати и у Србији, као и у селџучкој, касније османској Анадолији.³

Биљке коришћене у сврху лечења најчешће су биле аутохтоне, „домаће” врсте. Међутим, нису биле непознате ни оне „егзотичне”, пореклом с обала источног Медитерана, Арабијског полуострва, из Персије и Индије, које су допремане у Европу још од времена Римског царства. У доба Византије, захваљујући све интензивнијој трговини зачинима и мирисним уљима, нови лековити састојци стизали су и на Балкан.⁴ Они су најпре постали доступни у приморским градовима, где су и отворене прве апотеке, које се у историјским изворима јављају од друге половине 13. века.⁵ За сада није познато да ли је у градовима средњовековне Србије било апотека, изузев оне у Котору, која се први пут помиње 1326. године (Катић Р. 1958: 175). Иако писаних извора о томе нема, логично је закључити да су у великим привредним и трговачким центрима у унутрашњости Балканског полуострва постојала места где су продавани зачини и друге материје намењене кувању, лечењу или улепшавању. Да ли су ови артикли продавани повремено, на трговима, или су постојале специјализоване радње, попут оних у византијској престоници Константинопољу или у градовима селџучке Анадолије, у домену је претпоставки. Чињеница је, ипак, да су увозне лековите супстанце биле познате једном кругу људи и да су коришћене у пракси од стране школованих лекара.⁶ Лекари емпирици, народни видари и травари углавном су били упознати само са биљкама из непосредног окружења. Њихови сусрети са школованом медицином

2 Познато по свом латинском називу „De Materia Medica”, Диоскуридово дело је много пута преписивано и том приликом допуњавано. Исламском свету постало је доступно, као и Галеново, половином 9. века, када је у Багдаду сачињен данас најстарији познати превод на арапски језик. Од тада је урађено више арапских верзија: једна у Шпанији у 10. веку, неколико у Анадолији од 11. до 13. века и друге (Yildirim 2013: 2–4).

3 О досадашњим истраживањима писаних извора српске средњовековне медицине в. Бојанин 2012: 9–13, 16–20. За Анадолију детаљније Baytop 1985: 56–58, 67–70.

4 Главна медитеранска лука за трговину зачинима била је Александрија, одакле је и Свети Сава, током путовања по источном Медитерану 1234–1235. године, донео балсамово уље, алој и разне друге „благомирисне аромате индијске” (Бојанин 2012: 26). О византијској трговини зачинима и другим лековитим материјама в. McCabe 2009.

5 Тридесетих година 13. века, Дубровчани су склопили споразум са Венецијом, према коме су могли самостално да купују зачине у медитеранским лукама, што је утицало на већи прилив ових производа у унутрашњост Балканског полуострва. Опсег дубровачке трговине се временом ширио даље на исток да би у 16. веку стигао до Гое у Индији (Mirkovich 1943: 178–183).

6 Већина лекара били су странци и по правилу су се, пре доласка у Србију, снабдевали лековима у Дубровнику (Катић Р. 1958: 175). Као пример познавања и употребе врло необичних лекова, попут египатске мумије, у Београду деспота Стефана Лазаревића, в. Бојанин 2013.

дешавали су се једино у великим градским, а посебно рударским насељима, попут Сребренице у којој су, у 15. веку, поред народних видара живели и школовани лекари (Ковачевић-Којић 2007: 223).

Први непосредни подаци о постојању посебних радњи за продају зачина, мирисних уља и лековитих материја у балканским градовима, датирају тек из турског периода. Они потичу из опширних османских катастарских дефтера и, нажалост, парцијалног су карактера. Разлог томе јесте чињеница што уписивање занимања градског становништва није била обавеза пописивача; обично је регистровано само лично име и патроним, а када су бележена занимања чешће је то чињено у случају муслимана, а ређе хришћана. Зато не треба да чуди што за неке велике градове не постоје подаци о дућанима, претечама данашњих апотека, а за нека знатно мања места постоје.

Трговци биљем, зачинама и другим лековитим материјама звали су се аттари (*attar*). Назив је изведен из арапске речи '*itir*' која означава мирисне и ароматичне биљке. У турском језику реч аттар је модификована у актар (*aktar*), тако да се данас чешће среће у том облику. Најсвеобухватнији превод био би „дрогерист”, али се такође може преводити као: продавац зачина (било да је реч о велетрговцу или продавцу на мало), апотекар, травар, продавац парфема и слично. Вишезначност речи проистиче из разноликог асортимана робе која се продавала у аттарским дућанима.

Аттари нису били само трговци, већ су поседовали и стручна знања о производима које су продавали тако да су, по правилу, препоручивали и правили лекове за одређене болести. Као такви, они су били важни и за османску војску, па су, поред неких других занатлија, имали обавезу да иду у рат.⁷ Аттари старе османске престонице Бурсе редовно су учествовали у свим османским војним походима (Düzbakar–Ercan 2006: 20).

Аттари су, уопште узевши, спадали у најобразованије професионалне групе у Царству. Поседовали су знања из више области: медицине, хемије,⁸ ботанике и астрологије.⁹ Појединци су се бавили калиграфијом и писањем поезије (Düzbakar–Ercan 2006; Elazar 2010).

Међу аттарима је врло рано дошло до диференцијације, јер су се неки специјализовали само за израду лековитих пасти и пастила, тзв.

⁷ Занатлије које је држава позивала да служе османској војсци у походу, поред аттара, били су: пекари, кувари, бербери, бакалини, поткивачи, сарачи, чизмедије, свећари и други. Заједничким именом звали су се ордуџије (тур. *ordu*, војска, армија), а бирали су међу припадницима еснафа Истанбула, Једрена, Бурсе и, по потреби, других већих градова.

⁸ Аттар Сани, родом из Једрена, потицао је из аттарске породице. Живео је у Истанбулу где је био познат као добар лекар. Проучавао је хемију и теоријски и практично. Смртно је страдао изводећи један експеримент 1592. године (Düzbakar–Ercan 2006: 24).

⁹ Астрологија је снажно утицала на медицину средњег и раног новог века. Ондашњи лекари су веровали да унутрашњи органи и равнотежа телесних сокова зависе од астролошких знакова, па су поједини аттари састављали сопствене астролошке календаре (Düzbakar–Ercan 2006: 21). И балканске лекаруше писане старословенским и ладином, језиком шпанских Јевреја, садрже бројна упутства у том смислу (Бојанин 2012; Elazar 2010).

мацуна, други за израду крема, трећи за продају опијата и тако даље. Евлија Челебија, чувени турски путописац друге половине 17. века, наводи више специјализованих аттарских група у Истанбулу, међу којима и продавце лековитих пасти – *mâcuncıyan*, биља – *attaryan*, тоника – *esnaf-ı meşrubât-ı devâ*, ружине водице и других миришљавих водица – *gûlâbciyan*, крема за спољашњу употребу – *esnaf-ı edhan-i edviye*, алоја и амбре – *anberciyan*, опијума, хашиша и других наркотика – *afyonciyan* (IA 1958).

У аттарским радњама лековима се снабдевало грађанство, док су болнице обично куповале састојке од којих су болнички апотекари правили своје мешавине.¹⁰

Прве аттарске радње у балканским градовима отворене су не дуго после османског освајања и то у оним местима у којима је концентрација становништва била највећа, а поготову тамо где су били присутни припадници турске етничке заједнице, навикнути на коришћење аттарских производа. То су била седишта санџака и кадилука, као и велика рударска насеља. Аттари су се ширили на Балкану оним темпом којим су напредовала османска освајања, тако да су се прво појавили у градовима Тракије, Македоније и Бугарске, а затим на простору данашње Србије и Босне. Најранији податак за Србију потиче из последње деценије 15. века, када је у Нишу први пут регистрована једна маџунџијска радња, коју је држао извесни Хамза (Бојанић 1983: 162). Маџунџије су израђивали лековите пасте – маџуне, али и бомбоне, које су служиле као слаткиш. Маџуни су углавном били на бази биља, меда, пчелињег воска, маслиновог уља и различитих смола. Њихов састав био је тајна, а поред наведеног, у припреми су коришћене шљиве, бели лук, хлеб, цимет, сандалово дрво, мошус и друго у зависности од намене. Коришћени су за хемороиде, затвор, гасове у стомаку, меланхолију, парализу, мигрене и многе друге болести (Žunić–Mašić 2015: 63).

Знатно више података о аттарима налазимо у дефтерима из 16. века. У Софији је, на пример, четрдесетих година 16. века, од укупно 1050 регистрованих пореских обвезника, било једанаест аттара и један маџунџија, све муслимани (ВОА, *TD 236*, 6, 11–13, 17, 26). С обзиром на велики број аттара, овај маџунџија је, претпостављамо, био само мајстор за израду бомбона и слаткиша, а не и лековитих препарата.

У пописима састављеним шездесетих година 16. века бројни аттарски дућани регистровани су у Скопљу – тринаест (Соколоски 1984: 29–36, 40–43, 48, 53) и у Солуну – четрнаест (Стојановски 2002: 36–37, 40, 47, 77–79).

¹⁰ Следећи византијску традицију, Турци Селџуци су у првој половини 13. века подигли више болница у Анадолији, које су у свом саставу имале посебне апотеке. Османлије су своју прву болницу основали у Бруси, 1399. године. И она је, судећи према оснивачком акту (вакуфнами), имала посебан део намењен изради и чувању лекова који се звао Радионица за израду мацуна – *Meâcin Kârhanesi* (Yıldırım 2010: 273). У њој су радили стручњаци за лековито биље (*aşşabân*), за израду сирупа, раствора и суспензија (*şerbetiân*) и за прављење масти, пастила и таблета (*saydalân*) (Baytop 1985: 66).

Половина солунских аттарских радњи била је у рукама муслимана, а друга половина у рукама Јевреја, што је и разумљиво с обзиром на то да су у том граду тада регистрована 5154 јеврејска породична и самачка домаћинства (Стојановски 2002: 95). Јеврејских аттарских дућана било је и у Сарајеву, од друге половине 16. века па све до 1941. године. Симбол сарајевских дрогериста била је рута или рутвица (лат. *Ruta graveolens*), за коју се веровало да штити од урока и зла јер обликом листова подсећа на шаку с пет прстију, стари семитски заштитни знак. Ова лековита, али истовремено и отровна биљка, коришћена је као седатив, у случају хистерије, несанице, душевних болести, за смиривање ноћног плача код деце и слично (Žunić–Mašić 2015: 63).

Аттара је половином 16. века било и у другим местима, али они нису документовани због пописивачке праксе о којој је већ било речи. Тако, на пример у пописима Призрена, знаменитог града османске Румелије и седишта истоименог санџака, нема регистрованих аттара четрдесетих и шездесетих година 16. века. Пописивач је, тек 1591. године, уз име извесног Хасана из махале Старе џамије, некадашње цркве Богородице Љевишке, убележио да је по занимању дрогериста (Pulaha 1983: 510). Такође, у попису великог рудника Сидрекапса у Солунском санџаку, из 1568/69. године, међу 1070 пореских обвезника нема аттара (Стојановски 2002: 184–190), док је у мањем руднику Кучајни у Смедеревском санџаку, међу 400 лица, 1560. године уписан и један аттар (BOA, TD 316, 107). Исте године, у Смедеревском санџаку регистровано је још осам аттара, по четири у Београду и Смедереву (BOA, TD 316, 161, 162, 355, 356). Сви наведени аттари били су исламске вероисповести, а за једног од њих је наглашено да је стигао из Анадолије, што је илустративан пример непосредних контаката анадолске и балканске културе. Аттар Шуџаа Анадолџ живео је у једној од махала тврђаве Смедерево (BOA, TD 316, 162), а радњу је имао у чаршији у смедеревској вароши.¹¹ Садржај његове као и осталих дрогерија у Смедереву и Београду сигурно није био сасвим непознат вишим слојевима домаћег градског становништва, који су, захваљујући дубровачким трговцима, имали прилику да пробају оријенталне зачине и пре доласка Турака.¹² Међутим, тек уласком у османски цивилизацијски круг и увођењем нових намирница у исхрану, попут пиринча,¹³ употреба увозних биљних дрога је постала заступљенија у

11 Опширније о смедеревској чаршији, њеним занатима и дућанима в. Катић С., Поповић 2013.

12 У Смедереву је, на пример, дубровачка колонија постојала и пре и после турског освајања. У периоду од 1515. до 1519. године за трговину у том граду Дубровчани су формирали 14 пословних друштава (Поповић 1970: 145–146)

13 Пиринач је представљао стратешки важну намирницу у Османском царству због чега је његова производња организована и надзирана од стране државе. По успостављању власти у Србији, Турци су успоставили производњу пиринча у долинама Нишаве и Топлице (Амедоски 2007: 139–140), у околини Ђаковице (Зиројевић 1989: 78), у Кнежевачком Потисју (Катић С. 2003: 159), и, вероватно, још у неким другим крајевима.

свакодневном животу, како у припреми хране тако и у сврху лечења. Дobar пример за то представља шафран, неизоставан зачин у припреми разних врста пилева, јела од пиринча. О њему нема помена све до 1485. године када се први пут јавља у дубровачким изворима као трговачки артикул који се набавља на Косову, у околини Пећи (*zafrano di Pecchio*). Османским законима с почетка 16. века утврђена је цена шафрана, као и то да држави припада десетина произведене количине (Зиројевић 1989: 79). Као лек, шафран је служио за брже избијање малих богиња, изазивање благог знојења, стишавање нервозе и успављивање (Катић Т. 2006: 266).

У аттарским радњама продавало се више стотина различитих производа, претежно биљног порекла – сушени делови биљака (лист, корен, цвет, семе, плод), етерична уља, цветне водице, биљне масти, смоле и гуме. Мањи део аттарске робе чиниле су материје минералног и животињског порекла: глина, оловни карбонат,¹⁴ камена стипса,¹⁵ нишадор,¹⁶ мошус,¹⁷ туткало,¹⁸ амбра¹⁹ и друге.

Дроге биљног порекла које су се могле набавити у аттарским дућанима највећим делом су биле познате у медицинској пракси Балкана, барем од стране школованих лекара. О томе сведоче „Хиландарски медицински кодекс” и сачувани приручници, тзв. лекаруше.²⁰ Широком кругу градског становништва, међутим, ово знање је постало доступно тек посредством аттара, што потврђују и преузети турски називи неких биљака (пелин и салеп).²¹

Аттари су донели нове начине примене већ познатих лековитих биљака, краљевца, сладића, петровца, анђелике и многих других. Султанова или падишахова трава (*Peucedanum ostruthium*), у нашим крајевима позната као краљевац, пукавица, босква и др., сматрана је још у античко доба чудесном биљком која лечи све болести. У средњовековним манастирима служила је као универзалан лек за отворене ране, болести јетре, камен у бешици, кашаљ и друго и као зачин јелима и пићима. У Османском царству је такође

14 Бели прах који је служио за прављење лепка, пудера и зубних пломби.

15 Као средство за стезање, коришћена је код унутрашњег крварења, хроничне дизентерије и дијареје; растворена у води служила је за испирање грла у случају шарлаха и других инфекција.

16 Амонијумхлорид, од њега је прављен сируп за искашљавање.

17 Секрет полних жлезда мошусног јелена, коришћен је за израду парфема.

18 Лепак добијен од животињске коже и хрскавице јелена.

19 Несварени цревни садржај кита уљешуре, пријатног мириса, који је скупљан на обалама Кине, Јапана, Мадагаскара, Јаве и Суматре. У Османском царству је нарочито била раширена употреба амбре, као средства за јачање срца, потенције и апетита. Користила се у облику пастила (мацуна) у којима је била главни састојак или као напитака, тако што би се зрнце амбре, величине сочива, скувало у кафи (Baytop 1985: 83).

20 Опширније в. Бојанин 2012.

21 Листови и цветови пелина (*Artemisia absinthium*) коришћени су за припрему тоника који ублажава стомачне и жучне тегобе, побољшава апетит и варење, помаже избацивање глиста, смањује температуру и изазива менструацију. Прах корена салеп (*Orchis mascula*) служио је, као и данас, за припрему густог и слатког окрепљујућег напитка који благотворно делује на дисајне путеве, ублажава кашаљ, дечју дијареју а важи и као афродизијак.

имала широку примену, а сам назив сведочи о томе колико је била цењена. Есенцијално уље се користило споља у случају различитих иритација коже, а одвари и тинктуре направљени од корена, орално, ради подстицања мокрења и менструалног крварења, као и против гасова и астматичног кашља. Сладић или слатки корен (*Glycyrrhiza glabra*) највише је коришћен за избацивање шлајма из плућа и ублажавање гастритиса. У југоисточној Анадолији и данас се прави чувени шербет од корена сладића, који служи као лек против бронхитиса или добро охлађен као освежавајуће пиће. Тоник од листова и цветова петровца (*Agrimonia eupatorium*) препоручиван је у случајевима пролива, спољашњег и унутрашњег крварења и белог прања. Већа концентрација биљке у тонику коришћена је за избацивање слузи и за испирање грла у случају јаке упале и афти. Топли одвар од семена анђелике (*Archangelica officinalis*) сматран је добрим леком за очување плаценте и заустављање менструалног крварења. Јачи одвар је спречавао језу и дрхтавицу, а тинктура спазматичан кашаљ (Катић Т.: 2006).

Падом под османску власт у балканску кухињу су на широка врата, осим већ поменутог шафрана, ушле и друге оријенталне зачинске биљке: сусам, црни сусам – ћурукот, ким, коријандер, слачица, мускатни орах, анис, кардамон, ружа и др. Сусам (*Sesamum indicum*) се у исхрани обилато користио у облику семенки, уља и пасте познате под именом таан или тахин. Сушени пупољци руже (*Flos Rosae*) и ружина водица служили су за припрему колача, слатких напитака и пекмеза, док је ружина маст коришћена у козметици.²² И сусам је имао своју козметичку примену: чај од сусамових семенки коришћен је за потамњивање косе. Аттари су, међутим, исти чај преписивали за регулисање менструалног циклуса, а уље од сусама, са додатком ђумбира, против артритиса и реуматизма. Орално је ово уље деловало као лаксатив и против шећерне болести. И ружину маст су аттари препоручивали као лековито средство; због антисептичких својстава користили су је за лечење упале очију, грла и крајника (Катић Т.: 2006).

На већу употребу оријенталних зачина и биљних лекова сигурно је утицала и цена која је морала бити нижа него у ранијем периоду пошто се, услед померања граница, трговачки промет одвијао претежно унутар Османског царства, у коме нису постојале унутрашње царине. Већина биљних дрога у аттарским радњама биле су пореклом из Мале Азије и са Леванта, што значи да се није радило о скупим увозним препаратима. Примера ради, биљна смола ладанум стизала је са Крита, стиракс из приморских крајева југозападне Мале Азије, трагантова гума из планинских области Мале Азије, терпентин са обала источног Медитерана а промутљивка или скамонија из околине Измира. Ладанум се користио у изради парфема, а у медицинске сврхе за прављење гипса и за надимљавање ради дезинфекције.

²² Ружина маст и водица добијани су дестилацијом цветова путем водене паре. Три до три и по тоне цветова било је потребно за килограм масти и пола килограма воде.

Скупљањем ладанума бавили су се највише критски монаси, који су за врелих летњих дана, грабуљама са кожним тракама на врху уместо зубаца, скупљали масну смолу са листова жбуња *Cistus creticus*. Други начин био је стругање смоле с крзна оваца и коза које су пасле у близини. Стиракс су производили Туркмени, тако што су гулили и пресовали, или кували кору дрвета *Liquidambar orientalis*, које дивље расте на Леванту. Добијена смола била је у полутечном стању и у бурадима је транспортована до Истанбула, Измира, Дамаска и Александрије. Стиракс или турска слатка гума се даље извозио у Италију, Индију и Кину. Узимао се орално за избацивање слузи, или споља, помешан са маслиновим уљем, за лечење шуге. Трагантова гума, излучевина жбуна *Astragalus Tragacantha*, користила се за лечење кашља, дијареје и опекотина, а као апотекарско средство, за повезивање различитих састојака у пасте и пастиле. Терпентин, смола дрвета *Pistacia terebinthus*, употребљавао се у чврстом, гумастом стању, у облику зрна, и у течном, као уље. Таблете терпентина имале су благо стимулативно дејство на рад бубрега и материце, а уље знатно јаче. Услед његове примене урин је добијао мирис љубичице; деци се давао ради избацивања глиста. Промутљивка, смоласта излучевина корена биљке *Convolvulus scammonia*, коју су такође производили Туркмени, користила се за чишћење организма. С обзиром на јако дејство обично је узимана у комбинацији са другим пургативима, у облику емулзије са шећером или слатким бадемом (Катић Т.: 2006).

Аттарске радње су биле продавнице зачина, лековитих биљних препарата, парфема и козметичких средстава. Међутим, неке од њих су служиле и као места окупљања муслиманске градске елите жељне „забрањених” уживања. Наиме, османски писци 16. века бележе, да су многи аттари кришом продавали вино и наркотице и да су припадници виших слојева имали обичај да се окупљају код њих ради учених разговора и „утапања у вино и опијуму” (Düzbakar–Ercan 2006: 22).

Као претече савремених апотека, аттарске радње су одиграле значајну улогу у ширењу здравствене културе на Балкану. Савети које су аттари, муслимани и Јевреји, давали становништву, темељили су се на верским хигијенским прописима, као и на вишевековној медицинској традицији Анадолије и Медитерана.²³ Аттарске радње биле су својеврсни расадници оријенталне културе у домену исхране, неге тела и лечења а највећи утицај оствариле су у оним областима које су најдуже остале у оквирима Османског царства.

23 У босанским сефардским лекарушама саветује се да се за време епидемије пије само прокувана вода у којој је расхлађен комад усијаног гвожђа; да се пре изласка на улицу руке и лице оперу сирћетом, као и да се са собом носи сунђер натопљен сирћетом, којим ће се брисати руке после сваког додира са људима или предметима (Elazar 2010).

ЛИТЕРАТУРА

- Амедоски 2007: Д. Амедоски, Узгајање пиринча на Топлици, *Белопаланачки зборник* 3: 139–144.
- Бојанић 1983: Д. Бојанић, Ниш до Великог рата 1683, у: Д. Милић (ур.), *Историја Ниша. I. Од најстаријих времена до ослобођења од Турака 1878. године*, Ниш–Београд: Градина–Просвета: 107–169.
- Бојанин 2012: С. Бојанин, Лечење биљем у средњовековној Србији. Основни преглед, *Годишњак за друштвену историју* 1: 7–34.
- Бојанин 2013: С. Бојанин, Мумија Константина Философа Костенечког, у: Г. Јовановић (ур.), *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности IV, Научни скуп Деспотовац–Манасија, 25–26. август 2012*, Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа”: 81–95.
- Зиројевић 1989: О. Зиројевић, Први векови туђинске власти, у: Р. Самарцић (ур.), *Косово и Метохија у српској историји*, Београд: Српска књижевна задруга: 47–113.
- Катић Р. 1958: Р. Катић, *Медицина код Срба у средњем веку*, Београд: Српска Академија Наука.
- Катић С. 2003: С. Катић, Кнежевачко Потисје под турском влашћу, у: В. Крестић (ур.), *Историја Новог Кнежевца и околине*, Нови Кнежевац: Скупштина општине: 135–210.
- Катић Т. 2006: Т. Катић, Попис османске дворске апотеке из 1714. године, *Мешовита грађа* 27: 253–271.
- Катић–Поповић 2013: С. Катић, Б. Поповић, Смедеревска варош од 1459. године до краја 16. века, *Историјски часопис* 62: 79–115.
- Ковачевић–Којић 2007: Д. Ковачевић–Којић, *Градски живот у Србији и Босни (XIV–XV)*, Београд: Историјски институт.
- Поповић 1970: Т. Поповић, Дубровачка колонија у Смедереву од 1459. до краја XVI века, *Ослобођење градова у Србији од Турака 1862–1867. године*, Београд: САНУ: 143–148.
- Соколоски 1984: М. Соколоски, *Турски документи за историјата на македонскиот народ, Опширен пописен дефтер за Скопскиот санџак од 1568–69 година*, том VI, книга 1, Скопје: Архив на Македонија.
- Стојановски 2002: А. Стојановски, *Турски документи за историјата на македонскиот народ, Опширен пописен дефтер за Солунскиот санџак од 1568–69 година*, том IX, книга 1, Скопје: Државен архив на Република Македонија.

*

- Baytop 1985: T. Baytop, *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi.
- BOA, TD 236: Başbakanlık Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi, İstanbul, *Tahrîr Defteri, nu 236* (Опширни попис Софијског санџака из 1544–45. године).
- BOA, TD 316: Başbakanlık Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi, İstanbul, *Tahrîr Defteri, nu 316* (Опширни попис Смедеревског санџака из 1560. године).
- Düzbakar–Ercan 2006: Ö. Düzbakar, Ö. Ercan, Notes On The Attar-Poets In Ottoman History: Reflections From The Shari’a Court Records of Bursa And Poets’ Biographies, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 5(9): 19–24.

- Elazar 2010: S. Elazar, Narodna medicina Sefardskih Jevreja u Bosni, <http://elmundosefarad.wikidot.com/narodna-medicina-sefardskih-jevreja-u-bosni> Приступљено 12. 07. 2015.
- IA 1958: “Attar, attarlar”, Istanbul Ansiklopedisi vol 3, Istanbul: Tan Matbaası.
- McCabe 2009: A. McCabe, Imported materia medica, 4th–12th centuries, and Byzantine pharmacology, in: M. Mundell Mango (ed.), *Byzantine Trade 4th–12th Centuries: The Archeology of Local, Regional and International Exchange. Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John’s College, University of Oxford, March 2004*, Aldershot: Ashgate: 273–292.
- Mirkovich 1943: N. Mirkovich, Ragusa and the Portuguese Spice Trade, *Slavonic and East European Review*, American Series Vol. 2, No. 1, March: 174–187.
- Pulaha 1983: S. Pulaha, *Popullsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XV–XVI*, Tiranë: 8 Nëntori.
- Yildirim 2013: R. V. Yildirim, Studies on *De Materia Medica* of Dioscorides in the Islamic era, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 65 (1), enero/junio 2013, 1–7. DOI: 10.3989/asclepio.2013.07
- Žunić–Mašić 2015: L. Žunić, I. Mašić, Roots of Pharmacy Practice in Bosnia and Herzegovina from the Ottoman and Austro-Hungarian Period: Attars’ Mission for Pharmaceutical Care, *Materia Sociomedica*, v 27 (1), February: 63–65. DOI: 10.5455/msm.2014.27.63-65.

Недељко В. Радосављевић
Историјски институт, Београд
nedeljko_radosavljevic@yahoo.com

ГОДОВИЧКА ЛЕКАРУША*

У раду је, на примеру „Годовичког зборника”, указано на специфичан вид сакупљања медицинских знања у посебне рукописне зборнике, познате под називом *лекаруше*, односно *лекаруше*. Када је реч о словенским поданицима Османског царства, таква знања су током 18. и почетком 19. века најчешће сакупљана и примењивана при православним манастирима и црквама, као јединим центрима у којима је била присутна писменост у озбиљнијој мери. *Лекаруша* која се налази у „Годовичком зборнику”, садржи 41 рецепт за справљање и примену лекова из домена хумане и ветеринарске медицине. Лекови у њој су справљани од састојака биљног, животињског и минералног порекла, најчешће њиховим комбиновањем. У овом раду пажња ће бити усмерена на лекове у којима су коришћени биљни састојци, уз указивање на болести за чије лечење су били намењени.

Кључне речи: манастир Годовик, лекаруша, болести, лекови, биље, примена.

Пре појаве лекара образованих на традицијама европске медицине у Србији током 19. века, лечењем људи (хумана медицина) и животиња (ветеринарска медицина) бавили су се припадници различитих професија. Поред хируршких знања, добро познатих и изузетно важних у ратним временима, справљање лекова и њихова употреба били су од изузетног значаја.¹

Кад је реч о областима, у просторима под османском влашћу, које је насељавао српски народ, примењивана медицинска знања нису се много разликовала од осталих делова Балканског полуострва. Она су била заснована на више медицинских традиција, и подразумевала су справљање лекова и њихову примену. Медицинска знања тог времена била су заснована на: традиционалној народној медицини, средњовековној баштини, османској медицини и њеним училиштима (*tib*) која су наследила старије муслиманске школе, попут андалузијске, као и европској медицини, која је посредно, преко Грка, поданика Османског царства школованих на

* Рад настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Европа и Срби (1804–1918): подстицаји и искушења европске Модерне* (Ев. бр. 177031), који се реализује у Историјском институту у Београду.

¹ Још током 18. века, у западној и централној Европи, где је постојала развијена мрежа универзитета, постојала је разлика између лекара који су се бавили лечењем различитих болести и хирурга, често сматраних за припаднике занатских еснафа (попут бербера). Лекари су били боље плаћени и више уважавани у друштвеној структури (Живојиновић 1995: 362).

европским универзитетима, утицала на знања о лечењу на истраживаном простору, а затим је видан и утицај и муслиманских лекара.² Делатност која би се у модерном смислу могла назвати фармацијом није била одвојена од процеса примене лекова.

Поменута медицинска знања чине основни садржај љекаруша 18. и 19. века. Неке од њих су у целини објављене још крајем 19. века, док су друге до данас остале у рукопису.

Једна таква *љекаруша* налази се у „Годовичком зборнику”³, рукопису различитог садржаја, који је добио назив по манастиру у којем се некада налазио. На основу чињенице да је у садржају зборника присутна *Пјесма Светом Краљу*, коју је сматрао скоро идентичном *Песми Стефану Првовенчаном*, насталој у манастиру Каленић 1828. аутора Михаила Старчевића, Благоје Живковић је „Годовички зборник” датирао у прву половину 19. века, после поменуте године (Живковић 1962: 196–197). Међутим, могуће је да је овај рукопис тада само преписан са старијег предлошка и делимично допуњен. Такође није искључено и да је настао раније, крајем 18. века. На такав закључак упућује писмо Рукописа и врста коришћене хартије, а делом и димензије књиге. „Годовичка љекаруша” је још један пример сакупљања медицинских и других знања у православним манастирима од стране монаха, који су их највероватније и примењивали на оболелим људима.

„Годовички зборник” исписан је у свесци малог формата (10 x 8 cm) (Живковић 1962: 196). Садржи молитве, здравице, две песме, посвећене Светом Краљу (Преподобни Симон – краљ Стефан Првовенчани) и Светом Сави, између којих се налази једна молитва (стр. 14–37), затим *Канон молебни Пресвете Богородице* и друге молитве посвећене њој (стр. 38–81). Љекаруша под насловом *Еһимлуци свакојаки, от живине и от влашца [и] от другије ствари*, налази се на страницама 82–113. Следи *Молитва за излечење болесних* (114–133).

Највећи део „Годовичког зборника”, укључујући и *Љекарушу*, писан је једном руком, ћирилском мајускулом. У рукопису је заступљена стара ортографија, присутне су титле без лигатура. Последњи део рукописа писан је курзивном минускулом. С обзиром на то да су последњи рецепт и један запис који следи иза њега, који се односи на лечење коња, такође писани минускулом, могуће је да је курзивни део настао од другог писара. Језик

2 Османске медицинске школе образовале су и војне лекаре, што је у Османском царству, држави која је готово увек била у ратном стању због сукоба са суседним земљама, или услед унутрашњих побуна, било изузетно значајно (Радосављевић 2013: 47).

3 Зборник је био приватно власништво, а 1947. је преузет од Народног музеја у Ужицу. „Годовички зборник”, Рукописна збирка, Народни музеј Ужице, 2383. Село Годовик је у време настанка зборника припадао Ужичкој нахији. Зборник је највероватније припадао манастиру Годовик, који је у каснијем периоду претворен у парохијску цркву. У црквено, административном погледу Годовик је припадао тадашњој Ужичко-ваљевској митрополији (Радосављевић 2007: 378–379).

„Зборника” је српски народни, мањим делом црквенословенски. Ијекавско наречје указује на порекло аутора, који су вероватно били из тадашње Ужичке нахије, или су дошли у Годовик са простора Херцеговине, што је област порекла највећег дела локалног становништва.

Поред највероватније тачног закључка да је припадао манастиру Годовик, Благоје Живковић износи и претпоставку да се „Годовички зборник” првобитно налазио у неком од овчарско-кабларских манастира (Живковић 1962: 196). Неки аутори, такође, указују на то да овај рукопис, као и други слични зборници или медицински кодекси (Григорићев кодекс, Врачебни типик, Босански кодекси из 1749, Пиротски кодекс, Сопотска лекаруша из 1854...), води порекло из *Ходошког кодекса* с краја 14. века, који је пронађен у Хиландару (Марковић-Стојановић 2012: 60–61). Такође треба напоменути да је Годовичкој слична по садржају „Горажданска лекаруша”, која омогућава да се изврши поређење лекова наведених у њима, и делом утврди и њихова распрострањеност.⁴

„Лекаруша” из „Годовичког зборника” садржи четрдесет један рецепт, углавном за лечење људи, три се односе на ветеринарску медицину, а један на дезинсекцију (уништавање стеница). Лекови нису груписани по болестима. Сваки рецепт је, са две водоравне црте и вињетом, одвојен од претходног. Један рецепт се односи на изговарање речи из Јеванђеља по Јовану,⁵ после којих се пила вода, при чему се не каже каква и са чим.⁶ Два рецепта се односе на „одбројавање” речи које су данас неразумљиве, неке од њих су латинског порекла.

Што се тиче врста болести на које се рецепти односе оне су различите. Из домена хумане медицине присутни су лекови за лечење рана насталих ватреним или хладним оружјем и живих рана (5), затим *аспе* (1), сифилиса, познатог под именом *врењак* (1)⁷, импотенције (1), женског стерилитета (1), болести уста (1), грознице (2), *мицина* – гнојних чирева и оболелих лимфних жлезда (1), *трлеме* – врућице (1), болести очију (2), зубобоље (1), брадавица

4 Горажданска лекаруша је, такође, саставни део једног зборника, који садржи две молитве (Св. архистратига Михаила Чиноначалника и Св. Сисона), као и рецепте за справљање лепкова за хартију и боје (златна, црна), што се може повезати са књиговезачком и преписивачком традицијом. Иза њих се налази сама *Лекаруша* са 62 рецепта за различите болести, међу којима су и неки врло слични или идентични са рецептима из Годовичке лекаруше (Поповић-Родољуб 1892: 574–579).

5 Реч је о помоћи приликом тешког порођаја. На текст речи које би биле написане стављала би се вода, која би се потом уз њихово читање пила. Те речи су, заправо, почетак Светог јеванђеља по Јовану: *У почетку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч. Она бјеше у почетку у Бога. Све је кроз њу постало, и без ње ништа није постало што је постало. У њој бјеше живот, и живот бјеше видјело људима. И видјело се свјетли* [у тами, и тама га не обузе] (Св. Јеванђеље по Јовану, Нови завјет Господа нашега Исуса Христа, превео Вук. Стеф. Карацић, Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета, Београд 1993: 96).

6 Слично је и у Горажданској лекаруши, с тим што је узет краћи део с почетка Јеванђеља по Јовану (Поповић-Родољуб 1892: 576).

7 *Врењак* – сифилис, од *врenska*, односно *француска болест*.

(1), костобоље (1), кашља (1), болести гуше (1), отока (1), мокрења крви (1), *срдобоље* – дизентерије (1), повраћања (1). Поред тога, заступљени су лекови за олакшавање тешког порођаја (1), за повећање количине млека код породиља (1), за лечење алкохолизма (1), „од немоштине“ (1), „кад човек закамени“ (1). О душевним болестима се не говори, осим једној, *запт у духу*. Такве болести су у то време углавном и биле у домену духовних власти, односно лечене су у појединим манастирским средиштима где су се духовници посебно бавили њима. Таквих примера било је више, а неки извори говоре у прилог успешног опоравка пацијената (Радосављевић 2013: 318).

Осим тога, сачувани су и рецепти за лечење болести које се појављују код коња: „кад стане вода“ (1), „губавост коња“ (1), „кад коњ заведе“ (1), и „од влашаца“ (1). Већ је напоменуто да се четири лека односе на ветеринарску медицину, односно лечење болести коња. То указује на значај те животињске врсте у брдско-планинском крају западне Србије, од кога су у великој мери зависила домаћинства. Зато је брига о здрављу коња била већа него када је реч о неким другим врстама домаћих животиња.

Неколико рецепата због оштећења текста или нечиткости самог рукописа на појединим местима, није сасвим разумљиво.

Лекови наведени у „Годовичкој љекаруши“ односе се на лечење рана, болести очију, уста и грла, плућа, коже, зуба, разних облика грознице, пробавног тракта, полних болести, као и за елиминисање паразита који су се појављивали код људи и код животиња. Такође су записани и лекови за лечење женског стерилитета и за помоћ при тешким порођајима. Посебно је интересантан једноставан лек за лечење импотенције. Његов садржај и начин примене тешко да је могао да донесе неки резултат, али само навођење у љекаруши указује на то да су се људи и за најделикатније личне проблеме опредељивали да затраже помоћ тамо где су у том времену прикупљана медицинска знања. На основу наведених података, види се да су записивани рецепти за низ болести које су савременој медицинској науци предмет различитих специјалности, од честих појава, попут зубобоље, до деликатних и скриваних обољења, попут сифилиса, или појава импотенције. За њихово лечење коришћени су производи минералног, животињског и биљног порекла.

Кад је реч о састојцима минералног порекла који су коришћени за справљање лекова, у „Годовичкој љекаруши“ помињу се со, стипса, сичан⁸,

⁸ *Сичан* – триоксид арсен (As_4O_6), у медицини коришћен још од времена античких лекара Хипократа и Плинија. Све до 19. века посматран је као универзални лек за многе болести, коришћен у веома малим дозама. У супротном, радило се о отрову са веома снажним и смртоносним дејством (Petrak–Pavlović 2015: 93).

нишадор,⁹ цијећ,¹⁰ барут, сумпор, терпентин,¹¹ коњски камен,¹² као и људски и животињски продукти, попут мишјег или овчијег измета и људског урина. Од састојака животињског порекла коришћени су млеко, мед, делови животињских организама (пилади, жаба, мишева), чак и крв птица.

Најзаступљенији састојци били су биљног порекла. Међу њима се може извршити подела на саме биљке и биљне прерађевине. Лековито биље и друге врсте биљака, као и производи биљног порекла, састојци су који су заступљени у 28 лекова, у већем броју помешани са минералним или састојцима животињског порекла. Од биља су заступљени дивизма, пелен, каранфил, кукурек, татула, споруш, милодух, репушина, бели слез, метвица, коприва, броћ. Ове врсте биља се у Ужичком крају традиционално сматрају лековитим.

Поред лековитог биља у најужем смислу у „Годовичкој лекаруши” присутна је и употреба воћарских, ратарских и повртарских култура, чија је примарна улога била прехранбена или прерађивачка (занати). У тој групи су лишће и мезгра винове лозе, сунцокретоно семе, црни лук, краставац, конопљино семе. У „Лекаруши” је као састојак лекова коришћен и бибер. Од производа заснованих на ратарским или воћарским културама присутни су пшенично брашно (хлеб), вино, шећер, ракија, зејтин, кукурузно брашно. Посебна врста сировине биљног порекла је мезгра, течност узимана из стабала или испод коре различитих врста лозе или дрвећа. Тако су јасно наведене мезгра од винове лозе, цера, клена, црног трна и зове. Поред већ поменутог дрвећа, наводе се и дрен и врба, односно коришћење њихових листова. Поред наведених производа биљног порекла у справљању лекова били су коришћени катран и смола. Народна медицина ужичког краја остала је и касније заснована на готово истим биљним састојцима. То су потврдила и истраживања вршена почетком деведесетих година 20. века на ширем простору Ужица (Ристовић 1992: 109–140).

Лекови у којима су коришћени лековито биље и биљни производи односе се на следеће болести: аспа (осип, црвенило, мале богиње), грозница, мицина (чиреви или упала лимфних жлезда, под пазухом или на препонама), кашаљ, костобоља, главобоља, болести очију, болести грла (гуша), живе ране (живине), ране изазване хладним или ватреним оружјем,

9 *Нишадор* – амонијум хлорид (NH_4Cl), у савременој медицини познат је као лек за кашаљ, односно искашљавање.

10 *Цијећ* – пепео настао сагоревањем дрвета (пре свега букве), помешан са водом. Коришћен пре свега у хигијенске сврхе, као средство за прање посуђа и одеће.

11 *Терпентин* – терпентинско уље, продукт од смоле црног бора, са високом концентрацијом пинена, са разноликом применом и у савременој медицини, посебно када је реч о помоћним средствима (уља, балзаци, инхалатори) <http://agroplus.rs/serijal-lekovito-bilje-159/>. Приступљено 23. јануара 2016.

12 *Коњски камен* – плави камен (бакар сулфат), у савремено време најчешће се користи као фунгицид у превентивној заштити воћа и винове лозе. Такође, у употреби је при превентивној дезинфекцији папкара, како би се спречила појава шапа и других обољења папака.

отоци, срдобоља, сифилис (*врењак*, вренска / френска болест), као и за „запт у духу”, највероватније неке врсте меланхолије или депресивног стања.

Сви лекови справљани су у виду напитака, делимично хране, а највише праха или мелема. У том смислу, посебан значај имала је смола, која је коришћена као основа, од које су се правиле „погаче”, на које су се стављали прашкасти лекови или мелеми и потом наносили на оболела места или ране. За разлику од смоле, катран, као и дестилат катрана (бели катран) коришћени су као лек, а његова употреба као антимицотика била је заступљена и током друге половине 20 века.¹³ У справљању лекова коришћене су старе, тада заступљене мере (исе, драм), као и посуде, попут авана (ступе) у којима су лекови прављени.

Лекови у чијем справљању су коришћени лековито биље, ратарске, виноградарске и воћарске културе, биљке друге врсте или њихови састојци, као и производи од њих у ширем смислу, били су следећи:

Лекови за живине (живе ране), друге ране и отоке

- Први лек од живине (живих рана) садржао је различите састојке, међу којима су од биљних заступљени корени од милодуха¹⁴, репушине¹⁵ и кукурека, затим листови од врбе, као и коњски камен, сичан и барут. Припрема би била вршена тиме што би све то заједно било уситњено у авану. Рана би била премазана медом на који би био присут припремљени прах. Потом је за припрему „погаче” коришћена смола, која је прављена по величини ране, а лек са њом би био привијан и остајао на рани два дана. Да се радило о мелему који је изазивао јаку реакцију, указује навод у „Љекаруши” да се поступак понови још два пута ако болесник то може да издржи, и да ће потом „испасти месо погано”. После тога, поново би био стављан мелем са медом, без смоле.
- Други лек за лечење живине подразумевао је справљање средства за кађење под покривачем. То средство садржало је сумпор, коњски камен, стипсу и каранфил,¹⁶ заједно уситњене.

13 Бели катран (течност), задржао се у употреби све до почетка 21. века. Бели катран се са белим луком и даље користи за лечење пробавних тешкоћа. Поред тога, катран је користи и за чишћење рана, а са заједно са машћу се користи и за лечење испуцалих рана или коже. Катран се користи и као превентивно средство за естроу (*oestrus ovis*), паразитску болест оваца. Податке о примени катрана прикупила је теренским истраживањима Снежана Томић, етнолог, музејски саветник, Музеја на отвореном „Старо Село“ у Сирогојну, у селима Јабланица и Семегњево, током 2011. године. Колегиници Снежани Томић захваљујем на уступљеним драгоценим подацима.

14 Милодух (*hyssopus officinalis*), жбунаста самоникла биљка јаког мириса због садржаја етеричног уља. У народној медицини се користе готово сви њени делови. Употребљавана је за лечење дисајних путева, пробавног тракта, жутице... <http://www.herbalia.org/index.php?id=hyssopus-officinalis>. Приступљено 26. 01. 2016.

15 Репушина (*tussilago petasites*). Корен ове биљке коришћен је и за лечења грознице, опекотина, црвеног ветра (Чајкановић 1985: 205).

16 Каранфил (*dianthus caryophyllus*), у народној медицини распрострањен лек коришћен против кашља, туберкулозе, срдобоље, стомачних тегоба, краста, чак и сифилиса (Чајкановић

- Трећи лек за лечење живине справљан је као мелем који је садржао зејтин, смолу и мезгру од зове. Тако направљена смеша је кувана и потом стављана на рану.
- Још један лек за лечење рана (не наводи се каквих), састојао се од листова коприве, затим мезгре од зове,¹⁷ црног шећера, смоле од смрче, катрана или терпентина са уљем. Лек се справљао у виду мелема, и привијан је на рану, вероватно у погачама заснованим на смоли.
- Лек у коме се први пут помиње кукурек¹⁸ је „за велику рану”. Ради се о једноставном стављању листова кукурека на вруће камење и „парењу” ране над њима. У рецепту није описана врста рана за које је предлагано такво лечење.
- За лечење отока (не наводи се њихово порекло), наведен је лек који би се састојао од уситњених и помешаних барута, сичана и коњског камена. За тај лек неопходна је и смола, која је коришћена да би се учврстио мелем на рани, настао мешањем наведених састојака лека са медом. Рана би, пре стављања мелема, била расечена да би он што боље деловао. Рана би се даље мазала мелемом и зејтином док се не очисти. У наставку лечења предвиђено је испирање водом у којој су скувани смола и бели слез¹⁹ с кореном.²⁰

Лекови за очи

- Један од лекова за оболеле очи састојао се од праха сунцокретовог семена²¹ раствореног у води, који се тако пио. Није, међутим, јасно описано о каквом се обољењу ради, а у Горажданској лекаруши нема сличног рецепта.
- Други лек за очи „када боле”, справљан је од шећера и коњског камена, уситњених у авану и помешаних заједно са куваним јајетом. Вода са тим леком би се процедила и капима стављала у очи. Готово идентичан рецепт за исту болест очију налази се и у Горажданској лекаруши, с тим што се наводи да јаје треба да буде печено.²²

1985: 128–129).

17 Зова (*sambucus nigra*), коришћена је за лечење плућних болести, заустављања крварења, заптивања. Коришћени су готово сви делови биљке (Чајкановић 1985: 103–104).

18 Кукурек (*helleborus odorus*), такође је имао свестрану примену у народној медицини, а за његова лековита својства знало се и у античко време (Чајкановић 1985: 146–147).

19 Бели слез (*althaea officinalis*), биљка са широком применом у народној медицини, коришћена и за лечење кашља, плућних болести, пробавног тракта, шарлаха, заушака, мицине (Чајкановић 1985: 32).

20 У Горажданској лекаруши постоје два лека за отоке, један за одрасле и други за децу, али немају сличности са овим леком (Поповић-Родољуб 1892: 578).

21 Сунцокрет (*helianthus annuus*), јестива уљана култура, чије је семе коришћено у различитим рецептима. Чешће је коришћен за лечење главобоље и великог кашља. Сунцокретово уље (зејтин) такође је имало вишеструку медицинску примену (Чајкановић 1985: 224).

22 У „Горажданској лекаруши” има пет рецепата за болести очију (Поповић-Родољуб 1892: 577).

Лекови за болести које се манифестују на кожи

- Лек за мале богиње²³ или осип (аспа), тада опасну и чак смртоносну болест, састојао се од праха дивизме помешаног с медом, који је као препарат мазан по местима на којима су изашле.
- Лек од мицина (гнојни чиреви, запаљење и отицање лимфних жлезда под пазухом или по препонама и другде), од биљних састојака садржи семе татуле²⁴ уз, како се наводи, изврћену главицу црног лука, у комбинацији са кобилним и крављим млеком и сапуном. Ова смеша би неколико пута била препечена, а затим „држана” (привијана) на оболелом месту по двадесет четири часа. Други део, који свакако није могао да допринесе излечењу, садржи упутство да се мали миш расече на четири дела, и такође привија на оболело место по 24 часа. Горажданска лекаруша нема у свом садржају сличан лек.
- Лечење мајасила-мојасила (екцем)²⁵, вршено је са два мелема. Први је справљан од свињске масти и соли, а други од говеђе жучи, каранфила и ракије. По коришћењу првог, по оболелим местима мазан је други мелем.²⁶

Лекови за лечење грозница, кашља, болести грла

- За лек од грознице коришћен је „кисео” хлеб, једна од основних намирница биљног порекла. У овом случају не ради се само о хлебу, већ и о одређеној формули која је на њему исписивана. Формула је у „Лекаруши” исписана ћирилицом, али је јасно да је, уз бројне грешке, са речима латинског порекла: *дура ама селета ерго тари ерго метела*.
- Лек од *трлеме*²⁷ садржи, поред цијеђи (смесе буковог пепела и воде), вино и бибер, који су тако кувани узимани пре јела. И „Горажданска лекаруша” садржи лек од ове болести, али потпуно различит, заснован на животињским састојцима (Поповић-Родољуб 1892: 578).
- Лек против грознице састоји се од бибера и ракије првијенца, узете на самом почетку дестилације. Лек би се пио, а потом се наводи да се треба добро покрити, свакако у циљу презнојавања.
- Лек против кашља састојао се од листа и коре дрена, који су, заједно са стипсом, били кувани у вину. Тако куван се пио.²⁸

23 Дивизма (*verbascum*), као лек је била знатно познатија за стишавање крвавог кашља, или стављање облога на место прелома костију (Чајкановић 1985: 88).

24 Татула (*datura stramonium*), друга имена смрдац, смрдљика, свињска душица. Усмена народна традиција места на којима расте помиње као места магијских радњи, али не и као лек (Чајкановић 1985: 226).

25 Мајасил (Екцем) – Кожно обољење.

http://www.psorijazaiekcem.com/ekcem_majasil.html#_Vqki4fkrLIU Приступљено 27. 01. 2016.

26 У потпуности идентичан лек и поступак лечења описани су у „Горажданској лекаруши” (Поповић-Родољуб 1892: 577).

27 *Трлема, терлема* – врућица, тифус.

28 Лек против кашља који се помиње у „Горажданској лекаруши” сличан је. У њему је такође коришћен лист од дрена, али не и кора, већ кора од шипурка, варена у вину (Поповић-Родољуб 1892: 577).

- За лечење гушобоље (највероватније дифтерије, опасне болести грла изазване лефтеровим бацилом, чији развој може довести и до гушења) наведен је лек који је садржао коприву, нишадор и сунђер. Нишадор и коприва би се иситнили у прах, помешали с медом и јели четрдесет дана. Поред тога, занимљиво је да се препоручује пушење и сунђера у лули.²⁹

Остали лекови

- Лек против сифилиса (*врењак*), тада неизлечиве венеричне болести која је прогресивно разарала организам, састојао се од пелена, куваног вина, каранфила и коњског (плавог) камена. Та комбинација биља, биљног продукта (вино) и минерала прављена је тако што је пелен у облику праха мешан са осталим састојцима и узиман као лек четрдесет дана. У рецепту се помиње масло, па је лек највероватније имао кашасту форму. Рецепт за примену садржи и упутство да се, уколико се болест покаже на кожи, лек као мелем маже на оболело место. У „Горажданској лекаруши”, под бројем 24 (*од френка*) дат је потпуно идентичан рецепт (Поповић-Родољуб 1892: 577).
- Посебан пример употребе биља примењиван је у поступку искорењивања стеница. Основна сировина били су кора од краставца³⁰, стављена на местима где их има, која је потом преливана врућом водом, да би иза тога слично било поновљено са споришом³¹, зејтином и пљувачком.
- Лек против зубобоље заснован је на једном зачину (со) и четири врсте мезгре. Његово справљање састоји се у томе да се у води помешају со и мезгре винове лозе, цера, црног трна и клена, као и смоле, и да се тако скувана течност у лонцу поклопи хлебом (не наводи се колико дуго), а затим да се њоме зуби паре. „Горажданска лекаруша” такође садржи лек против зубобоље, али заснован на сасвим другачијим састојцима (Поповић-Родољуб 1892: 576)
- Лек против костобоље је садржао катран и зејтин као биљне продукте, уз жуманце из јаја и целицу соли. Препран бели катран би се помешао са осталим састојцима, и као такав био би привијан на болно место.
- *Жученица на очима* – вероватно жутица или неко друго обољење јетре које се манифестовало жутилом у беоначама, лечена је соком од *рдакве* (ротква) који је препоручен као напитака, а у исто време и као течност која је листом привијана на очи.
- Један од лекова који се односе на помоћ породиљама уколико се порођај

29 Истоветан рецепт садржи и „Горажданска лекаруша” (Поповић-Родољуб 1892: 577).

30 Краставац (*cucumis sativus*), повртарска култура која је коришћена и за лечење, најчешће у случајевима мицина, главобоље и костобоље (Чајкановић 1985: 141–142).

31 Спориш (*verbena officinalis*), биљка позната у народној медицини у лечењу епилептичних напада, али и различитих врста рана и у случајевима тровања (Чајкановић 1985: 222).

- тешко одвија, састоји се од врућег вина са прахом од метвице,³² који треба да пије како би порођај био лакши.
- *Срдобоља* (дизентерија)³³ је била присутна болест са тешким последицама. У „Љекаруши” се наводи да се у прах иситне заједно броћ,³⁴ смола и катран, који се потом кувају у врућој води или ракији. Та течност се пила пре јела, уз услов да се не једу никакви „земљани”, односно подземни плодови (поврће, кртоласте биљке). У даљем лечењу предвиђено је узимање церове мезгре у води ујутру.
 - Против „заптивања у духу” коришћен је лек који је укључивао шећер, и који је орално узиман.

Ветеринарска медицина

- За лечење губавости коња³⁵ записан је рецепт за справљање мелема. Кувано сало и катран требало би да се пропрже заједно са ситном пројом и конопљаним семеном.³⁶ Мелем је тако био спреман за употребу, и мазан је по оболелој животињи.

Из наведених примера види се да су у време настанка „Љекаруше”, записане у „Годовичком зборнику”, тадашњи видари умели да препознају већи број болести и приступе справљању лекова за њих, поштујући рецепте који су у њој записани. Пропорције њихових састојака и време примене такође били су јасно одређени, а у њиховом одређивању коришћене су старе, такође тачне мере. Лекови су оболелима давани, или су директно примењивани, од стране људи који су их направили, а који су свакако надгледали и њихову примену.

Међу лековима из „Годовичке љекаруше” највише (двадесет осам) било их је засновано на састојцима или производима биљног порекла, било да је реч о лековитом биљу, ратарским и воћарским културама, или другим биљним врстама, што је несумњиво сведочанство о обилатом коришћењу биља и биљних продуката у лечењу људи и животиња у првој половини

32 Метвица, мента (*mentha pulegium*), у неким љекарушама препоручује се за лечење црвеног ветра (Поповић-Родољуб 1892: 174).

33 Обољење слузокоже дебелог црева изазвано бацилима или амебама, које резултира крвавослузавим столицама, поремећајем метаболизма и општом слабошћу. <http://narodnilek.com/2013/04/21/srdobolja-dizenterija/>. Приступљено 27. 01. 2016.

34 Броћ (*rubia tinctorum*), коришћен је за добијање црвене боје, али и као лек костобољу, менструалне тегобе, а у домену ветеринарске медицине дим од запаљеног корена стављан је сипљивим коњима да удишу. Сматрало се да подиже имунитет код животиња (Чајкановић 1985: 55).

35 Губавост коња – сакагија (*Malleus*), тешко бактеријско заразно обољење које је искорењено шездесетих година 20. века искључиво уклањањем оболелих животиња. <http://www.svetmedicine.com/bolesti-i-stanja/zarazne-bolesti-infektivne-bolesti/403-sakagija-slinavka-malleus-zoonoza-maleus>. Приступљено 28. 01. 2016.

36 Конопља (*cannabis sativa*) је биљка свестране примене, од текстилне домаће радиности до лечења разних болести, попут болести желуца, врућице, грознице, чирева. Део биљке који се у медицини највише користио било је управо семе (Чајкановић 1985: 134–135).

19. века. Поред значаја који има за истраживање историје медицине и друштвене историје, „Лекаруша” из „Годовичког зборника” драгоцен је извор и за привредну историју, јер су састојци коришћени у њој у највећој мери базирани на сировинама из окружења, али и на културама гајеним на том простору у време њеног настанка. Неки од садржаја „народне медицине”, како лекови тако и терминологија, остали су присутни на подручју Златиборског округа и крајем 20. и почетком 21. века.

Наведени записани рецепти за справљање лекова и мелема у „Љукаруши” потврда су, између осталог, значајног места и улоге које биље одвајкада има у човековом животу, али и људске тежње да препозна, изучи и примени благотворна дејства флоралног окружења. „Годовичка љукаруша” један је од вредних извора о лечењу на домаћим просторима и српској народној медицини, у коју су уткана вековна знања о дејству појединих састојака биљака.

ЛИТЕРАТУРА

- Годовички зборник*, Рукописна збирка, Народни музеј Ужице, 2383.
 Живковић 1962: Б. Живковић, Књижевни прилози у Годовичком зборнику, *Зборник историје књижевности* 3: 196–197.
 Живојиновић 1995: Д. Р. Живојиновић, *Успон Европе*, Београд: Службени лист.
 Марковић-Стојановић 2012: С. Марковић-Стојановић, *Однос српске државе према особама са инвалидитетом, историјски осврт*, Београд: Социјална мисао 3: 56–69.
 Поповић-Родољуб: М. С. Поповић-Родољуб, Српске старине, *Босанско-херцеговачки изворник*, VI, 12, Сарајево: АЕМ Конзисторија сарајевска: 574–579.
 Радосављевић 2007: Н. 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.
 Ристовић 1992: Д. Ристовић, Народна знања, *Етнолошка истраживања Ужичког краја*, Београд: Етнографски институт: 109–140.
 Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, прир. В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга.

*

Petrak–Pavlović: V. Petrak, G. Pavlović, *Ekotoksikologija arsena*, TEDI, International Interdisciplinary Journal of Young Scientists from the Faculty of Textile Technology, Vol. 5, Zagreb: Tekstilno-tehnološki fakultet: 86–98.

Александра Р. Савић
Природњачки музеј, Београд
aleksandra.savic@nhmbeo.rs

АУТОХТОНЕ СОРТЕ ВОЋА СРБИЈЕ: ЗНАЧАЈ, РАЗНОВРСНОСТ, НАСЛЕЂЕ*

Србија је богата воћним врстама и сортама воћа. Оно на нашем подручју расте самоникло, као део природних популација, или се гаји у воћњацима. У Србији постоји велики број старих аутохтоних и традиционалних сорти континенталног воћа (јабука, крушака и шљива) и постоји опасност да дође до неповратног нестанка тог генофонда због увођења нових, комерцијалних сорти и модернизације пољопривреде. Један од начина очувања је *in situ*, у оквиру сеоских домаћинстава у виду гајених стабала, а други је институционално – путем банака гена и засада. Код Срба воће је значајно не само као храна, већ и као лек, а користило се и у бајањима, магији, у обредно-обичаној пракси.

Кључне речи: Србија, воћарство, разноврсност, аутохтоне сорте, очување, органска храна, традиција, наслеђе.

„**такиша** (гдјешто и такуша)
Такише су мале (мало веће од ораха)
и округле; док не угњиле опоре су за
јело, а гњиле су врло слатке, особито
су добре за сушење и за туршију; а и
пекмез је од њих врло добар.”
(Караџић 1852: 729)

1. Србија – биогеографске карактеристике поднебља погодне за узгој воћа

Србија има повољне земљишне и климатске услове за узгој воћа и различите врсте и сорте воћа гајене су на овим просторима стотинама година. Гајењу воћа код нас погодује умерено континентална клима, повољан географски положај, састав земљишта, рељеф, експозиција терена, геолошка структура, присуство речних система, богата вегетација. Захваљујући оптималном распореду падавина, у Србији је могуће гајити усеве преко 200 дана годишње на две трећине пољопривредног земљишта, због чега она спада у ред европских земаља са повољним земљишним ресурсима.¹

* Рад настао у оквиру научноистраживачког пројекта Микроморфолошка, фитохемијска и молекуларна истраживања биљака – систематски, еколошки и применљиви аспекти (бр. 173029),

Простор Србије карактерише и велика генетичка, специјска и екосистемска разноврсност и Србија представља један од укупно шест центара европског биодиверзитета.² По богатству флоре Србија потенцијално представља један од глобалних центара биљне разноврсности са високим процентом заступљености ендемичних врста (балкански, локални и стеноендеми).³ Имајући у виду повољне аспекте природних ресурса и климатских услова, висок биодиверзитет и релативно здраве агроекосистеме, може се рећи да у Србији постоје добри услови и за органску производњу хране, посебно воћа.⁴

До прве половине 20. века производња воћа у Србији била је традиционална, уз узгој старих, домаћих сорти, наслеђених углавном из 19. века, али и раније.

Аутохтоне сорте воћа нашег подручја углавном су непознатог порекла. Претпоставља се да су преношене миграцијама становништва, којих је овом подручју било много током историје, или су настале процесом спонтаних мутација и природне селекције, путем којих су се адаптирале и стекле нове особине (Шошкић 2008: 124). Многе сорте јабука и крушака, које се на нашем подручју гаје више векова, могу се и данас наћи у засадама (нпр. јабука будимка и крушка караманка). Током 20. века, нарочито након Другог светског рата, долази до интензивирања узгоја воћа, сађењем плантажних засада, а ради боље родности и економске исплативости, уводе се нове сорте, уз интензивну примену агротехничких мера. Због економског значаја почињу да се гаје интродуковане (одомаћене, увезене) сорте воћа из других земаља и удаљених крајева, настале у другачијим, а прилагођене новим условима гајења (Шошкић 2008: 124).

који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

1 <http://www.mpzss.gov.rs/wp-content/uploads/datoteke/razno/4827014.0116.30-1.pdf> преузето 22. 7. 2015.

2 Према усвојеној Стратегији пољопривреде и руралног развоја за период 2014–2024. године Србија располаже са 5,06 милиона ha пољопривредног земљишта, од чега се 71% површина обрађује у виду ораница, воћњака и винограда, док 29% пољопривредних површина чине природни травњаци (ливаде и пашњаци). Према резултатима Пописа пољопривреде из 2012. године воћњаци у Србији имају површину од 163.310 ha, од чега је 60% под плантажним засадама и 40% под екстензивном воћарском производњом. Највећи део воћњака налази се на подручју источне Србије (30,51%) и Шумадије (55,11%) и у приватној својини. Извор <http://www.mpzss.gov.rs/wp-content/uploads/datoteke/razno/4827014.0116.30-1.pdf>

3 Биљни генетички ресурси у Србији обухватају велики број аутохтоних сорти гајених биљака: процењује се да се у домаћим пољопривредним организацијама чува око 15.000 узорака гајених биљака у облику семена и око 3.500 узорака воћних стабала и винове лозе, пореклом из Србије и околних земаља. Национална *ex situ* колекција биљних генетичких ресурса, којом управља Банка биљних гена, садржи укупно 4.238 узорака, а у природи се налази *in situ* око 1.000 дивљих сродника гајених биљака. Извор <http://www.mpzss.gov.rs/wp-content/uploads/datoteke/razno/4827014.0116.30-1.pdf>

4 Применом метода органске производње најзаступљенија је производња шљиве, јабуке и малине. Такође, велика количина сертификованих дивљих биљних врста (малина, јагода, купина, јабука, боровница, и др.) сакупља се из природе као самоникло воће. Извор <http://www.mpzss.gov.rs/wp-content/uploads/datoteke/razno/4827014.0116.30-1.pdf>

Данас у воћарству Србије, због високог комерцијалног ефекта, преовлађују интродуковане сорте воћа, међу којима су готово све важније врсте континенталног воћа: јабуке, крушке, шљиве, брескве, кајсије, орах, трешње, вишње, леске, кестен, као и ситно јагодасто воће (Величковић 2002: 3–7).⁵

2. Аутохтоно, домаће воће на подручју Србије

У Србији воћарство има дугу традицију, јер осим значаја у људској исхрани, преради и изради различитих производа и предмета, воће је део природног пејзажа нашег села, чиме улепшава и обогаћује руралне пределе. Старо воће је, такође, део нематеријалне баштине, традиције и обичаја, као и нашег културног идентитета (Савић 2014: 4).

Упркос томе, велики број аутохтоних сорти воћа на нашем подручју постепено нестаје. Разлози за то су вишеструки. Сеоско становништво које узгаја овакво воће је све старије. Миграције младих из села у градове су велике. Глобализација тржишта хране је интензивна, а дошло је и до промена укуса корисника. Уз то, интензивирање пољопривреде доводи до увођења нових, „атрактивнијих” сорти, чији плод може да буде дуготрајан и погодан за транспорт, што је економски значајно и исплативо. Због свега овога, а и с обзиром на то да се аутохтони сортимент воћа данас најчешће налази на сеоским газдинствима, са појединачним, запуштеним и старим стаблима, постоји опасност од губитка појединих генотипова (Мратинић 2000: 134).⁶

У сеоским окућницама и воћњацима данас није лако пронаћи неку стару домаћу сорту јабуке, крушке или шљиве. А управо аутохтоне сорте воћа су носиоци погодних биолошких и привредних особина (бујност стабла, величина и квалитет плода, време бербе и продуктивност, боја покожице, време цветања, отпорност према болестима и штеточинама итд.) које могу значајно послужити као почетни материјал за оплеменења нових сорти (Шошкић 2008: 124). Једна од значајнијих карактеристика тих плодова је и њихова биолошка активност и присуство антиоксиданаса у плоду, што је значајно за људску исхрану. Овакве сорте представљају и доноре гена новим и новонасталим сортама.⁷

Стабло таквих воћака најчешће је високо, са импозантном круном, оно може да достигне велику старост и да до дубоке старости обилно рађа. Као значајан део екосистема, крошње таквих разгранатих воћака у процесу

⁵ У производњи су највише заступљене шљива са 45,4% , јабука са 15%, вишња са 9,5%, малина са 6,8%, док је језгасто воће (орак, лешник, бадем) веома мало заступљено.

⁶ Ова укупна количина расположивог, наследног материјала једне врсте и њених сродника назива се гермплазма, чије чување је неопходно, јер се урбанизацијом и интензивном пољопривредом она губи, чиме настаје велика штета, исти извор.

⁷ У Србији постоје *колекције* или *банке гена* при институтима за воћарство и пољопривредним факултетима (Београд, Чачак, Нови Сад), у оквиру којих се чува селекциони материјал старих и напуштених сорти воћа (Мратинић 2000: 130–133).

фотосинтезе ослобађају велике количине кисеоника, што позитивно утиче на микроклиму одређеног подручја, ублажујући температурне разлике, нарочито у периоду летњих врућина. Корен овог дрвећа је дубок и на стрмим теренима спречава ерозију тла. Оно је такође станиште и извор хране животињским врстама (птицама, пчелама, инсектима, дивљачи) (Савић 2014: 4).

Гајено воће води порекло од дивљих сродника из природних популација. У природној флори Србије срећу се родоначелници сорти крушака (*Pyrus communis* и *Pyrus amygdaliformis*), неких сорти јабука (*Malus sylvestris*, *M. florentina* и *M. dasycarpa*), шљива (*Prunus cerasifera* и *P. spinosa*), трешања (*Prunus avium*), вишања (*Prunus fruticosa*), бадема (*Prunus amygdalus*), ораха (*Juglans regia*), кестена (*Castanea sativa*), малине (*Rubus idaeus*), јагоде (*Fragaria vesca*) итд. Због присуства у природним популацијама Србије претпоставља се да је њихово порекло, тј. примарни ген центар управо са наших простора (Мратинић–Којић 1998: 8–10).⁸

Родоначелници неких воћних врста, међу којима су бресква (*Prunus persica*), кајсија (*Prunus armeniaca*), дуња (*Cydonia oblonga*), мушмула (*Mespilus germanica*), бели дуд (*Morus alba*), црни дуд (*Morus nigra*), јапанска шљива (*Prunus salicina*) не налазе се у природним популацијама Србије и нису примарно са нашег простора већ су донесене, оне се као интродуковане врсте гаје између 200 и 300 година (Мратинић–Којић 1998: 8–10).

Сматра се да су многе сорте воћа, нпр. шљива настале на нашим просторима (шљива црвена ранка или даросавка која потиче из села Даросава у Шумадији у околини Аранђеловца, шљива драгачевка или метлаш пореклом из села Драгачево код Чачка, пискавац или округлица распрострањена у централној Србији – околина Копаоника итд.). Ова област је још увек недовољно испитана и захтева детаљна научна истраживања. (Савић 2014: 4–6).

Називи аутохтоног воћа су народни, углавном локалног карактера (Беширевић 2009: 11) и опште су прихваћени у свакодневном говору и у науци. Постоји, међутим, могућност да се иста сорта у једном крају назива једним именом, а у другом има други назив (нпр. крушку караманку зову и бабовача, баздуханлија, караманлија (Беширевић 2009: 129), крушку лубеничаку – бостањача, шљиву мацарку – пожегача, крушку тепавац – тепка, крушку водењачу – водењак или јерибасма, пљускача, јабуку сенабију – момица, крушку јечмењачу – пшеничарка итд.). Називи воћа давани су по различитим критеријумима: према времену зрења (шљива ранка – рано сазрева, јабука петровача – сазрева о Петровдану, крушка јагодарка – зри у

⁸ Доместификацијом дивљег воћа долази до увођења свежих гена у постојећи генофонд гајених воћних врста, чиме се побољшава њихова отпорност и прилагодљивост према еколошким и патогеним агенсима, уз смањење употребе хемијских средстава (Мратинић–Којић 1998: 19–20).

време зрења јагода, крушка јечмењача – зри у време зрења јечма, крушка илињача – сазрева о Илиндану, крушка видовача – сазрева о Видовдану, крушка михољача – сазрева о Михољдану, крушка зимњача – зимска крушка, итд.), локалитету где је воће пронађено или његовом пореклу (јабука тетовка – у околини Тетова, јабука будимка – жупа Будимље у околини Пријеполја, јабука тимочанка – околина реке Тимок, јабука кабларка – планина Каблар, крушка караманка – пореклом из области Караман у Малој Азији, крушка стамболка – град Стамбол, шљива моравка – околина реке Мораве итд.), као и карактеристикама плода – облику, укусу, мирису, боји, конзистенцији (крушка мирисавка, шљива округлица, јабука кожара, јабука памуклија, крушка медњак, јабука овчији нос, белојабука, крушка водењача, јабуке зеленика, слаткара, колачара итд.) (Савић 2014: 4–47)

Хранећи се воћем и његовим производима људи су током историје исхрану (која се базирала углавном на житарицама и поврћу, ређе млеку и месу) обогаћивали уносом витамина, воћних шећера и других корисних материја, што их је штитило од болести (Савић 2014: 4–6). Воће је, такође, током историје у Србији било битан економски чинилац (извоз пекмеца, ракије, сувих и свежих шљива крајем 19. и почетком 20. века).

У Србији се традиционално гаје јабука, крушка и шљива и постоји одређени број аутохтоних сорти које су и у новије време пронађене на терену. Сматра се да има преко 300 генотипова старих сорти јабуке, крушке и шљиве у сеоским домаћинствима широм Србије (Мратинић 2000: 207–211).

2.1. Јабука

Јабука је најважнија листопадна воћка на свету. Као дрвенаста биљка (фамилија ружа – *Rosaceae*) води порекло из западних предела Азије, са падина Хималаја, околине Каспијског мора и Кавказа. У току еволуције и ширења ареала стекла је изузетно велику генетичку варијабилност (полиморфизам). Многе врсте дивље јабуке део су заједнице листопадних шума северне земљине полулопте (Шошкић 2008: 297–299).

Дивља јабука (*Malus sylvestris* L. (Miller) као родоначелник великог броја племенитих сорти распрострањена је у широком ареалу и пратилац је листопадних шума готово свих европских земаља, Евроазије и Мале Азије. Јавља се у великом броју варијетета, форми и биотипова. Човек користи јабуку више од 5000 година, о чему сведоче угљенисани остаци плодова у сојеницама, као и цртежи јабуке на древним споменицима. За јабуку су знали и стари Персијанци, Јермени, Индуси, Кинези, народи Старе Грчке и Рима, одакле се проширила и на подручје Европе. Данас је јабука међу најзаступљенијим воћем у свету, са преко 10 000 сорти, и гаји се на свим континентима (Шошкић 2008: 297–299).⁹

⁹ Јабука се користи као здрава храна, лек и освежавајуће средство. Нутриционисти сматрају да је оптимална количина плодова јабуке у исхрани човека на годишњем нивоу око 35 кг. Плод

На нашем подручју јабука је део природних популација, вековима се гајила, а користили су је и стари Словени. У средњем веку гајена је у долинама река: Западне Мораве, Ибра, Расине, Топлице и Лима, а нарочито на властелинским и манастирским имањима (метосима) (Мратинић 2000: 13). Средином 19. века јабука се гајила на подручју целе Србије, а посебно су биле заступљене аутохтоне сорте непознатог порекла, данас готово нестале, или су пред нестајањем. Најзаступљеније сорте тог доба биле су: петровача, илињача, зуквача, кисељача, памуклија, ђулабија, слаткача, шећерлија, зимњача и јаблан (Милићевић 1884:131–132).

Решењем министра народне привреде од 15. новембра 1899. Краљевина Србија објављује допис којим се препоручује које сорте јабука да се гаје, и у ком крају; помињу се: колачара, ђула, стрекња, шуматовка, кадумана, ресавка, сенабија, маљенка, подринка, колубарка, расинка, тетовка, јастрепчанка, дуга, зајечарка, тимочанка, зеленика, срчика српска (Тодоровић 1926: 99–102).

Унапређењу воћарства и гајењу јабуке допринеле су многе пољопривредне школе отворене у Србији у другој половини 19. и почетком 20. века (Прва пољопривредна школа у Топчидеру (1853), Српско пољопривредно друштво (1869) и Виноградарско – воћарска школа у Букову код Неготина (1891) итд., а значајну улогу имали су и воћни расадници јабуке, који су почели да се оснивају у поменутом раздобљу (Мратинић 2000: 8–10).

Између два светска рата, на нашем подручју највише су се гајиле домаће сорте: будимка, колачара, шуматовка и петровача, које се и данас спорадично гаје у Србији. У том периоду уводе се многе нове нове комерцијалне сорте јабука из западне Европе и Северне Америке, које се гаје и данас (Шошкић 2008: 297–299).

У литератури са почетка 20. века наводи се да су „наше колачарке мачванске и шумадијске изврсне у погледу каквоће и трајашности”, а „то допуњује још једна лепа и трајашна сорта која се налази код Срба мухамеданске вере у М. Зворнику и Сахару под именом *слатка колаћуша* или *јелифалме*”...а „после њих долазе *сенабије* из свију наших крајева”. Наводе се још неке старе сорте тог доба, међу којима су: *тврдаја*, *црвене и беле зеленике*, *љутаче*, *црвенике*, *медењаче*, *ђуле-ђулаје*, *бедрике* (Јапчевић 1921: 6–7)

У пољопривредном часопису „Тежак” (бр. 1, 1910: 85) из 1910. године, који је штампан под покровитељством Краља Петра I, забележене су многе сорте на подручју Шумадије, у околини Горњег Милановца: колачарке, ђуле, сенабије, стрекње, шарењаје, кисељаче, малинке, ајвалије, восковаче, зукве, тикваје, бедрике, тврдаје – чешке девице.

јабуке се одликује великим процентом воде и складним односом шећера и воћних киселина. Садржи целулозу, минерале, витамине, танине, ензиме, липиде, ароматичне супстанце итд. Првенствено се користи у свежег стању, али и за прераду у више од 20 различитих производа (сок, сируп, храна за бебе, јабуковача, ракија, сирће, џем, пектин итд.).

Према Лапчевићу (1921: 5–20) у делу „Наше воће”, у оквиру којег је он проучавао грађу о разноврсности воћа Србије и порекла њиховог назива, комбиновани су налази са терена са истраживањима Вука Караџића, Милана Ђ. Милићевића и других, и забележене су бројне сорте јабука тог доба међу којима су: авајлија, арнаутка, бановка, баризовка, благичка, боснајка, будимка и будимлија, великача, виноградарка, витовача, восковача, врбовача, говеђача, гургусовка, дели јованка, добрињка, деспотовчанка, дринка, дуница, ердељка, зајечарка, зеленика, зимњача, зуква, ивовача, кадуманка, коврљача, кожара, колајнача, колачара, колубарка, лепоцветка, оврљача, памуклија, перајка, подринка, попадија, ребелуша, ресавка, сенабија, слаткача, срчка, тањирача, тетовка, циганлија, шареника, шербетлија, шећерлија, шумадинка, шуматовка итд. Готово 80% наведених сорти данас је нестало, међу којима су и: ребрача, батуленка, овчији нос, преспанка, шимширка, фунтача и друге (Савић 2014: 14–29).¹⁰ До ових резултата дошло се у току теренског истраживања у оквиру пројекта „Аутохтоно воће Србије” и разговора са домаћинима по селима широм Србије, али и са стручњацима Пољопривредног факултета у Београду на Одсеку за воћарство.¹¹

Данас се у сеоским домаћинствима у Србији још увек могу пронаћи неке аутохтоне сорте јабука које се узгајају традиционално, без употребе хемијске или неке друге заштите, међу којима су: петровача, шарунка, масњача, крстовача, слаткуша, кисељача, крупна илињача, кожара, шуматовка, зеленика, будимка, тимочанка, сенабија, колачара (Савић 2014: 14–29).

Занимљива је прича о јабуци будимки, која се и данас гаји, а присутна је на подручју Србије преко 700 година. Према Лапчевићу (1921: 28–29) будимка је пореклом из жупе Будимље, Доњих Васојевића, где је Свети Сава основао једну од дванаест епископија (у Будимљу Храм Св. Георгија – данас Ђурђеви ступови), где су на манастирским имањима гајене одабране воћке и одатле размножаване даље. „Калуђери из манастира Студенице, Придворице, Ковиља, Ариља итд. извесно су ову јабуку донели из суседног Будимља и размножили је прво по манастирским имањима, а после и по целој крајини” (Лапчевић 1921: 28).

У традиционалној култури Срба јабука је симбол здравља и заједништва, напретка, среће и добрих жеља. Зато се даривала, њоме се

¹⁰ Намере за очување старог сортимента јабуке препознато је и почетком 20. века. Драгиша Лапчевић у својој књизи „Воћке, воће и воћарство” наводи да „за последњих 50 година у нас је насађено много воћа, али је, нажалост, зато разређено наше старо воће, вековима гајено и прилагођено у свим крајевима, воће изврских врста и одлика. Попримано је много воћа са севера, и та манија још није напуштена. Међутим, живи је интерес нашег тежака да истражимо цело наше старо воћарство, да што више размножимо старе врсте, да престанемо мењати готово за вересију, јер од страних јабука има врло мало сорти које би могле да трају преко зиме” (Лапчевић, 1921: 4–5).

¹¹ Пројекат Природњачког музеја „Истраживање аутохтоног воћа Србије” који је реализован у периоду 2002–2008. године.

бајало и лечило. Коришћена је у обреду и магији за плодност, у ритуалима годишњег циклуса, као и у оквиру обреда прелаза. Јабуку је положајник остављао на бадњак, њоме се позивало на славу и свадбу. Јабуком су девојке врачале, а момци се њоме на њих бацали. А посебно је у свадбеној обредно-обичаној пракси имала важну улогу. Ношена је на сватовским барјацима, сватови су је гађали, млада бацала на кров, давана је накоњчету... Јабука се садилa на гробовима, а њен плод остављао мртвима на крст. Као жртва у различитим обредним ситуацијама бацана је у воду, реку или бунар итд. (Чајкановић 1994: 92–99).

2.2. Крушка

Крушка је воћка северне Земљине хемисфере и једна од најраспрострањенијих континенталних врста воћа. Најстарији палеоботанички налази крушке (*Pyrus L.*) потичу из терцијера. Постоје докази да је човек заједно с јабуком користио и крушку још од неолита. Сматра се да је крушка пореклом из западне Кине, средње Азије и Блиског Истока, одакле се њен ареал ширио на исток и запад и током еволуције крушка је стекла висок степен генетичке варијабилности (Мишић 2002: 76–79).

Временом је крушка преко Ирана и Мале Азије доспела у Европу и на друге континенте. У Европи се гаји око 3000 година. У доба Александра Великог познате су биле фокијске крушке, а поједина места на Пелопонезу називали су „Апиа”, што је значило „земља крушака”. Крушку у својим делима спомињу: Хомер, Теофраст, Плиније, Плутарх, Катон и из њихових радова се види да су крушку гајили богати и привилеговани људи (Мратинић 2000: 9–10).

У 9. и 10. веку крушка се проширила у Европи. Постоје сведочанства о томе да је свети Климент Охридски ширио знања на Балкану о калемљењу јабуке и крушке. Наши средњевековни споменици поред осталог воћа помињу и крушку, која се, као и јабука, у Србији гајила у долинама Ибра, Бистрице, Лаба, Западне Мораве, Расине, Лима, Топлице, Тимока, као и на властелинским и манастирским имањима (метосима), а касније и на имањима обичних људи (Мратинић 2000: 13).

Архиепископ Данило II (13. век) гајио је крушку на манастирским имањима и другим местима погодним за гајење воћака. Тада су се углавном гајиле слатке сорте: медунак, слатка ђула, тамјаника, соланка (Мратинић 2000: 13). У току османлијске владавине на нашем простору знатно су се рашириле сорте пореклом из Мале Азије, као што су: караманка, јерибасма, бергамот (донесена из Бергама у Малој Азији), такиша и друге, док су се на подручју Војводине гајиле европске сорте под утицајем северних суседа (Мратинић 2000: 13–14).¹²

¹² Током 17. и 18. века почиње златно доба европског узгоја крушке (Француска, Енглеска, Белгија, Италија, Русија), када је укрштањем или из природних популација настао велики

Иако се сматра да је Азија домовина крушке, на њеној доместификацији највише урађено у Европи, где живи у природним популацијама (Булатовић–Мратинић: 1996: 473). До сада је регистровано око 8000 сорти крушака, али се селекцијом још увек ради на томе да се добију нове сорте са што квалитетнијим плодом.¹³ Данас се сматра да је виљамовка најквалитетнија крушка на свету,¹⁴ због чега се интензивно гаји широм света, а и у Србији је водећа сорта (Мратинић 2000: 165).

Према Лапчевићу (1921: 20–31) постојао је велики број сорти крушака у Србији његовог доба, међу којима су: арапка, базва, беганица, београдка, бигарка, бљузгача (водењача), бостанка, брашњавка, бронзара видовача, висуљак, голубињка, дивљака, дугодршка, дугуља, зимњака, зворниклија, зечица, жутица, илињача, инцирица, јаблан, јагодњача, јесењача, јечмача, калуђерица, камењарка, караманка, коровача, краљица, кромпируша, лончара, маслинка, медањача, мирисавка, михољача, зворниклија, такиша, тамњаника, тепавац, топчидерка, цунцулејка, шербетлија, шумадинка. А према истраживању стручњака које је спроведено 1996. године на подручју Србије забележене су још неке аутохтоне сорте, међу којима су: јесења полошка, жутица, девојачка душа, јелица, опадалица, беоце, јеремињача, шиљка, ситнозмара, жутак, корељак, црвенперка, дугодршка, доловаци, јовањска видовка, соланка, пројача, цветњаја, сабљанка, ракијара, јаковка и др. (Мратинић 2000: 210).

У Србији и данас постоји велики број старих сорти крушака које се још увек могу наћи у двориштима домаћина и воћњацима, углавном као појединачна стабла и за личну употребу. Међу њима су: јагодарка, петровача, илињача, мирисавка, бели и црвени медунак (медњак), округлица, тамњаника, лубеничарка (бостањача), видовача, караманка, водењара (водењак, јерибасма), туршијара, арапка (кантаруша), сијерак, озимача (јарац), месњача, такиша (такуша), базва, тепавац, лончара, полошка, овчара (Савић 2014: 32–49).¹⁵

Крушка такиша, на пример, је стара сорта нашег простора, која се понекад још увек може пронаћи. Сазрева у септембру и после брања потребно је да одстоји, да плод омекша. Плодови су ситни, са дебелом pokožицом смеђе боје. Месо је хрскаво, не превише слатко, освежавајуће ароме. Користи се у свежем облику, за прераду и сушење целих плодова.

број сорти, које се гаје и данас. У Француској, у шуми код Киона, кауђер Ле Рој 1760. године пронашао је спонтани сејанац који се и данас гаји широм света под именом калуђерка (Cugère).

13 Плод крушке је сочан, пријатне ароме и високе биолошке вредности. Он садржи велики проценат воде, минералне материје, витамине, шећере, органске киселине, целулозу, танине, камене ћелије – склерице и друге корисне супстанце. Конзумира се у свежем стању током целе године, захваљујући методама чувања, али је и одлична сировина у индустрији прераде (сок, џем, компот, храна за бебе, кулинарство, ракија итд.).

14 Виљамовка је стара енглеска сорта, где је и пронађена као спонтани сејанац 1796.

15 Многи од наведених података забележени су на терену широм Србије у оквиру пројекта Природњачког музеја „Аутохтоно воће Србије” 2002–2008.

Према Лапчевићу (1921: 88–89) крушке такише куване су у котлу или лонцу и јеле су се уз хлеб као основно јело, или као посластица. Такође, често су се зреле крушке пекле у ватри: запретали су их у врућ пепео, а печене су распретали и јели. Занимљиво је да стара стабла такише могу да донесу род и до 1000 килограма у једној години (Савић 2013: 40).

Караманка је стара сорта, пореклом из Мале Азије, из области Караман. Према Лапчевићу (1921: 47–49) донесена је отуда за време наследника кнеза Лазара. Претпоставља се да су је тада српски војници, који су се као вазали борили „за султанов рачун” против Карамана, донели у наше крајеве. До Другог светског рата била је најраспрострањенија сорта крушке на подручју данашње Србије, Босне и Македоније, данас је ретка, али још увек може да се нађе у сливу Западне Мораве, Врањске котлине, Топлице, Рашке и Метохије (Мратинић 2000: 13). Караманка има средње крупне плодове крушкастог облика са израженим неравнинама, сламастожуте покожице. Месо је сочно, освежавајуће и слатко, карактеристичног мускатног мириса. Има здраво и дуговечно стабло и може да донесе плод и до 200 килограма по стаблу у току сезоне. Сазрева крајем јула и током августа.

Због својих карактеристика је интересантна и водењара (водењача, плускача, јерибасма). Њен назив асоцира на састав и квалитет плода, јер ова стара сорта има велики проценат воде. Некада се говорило да се ова крушка „не једе, него се пије”. У слободнијем преводу са турског језика јерибасма значи „не дирај ме”, или „оно што падне не остане читаво”, плусне, распрсне се при паду на земљу (Лапчевић 1921: 108). Плод је средње величине или крупан, жутозелене боје, јајасто-издуженог облика, са танком и нежном покожицом. Месо плода је бело, кисело-слатког укуса и сочно, са великим процентом воде. Стабла достижу велику старост а једно стабло може да донесе и до 2000 килограма рода (Мратинић: 2000: 209). Јерибасма је, осим у Србији, распрострањена у Босни, Херцеговини, Бугарској, Грчкој и Турској.

Крушка је по народним веровањима дрво амбивалентних својстава. Она је демонска и света, представља опасност и заштиту. На крушку се, некад се веровало, купе вештице и ђаволи, на њу пада ала која сатире винограде. Али плодом крушке се такође лечило и мађијало. А под крушком се и причешћивало и њој се молило, што значи да је некада била свето дрво. Плодови крушке остављани су на гробовима, што је повезује с култом мртвих (Чајкановић 1994: 124–126; Поповић 2012: 31–33).

2.3. Шљива

Шљива је дрво из фамилије ружа (*Rosaceae*). Пореклом је из југозападне Азије, са Кавказа, одакле се ширила према Кини, Средоземљу, Блиском Истоку и Северној Америци. Дуготрајном еволуцијом и доместификацијом у различитим срединама стекла је висок степен разноврсности и велики

ареал, који обухвата северну Земљину полулопту. Људски род шљиву користи преко 6000 година. Многи стари народи Азије (Татари, Хуни) користили су је у исхрани и трговали њеним плодовима. Шљива је била позната и на подручју Блиског Истока, Сирије, Месопотамије, Египта, Крита, чак је красила и висеће вртове Вавилона. Са Блиског Истока на Балкан шљиву пренео је, сматра се, Александар Велики у 4. веку пре н.е. Римљани су је у 1. веку пре н.е. пренели у Италију и даље по Европи (Мишић 2002: 107–111). Данас у свету има преко 2500 сорти шљива.¹⁶

Словени су гајили шљиву на Балканском полуострву. У раном средњем веку на просторима Србије шљиве су гајене појединачно на манастирским и феудалним имањима, а касније и на имањима сељака. Душановим законом из 1349. године регулисано је и гајење воћа на подручју Српског царства, посебно у долинама Западне Мораве, Ибра и Лима. У Србији до 18. века највише су се ипак гајиле јабуке, крушке, орах, дуд и кестен, а интензивније гајење шљиве почиње тек крајем 18. и почетком 19. века (Лазих 2007: 58–59). Данас је шљива на водећем месту по производњи у нашој земљи (Булатовић–Мратинић 1996: 492).

Домаћа шљива (*Prunus domestica* L.) родоначелник је великог броја сорти шљива код нас.¹⁷ У Србији готово сваки крај има своју карактеристичну аутохтону сорту шљиве: подручје Књажевца папрачанку, Димитровграда и Пирота бардаклију, Бабушнице и Беле паланке сарицу, Деспотовац и Свилајнац моравку (бугарку), Александровац и Трстеник пискавац, Ваљево плавару, Чачак црношљиву, Горњи Милановац и Љиг црвену ранку (дреновку, шумадинку, рањачу) (Лазих 2007: 278).

Према Лапчевићу (1921: 31–35), који је осим јабука и крушака проучавао и шљиве, у његово време гајене су различите сорте, међу којима су: бардаклија, беловинка, белопандара, белица, белошљива, босанка, бугарка, вољујача, глоца, говеђача, десићанка, дреновка, мацарка (мацаруша, пожегача, пожешкиња, цепача, мађарка), пандара, пискор (пискавац, џанарика жута и црвена), поњавара, прапорац, ранка (раношљива, рањуша, рановача), трновача (трношљива), тургуља, црвењача, црношљива, чокешина, џанарика итд. У оквиру истог извора, наводи се да је бардаклија добила назив према бардаку, земљаном суду за пиће, у којем се служила ракија, а од саме шљиве се пекла ракија (Лапчевић 1921: 108–109). А шљива панађурка, која доспева око Велике Госпојине кад почињу да се одржавају вашари (панађури), добила је назив по времену када је „већи део плодова обрађен и побран” (Лапчевић 1921: 121).

Шљива црвена ранка (даросавка, шумадинка, црвењача, раношљива) је аутохтона сорта нашег подручја. Сматра се да потиче из околине села

¹⁶ Плод шљиве се користи за исхрану у свежем стању, припрему џема, пекмеза, сока, колача, за сушење, као и за ракију врхунског квалитета.

¹⁷ Трношљива (*Prunus insititia* L.) је родоначелник највећег броја аутохтоних ракијских сорти шљива нашег подручја.

Даросава код Аранђеловца. Због осетљивости на вирус шарке, веома је угрожена и полако нестаје. Она спада у најквалитетније ракијске врсте и чувена је по шљивовици која се од ње прави (Лазић 2007: 103).

Пожегача (мацарка, бистрица, модрица, читловка, цепача), сматра се да је пореклом из Мале Азије (Лазић 2007: 81), па су је могуће донели Турци у средњем веку у периоду освајања. Иако се гаји широм Европе и света, пожегача са нашег поднебља је врхунског квалитета. Осетљива је на вирус шарке и друге биљне болести, и то је један од разлога њене угрожености на нашем поднебљу.¹⁸

На нашем подручју познате су и друге локалне сорте: магарешка шљива, белошљива, тургуља, горчивка итд.¹⁹

Шљива у целини заузима важно место нашој свакодневици. Готово свака сеоска кућа у дворишту или воћњаку има шљиву. Сходно томе, многа насеља у Србији добила су назив по њој (Шљивово, Шљивовик, Шљивовице, Шљивар, Шљивовац итд.), а и многа наша презимена инспирисана су овом воћком (Шљиванац, Шљивар, Шљивић, Шљиво, Шљиванчанин итд.) (Лазић 2007: 281–283). Ракија шљивовица се данас пече у већини наших сеоских домаћинстава, а домаћин је с поносом служи гостима. Уз ракију се држи здравица и наздравља на свадбама, славама и светковинама, а пије се и за покој душе (Савић 2013: 84).

Шљива је и раније у култу предака, а и у традиционалној култури Срба имала значајну улогу. Сађена је на гробове, малу децу, ако умру, сахрањивали су у шљивику. Користила се у врачању, магији и народној медицини, као плод и као грана. У календарској обредно-обичајној пракси имала је важно место. Од шљиве се могао сећи бадњак, под шљивом се вршило причешћивање копривом, на Ускрс. Место за градњу куће бирано је тамо где шљива најбоље расте (Чајкановић 1985: 252, 298).

3. Закључак

У Србији су од давнина гајене различите врсте и сорте воћа. Таква врста генофонда на подручју Србије представља велико богатство и ресурс за будућа оплемењивања у погледу отпорности на биљне болести и штеточине, разноврсности укуса и квалитета плодова воћака, које се углавном гаји у органској производњи. Воће нашег подручја је осим у погледу исхране, неизоставни део лепоте руралног пејзажа српског села, традиције и обичаја. Велики број сорти нашег традиционалног и аутохтоног воћа, међутим, неповратно нестаје због интензификације пољопривреде и воћарства, глобализације тржишта и промене укуса корисника, па је потребно уложити напор како би се таква врста наслеђа, природног – материјалног и нематеријалног, сачувала за будуће генерације.

18 Месо плода је златножуте боје, чврсто, сочно, ароматично, и има идеалан однос воћног шећера и киселина, што је чини најквалитетнијом ракијском шљивом на свету.

19 Резултати истраживања групе аутора: „Balcan pomology – Plum Seednet”, 2012.

ЛИТЕРАТУРА

- Беширевић 2009: В. Беширевић, *Аутохтоне јабуке и крушке са простора Босне и Херцеговине*, Тузла: Харво-граф д.о.о.
- Булатовић–Мратинић 1996: С. Булатовић, Е. Мратинић, *Биотехнолошке основе воћарства*, Београд: News Lines.
- Величковић 2002: М. Величковић, *Воћарство*, Београд: Пољопривредни факултет Земун.
- Карацић 1852: В. Ст. Карацић, *Српски рјечник: иступачен њемачким и латинскијем ријечма*. Ур. С. Галогажа и др. 1977, Београд: Нолит.
- Лазић 2007: П. Лазић, *Шљива, бре*, Београд: Службени гласник.
- Лапчевић 1921: Д. Лапчевић, *Воћке, воће и воћарство*, Београд: Штампарија „Мироточиви“.
- Милићевић 1884: М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија – нови крајеви*, Београд: Кр. српске државне штампарије.
- Мировук 1910 (ур.): М. Мировук, *Тежак*, бр. 1, Београд: Државна штампарија.
- Мишић 2002: П. Мишић, *Специјално оплемењивање воћака*, Београд: Партенон.
- Мратинић 2000: Е. Мратинић, *Крушка*, Веселин Маслеша, Београд.
- Мратинић–Којић 1998: Е. Мратинић, М. Којић, *Самоникле врсте воћака Србије*, Београд: Институт за истраживања у пољопривреди Србија.
- Поповић 2012: Д. Поповић, Крушка у српској традиционалној култури и усменој прози, у: З. Каранаовић, Ј. Јокић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба I*, Нови Сад: Филозофски факултет: 31–33.
- Савић 2014: А. Савић, *Старо и нестало воће Србије*, Београд: Природњачки музеј.
- Тодоровић 1926: Б. Тодоровић, *Воћке и воће за школе и народ*, Београд: Штампарија „Свети Сава“.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, рукопис приредио и допунио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга и САНУ.
- Шошкић 2008: М. Шошкић, *Савремено воћарство*, Београд: Партенон.
- <http://www.mpzss.gov.rs/wp-content/uploads/datoteke/razno/4827014.0116.30-1.pdf> преузето 22. 7. 2015.

Снежана Д. Самарџија

ПРИЧЕ О ПОСТАНКУ И ОСОБИНАМА БИЉА И РАСТИЊА (АНТОЛОГИЈА)¹

„Опет рече Бог: `Нека пусти земља из себе траву, биље што носи семе, и дрво родно, које рађа род по својим врстама, у коме ће бити семе његово на земљи.` И би тако. И пусти земља из себе траву, биље што носи семе по својим врстама, и дрво, које рађа род, у коме је семе његово по његовим врстама. И виде Бог да је добро. И би вече и би јутро, дан трећи.”

(Прва књига Мојсијева: 1. 11–13)

1. Из прича о стварању света

Господ Бог створио је најпре земљу, па онда небо. Али се некако догоди те земљу створи већу, а небо мање, те не могне небо да покрије земљу. Кад то види господ Бог, замисли се, шта ће и како ће. Стане питати све редом своје свеце: шта ће и како ће. Али, ниједан ништа не умде казати.

У то време Дабог скупио скупштину, па већа и смеје се што се господ Бог мучи. А, господ Бог куд ће шта ће те пошље челу, да оде и да падне на капу Дабогу, да све саслуша шта се он разговара, па после да му – господу Богу каже. Чела оде и све саслуша шта се Дабог на скупштини са нечастивим – буди Бог с нама и анђели Божији – разговара. Али, кад полети, не даде јој се мировати, него зукне. Дабог скочи, удари се руком по колелу и рече: „Ово је гласоноша Божији, кућа му од г..., све ће казати што смо се разговарали.” Па пусти јак ветар да челу у лету смете, и грозну кишу да јој се крила оквасе, те да не могне узлетети и господу Богу његове разговоре казати.

Кад зло време јадну челицу сулети, оно куд ће шта ће него утече под струк босиљка. А где ће стручак босиљка заклонити кога од зла времена?! Одатле полети те падне на тополов лист, а он се стане трести да јадна чела спадне на земљу. Одатле се опет давранише те падне на тамњаново дрво под кору, и ту се одржи док ветар и киша не стану, па се одатле вине горе и господу богу падне на колелу, а господ Бог узме је на длан и запита је шта је чула и где се ода зла времена склонила.

¹ У текстовима нису вршене измене. Задржани су наслови из извора, а ако претходно нису постојали, сада су додати у заградама. Разрешења скраћеница које упућују на изворе прича налазе се у раду С. Самарџије у овој књизи.

А она му одговори: „Чула сам где Дабог вели: да зна господ Бог да пусти четири ветра да са четири стране земљу стежу, нека се улегну долине, а искоче брда, и да пошље четири своја јеванђелиста да на четири стране небо растежу – онда би му небо поклопило земљу. И још ме нагрди, рече ми: да ми буде кућа од г.... . А да не би малог стручка босиљковог и тамњановог дрвета, по тополи страдала бих ти ода зла времена.” Господ Бог рече јој: „Нека ти буде кућа од г...., а ти да си благословена; без тебе се не могло ни живети ни умрети. Да је благословен и стручак босиљка и тамјаново дрво, без њих се не могло ни живети ни умрети; а топола да је проклета, тресла се и на лепом времену.”

То рекне па пусти четири ветра да са четири стране (дувањем) земљу стежу да искоче брда, а утолегну се долине, и пошље четири јеванђелиста да на четири стране небо растежу. Ветрови стегну земљу, те искоче брда и утолегну се долине, а јеванђелисти растегну небо, те тако небо поклопи земљу. С чега, босиљак и тамњаниково дрво остану благословени, а топола проклета и до данас.

(Радонић 1867: 655–656, XII°; Самарџија 2009: 18°, 121–122)

2. (Арханђел Михајло, јасика и сврака или зашто у људи није табан раван)

Кад је Бог свијет створио, дао је Арханђелу Михаилу двије одежде, боготкану и богоплетену. С тим је он стварао – рађао и растварао – душе одузимао. Душе је остављао у некаквом долу, ни у рају, ни у паклу. Он је свој посао чинио потпуно по својој вољи: ког је ћео уморити и уморио га је, кога оставити и оставио га је. Тако једном јединцу три пут продуљи за три године живот. Зато пођу два анђела од своје воље да га контролишу (кад су ова двојица први пут оптуживала Арханђела Михаила да чини по атару, онда им Бог рекне: „Ја сам му дао боготкану и богоплетену одежду, и ја му сад не могу ништа. Него му их ако можете одузмите!). Анђели се преобуку у просјаке и пођу за њим све из стопе у стопу. Најпосле их упита Арханђео Михаило ко су и шта хоће. Анђели одговоре да су и они Божији, и да могу и они шта год и Арханђел Михаило. На то се окладе ко ће прије изнети из мора пијесак и у њему да нађе живот (црва); анђели су желели само да се како дочепају његових одежада, боготкане и богоплетене, те да му одузму моћ стварати и растварати. То је наслућивао и Арханђео Михаило, те зато најприје плуне и повиче: „Нека никне дрво јасика”, и кад оно наједном никне, повиче он: „Расти даље, расти, расти.” А дрво све у вис веће и веће, док Арханђео не повика: „Стој!” и тада дрво стане. Арханђео опет плуне и повиче: „Нека се створи птица по имену шврака и нека стане на грану и нека чува боготкану и богоплетену одежду!”, у том се створи шврака и дође на грану. Арханђео затим остави своје одежде и сва тројица пођу у море. Чим дођу до пола дубљине, на једном Бог подиже дно и пијесак просјацима,

и они узму камичак. Арханђео Михаило пожуре даље на дно, да и он узме пијеска, у том она двојица излете, попану боготкану и богоплетену одежду и полете у небеса Богу Саваоту. Шврака закрелеће, на то полети Арханђео Михаило, али се на мору ухватио лед четири метра дебео. Он повиче и помоли се Богу и Бог му створи шиљату челенку на глави, те он једва пробије лед, па полети на небеса са својих дванаест крила, а анђели су имали по шест крила. Он полети, па полети, и таман да стигне до пријестоља божијега, а она двојица већ стигоше. На то Арханђео Михаило попане ону двојицу за ногу при дну и искине им стопало и од тада остане стопало издубљено. На то она двојица – а један је био Арханђео Гаврило, предаду Богу боготкану и богоплетену одежду. Онда Бог даде те одежде Арханђелу Гаврилу и од тада Арханђео Гаврило управља земљом, ствара и раствара, али без атара и одмах одлучује душе праведне у рај, а грешне у пакао.

(Пећо 1925: 381–382)

3. Купина

Бог одсекао себи врх од прста малића. Једна кап крви тада је пала на земљу и из ње је никла винова лоза. Отуда се род од ње узима за причест. Ђаволу то буде криво, па каже свету да он може да створи слађе грожђе. За то и он одсече себи прст и баци га на земљу, из које никне купина. Кад је купина родила, она узри пре грожђа. За то свет ни данас неће окусити купину пре но што окуси грожђе, па макар оно било и зелено, јер верује да ко окуси пре купину од грожђа, да се тада ђаво радује. Још свет приповеда да у старо време није нико окушао род од купине, па је Свети Сава благословио да се може јести, и од тада су почели да једу.

(Мијатовић–Бушетић 1925: 116; Карановић 2014: 36)

4. (О постанку лозе и купине)

Одсекао Бог себи врх од малића прста на руци. Од прста канула крв на земљу, и од те крви је никла винова лоза. Ђаво, пак, каже људима да он може да створи слађе грожђе. Одсече себи прст и баци га у земљу и од тога ниче купина. Кад је купина родила, она узри пре од грожђа. Али, у старо време нико није хтео окусити купине пре грожђа. Јер, ко пре окуси купине од грожђа, томе се ђаво радује, па макар и зелено грожђе било. Ну, Свети Сава је благословио купину да се једе.

(Пећо 1925: 402–403)

5. Свети Сава благословио купину

Свети Сава ходио по народу и приповијед’о божју ријеч. На путу се уморио и огладнио, па починуо у хлад. Донијели му тежаци грожђа па се

прихитио, а кад се сит накључао, овако ће: „Дјецо, дајте ми горицу да је благословим.” Сељаци се побојаше, да би је свијетац можда могао проклијети, јер се у вину вријеђа име божије, па му донесоше купјене. Онда светац рече. „Благосовјена била горице, да бог да се врхом хитила у црној земљици!” И сада се купјена врхом хити у земљу, те роди и у камену.

(Ђоровић 1927: 254, 98° и 387; Карановић 2014: 36)

6. Купина или ђавоље грожђе

У околини Ниша прича народ, да је у бежању Богородице с Христом новорођенчетом постао здравац од њеног зноја који је падао на земљу и да је Бог на њену молитву наредио да никне купина, која ће њене гониоце задржавати. На то је купина – наставља прича – бујно никла и тако је сплела њене гониоце, да се могла с Христом да спасе. А опет, по једној другој причи, купина је задржала девојку, да се испред момка спасе, па је тако постала његовом жртвом. Можда се отуда и назива купинин род „ђавоље грожђе”.

(Софрић 1990: 144)

7. (Сузе Светог Саве)

Kad je Sveti Savo zaplakao, postade od njegovih suza bosiok. Za to i jest bosiok u narodu najmilije cvijeće i sa njime se cure i momci kite. Kad ko umre, a nema popa da ga prelije vinom, prebace preko njega bosiok. Bosiokom se skropi u crkvi i svuda.

(Dragičević 1908: 462)

8. Здравац

Кад је Дева Богородица бегала из Витлејема са својим новорођенчетом Исусом Христом, онда је ради што веће безбедности избегавала равнице, а крила се по брдима и планинама. Зато се веома заморила и ознојила, а где је год пала кап њеног зноја, ту је свуда никла биљка здравац.

(Софрић 1990: 98)

9. Дуван

Срби приповиједају да је дуван изникао из утробе проклетога Арије кад му је испала; и за то кажу да је грехота дуван пушити.

(Карацић 1969: 180)

10. Ружа

Једна наша легенда вели да се Бог веома разгњевио на ђавола, и да је наредио једном свом анђелу да га ухвати и доведе. Али, анђеол не могаде

ухватити ђавола, јер је овај бржи био. Зато Бог заповеди анђелу да кад опет повија ђавола, да отвори пред њим ружино грање, у коме ће се ђаво заплести, па ће га тако моћи ухватити и довести. Анђеос тако и учини, ухвати ђавола и доведе га Богу. Сад ђаво ружу прокуне, да буде толико трновита, да је се нико не дотакне. А, Бог је опет благослови, да носи најлепши цвет. И како рекоше Бог и ђаво, тако и остане на сва времена.

(Софрић 1990: 190–191)

11. Црвена ружа

Ружа по црвеној својој боји доноси се у везу с Христовом крвљу. Из ове ничу руже, па и из крви великомученика. Понекад се Богородица представља као ружин ђун, а Христос на њему као ружа. Ева као невина представља се белом ружом, а пошто је пала у грех, црвеном. Св. Василије Велики вели да је ружа у први мах била без трња, али све грешнијим човечанством постаје све трновитија [...]

У околини Ниша прича народ, како је у први мах било само белих ружа. Али, једном једна девојка приђе ружи да је убере, и не знајући да има бодље, повреди своју руку и од њене девичанске крви бела ружа постане црвеном.

(Софрић 1990: 190–191)

12. (О брескви и јаблану)

У почетку још кад је свет створен, зовне господин Бог преда се све стварке што је створио, па их запита: „Гди најволи која да живи, да је пошљем?” На ово ће господово питање свака стварка одговорити шта је знала и хтела. Само бреска и јаблан заишту се у виноград међу лозу. Виноград не да ни доћи, вели: „Јападиће ми лозу.”

Онда се зарече бреска пред господином Богом да ће одмах сама од себе угинути и осушити се, чим почне чинити јападак лози; а јаблан опет зарече се да ће расти у вретен, те их тако виноград мораде пустити у се, међ лозу. И како онда тако и данас. Бреска како буде у напун и почне јападити лозу, осуши се, а јаблан расте у вретен к’о ниједно дрво.

(Радоњић 1868: 502, XXXVI°; Самарџија 2009: 30°, 129–130)

13. Како је постанула шеница

Шеница је неки пут, у старо време, паднула од Бога.

Како људи несу видели такво семе, однели га куде старца од 100 године. Он неје знаја какво је тој семе. Однели га куде старца од 150 година па ни он неје умејаја ништа да каже. Кад су га однели куде старца од 300 године, он казаја да је тој семе од леб, али да оно доноси несрећу

за онуј земљу куде ће се прво сеје. Непријатељ ће удара због њега на туј земљу.

(Ђорђевић 1988: 473, 355°)

14. Зашто се кува жито и носи у цркву

Жито звало рженицу да иду у цркву, а она му одговори: „Иди ти, ја видим цркву и одавде, јер сам велика”. Зато Бог прокуне рженицу и жито благослови да се носи у цркву и да са кува за душу.

(Стојановић 1901: 136)

15. Зашто је клас мали као шака

У старо време био је клас од жита много већи него сада. Једном, ђаво упали жито, и оно почне горети. Кад народ то види поче плакати. Тада се ражали Богородица, па сиђе с неба да ватру угаси, па ухвати клас и ватра престане. Али, клас остане онолики колико га је Богородица ухватила.

(Стојановић 1901: 136)

16. Heljda

Od nekakva je sveca postala, koji je pričeo sijati žito na svojoj njivici. I ostane tome svecu (a znao sam i njemu ime kako se zove, pa, eto, i to smetnuo) jedan dočić nezasijan, a već mu je bio uzoran i uskopan, da ga zasije, i želio ga je zasijati, da mu se jednoć briga s vrata skine, da se opet ne navraća na nj. On se na to nešto domisli. Bog mu tiknuo u srce, pa se pregnu za crnicom, što je na onom odžaku (komad zemlje) bila, te je miskaile (pomnjivo) među prstima prosije i razbaca naoko sitnuljavu svukud po onom dočiću, ko da sije pravo žito. I božije čudo, od one zemlje crnice i sitnice postane heljda, te kroz istu onu noć proklija, naraste i procvate, te je mogo oko kušluka (oko ručanica) i žeti. Benzeiše li, de (naliči li), heljda nekako na zemlju, jer je sitna i onako u svemu benzer (slična) na zemlju.

(Zovko 1899: 142)

17. Богородичина трава

Једном Богородица, пошто је месила хлеб, умије своје руке од теста, па су капљице такве воде падале на ову биљку. Отуда је биљка добила оне беле пеге, које се виђају на њеном широком лишћу.

(Софрић 1990: 13-14)

18. Јерихонска ружа

По једној легенди овог цветка није било пре рођења Христовог, и тек је постао у стопама Богородице, кад је ова с божаственим новорођенчетом бегала у Египат. И зато – наставља легенда – ма како увео био овај цветак, он ипак процвета на свако Бадње вече у славу Христову.

(Софрић 1990: 133)

19. Zašto se o Božiću kite kuće bršljanom

Više kutnjijeh vrata gdje se je Isus rodio, sam je odjednoć izniko bršljan, a niti ga je ko zasadio, ni mukajet mu bio (nadgledao ga i njegovao). U trenutku božijem on je uzniko onda kad su Žudije tražili i progonili Isusa, dok je još bio nejačak, odmah do malo, kako se je rodio, da ga pogube. Koliko li su onda katilstvo (ubojstva) počinili nad dječicom, kad su tražili Isusa da ga smaknu! I gdje bi god u čiju kuću banuli i pogubili dijete, više svake kuće nad vratim podjeli bi grančicu bršljana, da se zna gdje su bili i da se ne pobuntaju (smetu) i ne usefe (obezume), te opet ne uljegu, jer su na brzu brzinu morali pogubiti svu djecu najdalje do zalaska sunca, a onda im je trebalo prestati. I tako, kad su zaredali po kućama, i taman kad su došli do one kuće gdje Isus bio, ugledaju nad njom bršljan i pomisle da su i tu bili, te je mite. Od onda je lipo (od najdavnije davnine) postao običaj kititi kuće i vrata o Božiću bršljanom, jer je onaj bršljan sačuvo Isusa, da ga nisu Žudije pogubili, kad je sam u timi čas niko i pokazo se.

(Zovko 1901: 302-303)

20. (Tako bilo žuko sjeme tvoje)

Kad su Žudije tražile Gospu, da je progone, ona uteče po noći uz mjesecinu, a Žudije za njom. Trčeci ona preko jedne njive, gdje je bio usijan bučjak*, lamanje je bučjaka tako jako štopotalo, da su joj Žudije mogle lako u potragu. Toga radi da je Gospa proklela bučjak izgovarajući ove riječi:

– Kako je žuko srce moje, tako bilo žuko sjeme tvoje! – po tom da je bučjak žuk.

* У напмени: „Bučjak ili vučjak: biljka sa sjemenom žukim kao pelin. To je sjeme nalik na bob, žute je boje, jedu ga kuhano kano varivo, pošto je bilo u moru oko 40 dana, izgubivši žučilo.”

(Zorić 1896: 248)

21. Zašto žalosno drvo spušta grane?

Kad su gospodina našega Isukrsta opaki Žudije razapeli, tada njegova majka, blažena djevica Marija, side pod „žalosno drvo” i gorko stane za svojim milim sinom žaliti. Zato „žalosno drvo” spušta k zemlji grane, kao da i ono tuguje i plače.

(Petković 1907: 153)

22. (Topola i vrba)

Narod iduć na sveta mista i oprošteništa pripovida da je blažena divica Marija bižala s Isusom ditetom od Židova i da je došla pod topolu, da se sakrije, a topola nije tila da je primi. Marija je proklela. Došla je pod vrbu, pa nju molila, a vrba je svoje grane spustila, jer joj se sažalilo. Zato se ta vrba od to doba zove žalosna. Zato pivaju iduć na svete mise ovu pismu:

Šetala se Marija
 Pokraj tija Dunava,
 Skobili je Židovi,
 Krive majke sinovi.
 – Oj, Marija, Marija
 Šta ti miri u nidri,
 Il je sunce, il misec,
 Il je oto pravi Bog? –
 A govori Marija:
 – Oj, Židovi, Židovi,
 Krive majke sinovi,
 Nit je sunce, nit misec,
 Već ja nosim sinka svog,
 Koji vam je pravo Bog. –
 Dojde diva k topoli
 I topolu zamoli;
 – Oj, topolo, topolo,
 Savi grane do zemlje,
 Sakri sinka i mene,
 Nek Židovi ne vidu,
 Pa neka nas obidu,
 Da mi sinka ne otmu,
 Da ga na križ ne propnu.
 A topola ni tila.
 Proklela je Marija;
 – Oj, topolo, topolo,
 Lelala se, lelala
 U pol lita, bez vitra,
 U pol zime bez sniga. –
 Onda stane pod vrbu,
 Pa govori Marija:
 – Oj, vrbice, vrbice,
 Spusti grane do zemlje
 Pokri sina i mene. –
 Vrbica se savila,
 Isusa je sakrila.

Zato se u topole uvijek lišće lela, jer je proketo drvo, a žalosnoj vrbi su od ono doba uvijek spustite grane.

(Lovretić 1902: 195–196)

23. Трепетљика (*Populus tremula* L.)

У Соко Бањи пева се на Божић песма у којој се казује како је трепетљика проклета да јој лист непрестано (узаман) трепери, било ветра или не било. У Соко Бањи се о трепетљици исто и прича. Песма гласи:

На немделу, коледо, на голему, коледо,
Света црква, коледо, саграђена, коледо,
У ње поју, коледо, два анђела, коледо,
Свети Петар, коледо, и Никола, коледо,
Две им сестре, коледо, отпевају, коледо,
Магдалена, коледо, и Јелена, коледо,
Слушала и, коледо, Божја мајка, коледо,
Па не могла, коледо, да дочује, коледо,
Па говори, коледо, Божја мајка, коледо,
Стани горо, коледо, стани водо, коледо,
Да слушамо, коледо, два анђела, коледо,
Стану гора, коледо, стану вода, коледо,
Трепетљика, коледо, не престаде, коледо,
Проклела ју, коледо, Божја мајка, коледо,
Ој, да Бог да, коледо, трепетљико, коледо,
Узаман га, коледо, треперила, коледо,
И без сунца, коледо, и без ветра, коледо.

(Ђорђевић 1900: 149)

24. Јасика

Познато је да лист на јасици помало трепти готово без најмање вјетра. У овој пјесмици која се пјева уз часни пост стоји како је мајка Божија проклела јасику да немам рода никаквога и једнако да трепеће:

Ој на дјелу на голему
Млога грађа савезана
Света црква саграђена
У њој поју до два свеца
Свети Петар и Никола,
Сестрице им отпјевале,
Анђелија и Марија.
Слушала их Божја мајка,
Свако чедо умучкава
И по гори свако дрвце,
А јасика не умучка,
Већ јасика трепетала.
Љуто куне Божја мајка:

Свако дрво уродило
А јасика не родила
Већ јасика трепетала
У сред лета и без вјетра.

(Карацић 1969: 179)

25. (Проклета јасика)

Света Богородица бежећи с Христом од Јевреја уђе у неку честу да се сакрије, али је међу дрвећем било неколико јасика, у којих је лист тако трептао, да се она није могла ту склонити. Зато она јасику прокуне овим речима:

– Трептала довека, ни од ветра, ни од кише, него од страха божјега!
(Милићевић 1984: 57)

26. Трешња

У Херцег-Босни наша браћа мухамедански Срби сматрају трешњу за свето дрво. Јер, веле, кад је Нимрод са својим људима хтео да спали Аврама, онда је јасика дала своје дрво, које је живо горело, а зелембаћ је ватру потпиривао. Само трешња не хтеде никако горети. Зато јасика непрестано трепери, зелембаћа свако убија, а трешња остане света, и ко ју посече, тога ће неминовно несрећа снаћи.

(Софрић 1990: 212)

27. Зашто просо брзо ница

Сејаја човек просо и т'г прошеја Исус Христос. Бегаја од неки лоши људи што оћали да га уватив. На тога што сејаја просо, Исус Христос казаја:

– Помози Бог!

А сејач му одговорија:

– Бог ти помогаја!

Стануја Христос па прозборија:

– Знаш које, роде? Молија би те, ако неки људи прођев и питав те куде је и к'д прошеја неки човек, кажи ги, прошеја к'д с'м сејаја овој просо.

Кроз два д'на су прошли тија људи по овуј страну и питали онога што је просо посејаја:

– Виде ли некога човека да је овде прошеја?

Сејач ги каза:

– Јес, прође к'д с'м сејаја овој просо.

Онија људи погледали у њиву, а просо никнуло па не искали више да трчив по њега пошто је толико време прошло да просо никне.

Бог је благословија семе од просо да брзо ница.

(Ђорђевић 1988: 476, 358° и 552)

28. Откуда главице у лука

Кажу да лук (бели, црни и др.) није имао главицу као данас, већ да је као и остале траве – растао без главице, мада су га тада, као и данас људи јели.

Једаред путовао Свети Сава, па како је био много гладан угледа један струк лука и маши се да га откине. Али, тек што је он пружио руку скочи однекуда ђаво и откине струк све до земље. Бог на то нареди, да онај остатак у земљи задебља, те га Свети Сава извади и стане јести, и отада, по божијем благослову, корен лука има већу вредност од струка.

(Ћоровић 1927: 244, 87°)

29. Свети Сава и бели лук

Свети Сава, идући Поповим пољем, седе једном код Драчева, да руча хлеба и белог лука. При јелу, испале му неколико чена, која после израстоше и никако се не могу истребити. Казују да је покушавано, да се ови струкови униште, али се није могло јер су опет ницали.

(Ћоровић 1927: 327–328, 57° и 393–394)

30. (Савин благослов и папрат)

Док је још Свети Сава ишао по земљи и чинио добра, пређе једном преко Јавора и дође чак на Рудник. Оно што је било пред њим земље и простора он с Рудника благослови, те нема папради, а не сети се да се окрене натраг, да и ону страну благослови. Зато сад у оним горе нахијама расте папрад (бујад).

(Милићевић 1984: 57–58)

31. Како је постао сријемош

Када је Свети Саво ишао по шуми хранио се белим луком. Како му је при том, који чешањ падао на земљу, тако је одмах из њега постајао данашњи сријемош.

(Ћоровић 1927: 277, 124°; Биље I: 133)

32. Sirak i gospodin Bog

Kad je Bog stvorio vas svijet, učinio čovjeka, stvorio mu sve životne potreštine i ostalu svu prirodu, sirak je učinio za nekakvu hranu, čovjeku da ništa ne treba. Sirak je onda devet godina hodio za gospodinom Bogom moleći ga, da ga učini za isto, makar čovjeku da što god treba. Bog mu se onda devete godine smiluje i reče mu: „Eto, učinit ću te da čovjeku budeš potreban, nek te njeguje, te kad uzriješ, pripremi i melje prasadima (svinjama) za hranu.

(Petković 1907: 152–153)

33. Свети Сава благословио сијерак

Ишао Свети Сава, па угледа гдје људи чупају сијерак. Запита их: „А шта то радите?” Људи одговоре: „Ево чупамо сијерак, ходи нам мало помози!” Свети Сава, засукавши рукаве, стане брати сијерак, те пошто све оберу, онда им Свети Сава благослови сијерак, говорећи:

„Да Бог да вам благословен био, па га у води чупали!”

(Ђоровић 1927: 273–4 и 389)

34. Зашто је јела зелена?

Свети Саво, након дугог путовања по свијету ослаби и остари. Дошавши један пут у планину сједне под једну јелку да се одмори. Он се са тога мјеста вазнесе на небо и благослови јелку. Од тада остане јелка благословена, а да се то зна остане зелена и љети и зими.

(Ђоровић 1927: 271, 115°. Биље I: 145)

35. (Божур око Спасовице)

У Ћустендилу и околини се прича да је на том месту један српски краљ одржао велику победу над Бугарима (јамачно је народ овде запамтио Велбушку битку од 28. јуна 1330. године, која је ту била), па је у знак своје победе на том месту сазидао цркву Спасовицу. – Спасовица је данас сва у развалинама, али се код ње сваке године на Спасов-дан скупља силан свет на сабор. Ту увек долази и свештеник и свети водицу. – Око Спасовице има врло много божура, за који народ верује да је постао из помешане крви изгинулих Срба и Бугара.

(Ђорђевић 1899: 12)

36. Преди, момо, дарове

Пасла мома јеленке,
На воду их навраћа.
Јеленци јој прођоше,
Ал' не може та мома.
Осврте се јеленак,
Узе мому на роге,
Пак је хита на бреге.
Где је мома паднула,
Ту је расла брекиња,
К њој доходе чобани,
Подсјекоше брекињу,
Од ње праве свирале,

У свирале говоре:
Преди, момо, дарове.

(Караџић 1975: 244°)

37. Како су постале бухе, уши, ораси и лешњици

Било је некад вријеме, кад је свега што човјеку треба, било изобила и кад се човјек ни за што није бринуо, нити што радио. Једној баби досади се беспосленој сиђети, па, не знајући шта да ради, замоли Бога:

„Дај ми Боже
Јал’ ушицу,
Јал’ бушицу,
Ја орашчић,
Ја лешњиичић –
Да се забављам.”

И Бог јој све то даде, те тако постану уши, бухе, ораси и лешњици. Овако причају баке на прелу или на чешљању (вуне) или на комљењу кукуруза.

(Цв(етковић) 1868: 111, XXVII°; Самарџија 2009: 29°, 128–129)

38. Зашто неће све да слуша човека

Прича се, у старо време, кад се још све по правди радило, да је онда све човека слушало, и мртво и живо, а човек је само седео па заповедао. Тако су му дрва сама долазила кући, само кад би он рекао. Уместо кише падало је онда из неба жито, а место снега брашно. Но, после се све то човеку украти, од жита прометне се киша, а од брашна снег; зато што људи нису хтели да чувају, да не иду по житу, него су газили ногама кад је падало, а од брашна су леп правили, па њиме куће лепили. – И дрва престану сама човеку долазити, ево зашто.

Један пут пође једна баба у дрва, па уђе далеко у шуму и ту нађе врло големо дрво, па му рече да иде њеној кући. Дрво послуша бабу, извали се из корена и пође за њом. Но, баби не да ђаво мировати. Она запита дрво: „А, знаш ли ти где је моја кућа?” „Знам, баба”, рече дрво. „Е, па добро, кад знаш, а ти понеси мене на себи”, рече баба. „Баш ти хвала, бако”, одговори дрво, „зар ниси благодарна, што ти само идем кући, него још хоћеш и тебе да носим? Зато ћеш одсад притегнути твоја грбава леђа, па чеш ти мене носити.”

(Војиновић 1868: 21–22, XXIV°; Самарџија 2009: 28°, 128)

39. (Негда су дрвета ишла и говорила)

Негда су дрвета ишла и говорила, али једном оде нека баба у шуму и заповеди им да иду кући да их наложи, а пошто је била уморна, нареди

да и њу понесу. Дотле су дрвета заиста ишла кући по заповести, али нису ништа носила, зато се ражљуте на толико потраживање и одрекну баби послушност, рекавши: – Од сад ћеш ти нас носити. Као што се и збило и вечито ће тако трајати.

(Тројановић 1930: 13)

40. Смрдљика

За ово се дрво приповиједа у Црној Гори да је негда рађало маслинама, па кад је некакав цар о њему објесио права човјека, онда га Бог проклео, те је остало овако као што је сад.

(Карацић 1969: 179)

41. Smrdelj

Наочитијег (виденијег) и љепшег дрвета није било под божијом кубом, него што је smrdelj. Ali se tada tako nije zvao. Nije mu se znalo ili ga ima više na očima, ili više mirliše, ili ga je ljepše pogledati. S toga se je bio malo – nije malo, nego bome i puno i suviše – uzo'lio i uzdigo. Mislio je: Ko sam, ja sam! Nema mi niko ni do pod petu, kamo li bi bio nešto, ko što sam ja, ili još više nego sam i ja! Bog o'losti neće. I njemu je prisjelo to njegovo o'lenje. Što je bio u prvi zeman (vrijeme) nešto najljepše i najprebranije, to je od njega danas najgore i najzadnje. Od sveg drveća – i to je Božije prepušćenje – njega je izabro i na njemu langaro (visio) i na njemu se objesio nevirni Juda. Odmah se je njemu, još dok je na njemu langaro nevirni Juda, koji je izdo svoga meštra, smrklo, da mu se i kako mu se neće više nikada ni svanuti. Od mirlisone posto smrdelj.

(Zovko 1899: 136)

42. (Зелени дуб)

Ово се место овако прозвало по једном високом увек зеленом дубу. Прича се да је под тим дубом заклано двоје невине деце и да је крпави нож отрвен о то дрво, те је од тада тај дуб и лети и зими зелен.

(Ђурић 1903, V: 1229)

43. Мајкина душица

О њеном постању у крушевачком округу прича се овако. – Деца изгубив своју добру мајку, одлазила су сваки дан на њен гроб, горко плачући тамо. једнога дана, кад опет изађу онамо, кад оно, нађу онде један веома леп мирисав цветак. Добра мајка се, дакле, својој уцвиљеној деци из гроба одазвала овим цветком, који је по оваком свом постању добио своје лепо име – мајкина душица.

(Софрић 1990: 156)

44. Зашто је бреза (Betula alba Linn.) бијеле коре?

У неке удовице бејаше подоста веома зле дјеце, те је у кући увијек држала по коју брезову шипчицу са којом би их шибала. Једном се они здоговоре па јој оне шипке поломе и стану се у вечер мамити. Мати потрчи да их избије, али неима ниједног прута, те брже боље изиђе у шуму која јој је била близу куће, да узабере прут. Како је био мрак, то није видјела, намоли се Богу да је он намјери на лијеп брезов прут. Тад Бог нареди те у брезе постане бијела кора, да би је удовица у мраку могла спазити, и од тада је у брезе кора бијела.

(Грђић Бјелокосић 1901: 44)

45. Споменак

Кад је Бог свима биљкама име дао, онда је свака биљка своје име добро упамтила. Само је једна биљка заборавила своје име. А није хтела да за то упита друге биљке. Најпосле, она бојажљиво приступи Богу, да га упита за своје име. Али, Бог назре њену намеру, па и не давши јој да прослови, подигне кажипрст и рече: „Не заборави ме!”

(Софрић 1990: 206–207)

46. Незаборавак

Једна девојка и момак сеђаху једном на високој стени крај једне страховите провалије. Девојка угледа на противној страни од провалије неко ванредно мило плаветно цвеће, те ће рећи момку да јој га донесе. Он пође, али се омакне и сурва у провалију. Умирући, рече момак девојци: „Не заборави ме!” и отуда је, наставља прича, оном лепом плаветном цветку остало име незаборавак.

(Софрић 1990: 207)

47. Момче и гонце

Просу ми се бисер
По злаћену брду
Гди цар вино пије;
Њему служи момче,
На руци му гонце;
Задријема момче,
Па испусти гонце;
Гди је гонце пало,
Ту је земља пукла,
Гди је земља пукла,

Ту је гуња никла.
(Карацић 1975: 670°)

48. Одољен

У Херцег-Босни верује наш народ да мушких глава чак и није било, док не постаде одољен-траве, јер би без њега свако мушко дете за двадесет и четири сахата умрло. Зато се онда одољен увек држи у кући, а нарочито га мора бити у дечјим колевкама, јер га сматрају за најјачи утук против вјештица и злих духова уопште. У некадањој српској граници оман и одољен се даје стоци у соли, коњима се ушивају у ајам, а женскиње их ушивају у појас „да не нашкоде вражје очи”.

(Софрић 1990: 171)

49. (Што ј' одољен трава)

Да зна женска глава,
Што ј' одољен трава,
Свагда би га брала,
У пас ушивала,
Уза се носила.

(Карацић 1975: 223°)

(У напмени уз три савета, од којих је овај први намењен женама, Вук доноси сведочанство о животу веровања, али и о форми мемората: „У Вуковару један старац родом из Босне са Тронеђе, приповиједао ми је како је у Велебиту гледао вилу гдје сједи на камену и ове пјесме пјева. Ја сам ове пјесме слушао и од другијех људи и жена, само што ме нико други није увјеравао да их је он од виле чуо.” Ипак, Вук насловљава сва три записа као *Вилине пјесме* и њима отвара руковет *Пјесме особито митологичке*).

50. Свети Сава и ђаво

Пошао Свети Сава преко једне планине па сrete ђавола. Кад га ђаво угледа, уплаши се и шћеде да побјегне, али не могне, па се сада сретну на путу. Свети Сава рекне ђаволу: „Помоз Бог!” а овај одговори: „Није ти за тим стало.” „Како си?” рече Свети Сава, а ђаво му одговори: „Шта је теби брига како сам?” „Куда хоћеш?” упита га Свети Сава, а овај одговори: „Ни за тим ти није стало.” „Шта би радио?” рече Свети Сава; а овај му одговори: „Радио би баштованлук, кад би имао мршаве земље и таког ортака.” Онда Свети Сава каже ђаволу: „Чујеш, побратиме, баш ако хоћеш да радиш баштованлук, ево сам ти ја ортак, но да се договоримо, како ћемо и шта најприје радити и сијати и ко ће сјеме набављати.” А ђаво му одговори:

„Вала, ако ме и мрзи с тобом радити и опет ти се покорити нећу, али само хоћу да начиним уговор па да отпочнемо радити.” Сад се договоре да посаде најприје мрки лук; ово и учине. Кад лук почне да расте, дошао би ђаво па гледао како су лијепа и добра перја у лука, а не гледаше шта је у земљи. Кад лук у највећој снази буде, онда Свети Сава позове ђавола, те дођоше. Е рече сад Свети Сава ђаволу: „Пола је моје, а пола твоје, па бирај сам које волиш.” Видећи ђаво силна пера у лука, превари се и узме оно што је на земљи, а Свети Сава узме оно што је у земљи. Кад лук стане зрети, долажаше ђаво почесто да га обиђе, али му не бијаше мило кад виде да пера труну и суше се. Лук сазри, пера сва увену, а Свети Сава повади лук и однесе га. Ово ђавола врло ожалости па се ријеша те још један уговор са Светијем Савом учини, да посију и посаде купус, па ђаво рече: „Ја ћу оно што је у земљи, а ти оно што је на земљи” и тако буде. Купус, мој брате, посаде и овај све растијаше више и развијаше свој лист, док се и главице укажу. Видећи ово ђаво мишљаше: кад је оволика чвонта на земљи, то колика мора бити у земљи, па се врло радоваше. Кад у јесен буде, Свети Сава дође те купус посијече а ђаволу остави корење. Мало за тијем, ево ти и ђавола! Ту су гајде, ту су свирале, хука, бука, пјесма и арата велика. Па чим један корен извади и види, да нема ништа, пренемогне се од муке па онда умоли Светога Саву, те још један уговор учине, да посију кромпире, па онда што је у земљи то нека буде Светога Саве, а што је на земљи то да њему остане. Овако и учине. Посију кромпире. Кромпири изникну, укажу се најприје цимини, па онда цвијет, а за овијем бобе. Видећи ово ђаво стане се смијати и Светом Сави пркосити. Но, кад буде у јесен, онда цимина опадне и иструне, а Свети Сава повади кромпире, па у трап. Надимаше се ђаво да пукне од зла видећи овако себе преварена, кајаше се што је са попом имао посла, па опет умоли Светога Саву, те посију шеницу и уговоре: што је на земљи нека буде Светог Саве, а што је у земљи то да буде ђаволу. Кад шеница порасте и укласа, а ђаво дође над ограду па гледаше колико је израсла, и говораше: „Из малог зрна нарасте оволика стабљика.” Кад буде у јесен, онда Свети Сава позове жетеоце, те шеницу пожње, а ђаволу стрн. Сад ђаво стане плакати, па од љутине рече: „Вала, попе, баш хоћу још с тобом да посадим виноград, па шта буде, и ако ме још и овђе превариш, онда од нашега ортаклука нема ништа. И тако посаде виноград. Кад виноград треће године роди и покаже се врло лијепо грожђе, онда се састану да опет бирају шта који воли. Сад Свети Сава упита ђавола:

„Што волиш, ортаче, или чорбу или густижу?” А ђаво одговори: „Вала, ја ћу густижу, а теби цаба чорба.” Кад виноград сазри, онда Свети Сава обере грожђе, метне у кацу, па после источи вино, а ђаволу остане цибра. Сад се, мој брате, домисли ђаво те у цибру наспе воду, начини казан и препече ракију, а Свети Сава тек њему, — па му рече: „Шта је то, ортаче?” А овај му одговори: „Печем ракију, побратиме!” Онда Свети Сава рекне: „Дајде, ортаче, да видим, ваља ли.” А овај му наточи у чашу. Сад Свети Сава сркне једном, другом, па трећи пут благослови и прекрсти се, а ђаво побегне

и рече: „Вала, баш то је стару лијек, а младоме бијес!” Па тако ишчезне, и више га никако нема тамо гдје чује за попа.

(Карацић 1988: 249–251; 609)

51. (Моба Светог Петра)

Свечи држали сабор на Смиљани планини, највећој планини на свијету. Ту дадоше Св. Петру винце и шенице, да винограде обилази и шеницу жање. Дању му је моба жела, а ноћу је везивала снопове, и зато запалила машале. Због тога се (и данас) пале машале.

(Пећо 1925: 380)

52. (Тајне трава)

За сваку болест Бог је дао и лек. За сваку бољку има лековита трава, али људи не знају која је трава од које болести лек.

(Милићевић 1984: 56)

53. (Свети Јован биљобер)

Свети Јован биљобер, брајко мој, да ти ка’ем ја, брал је сакојаке биљке, те лекувал народ оди свакакве нужде, ете, за тој се зове биљобер.

Светом Јовану је за сваку травку у сну долазило и казивало му се, од чега која лечи, и он је после лечио људе, и тако се прочуо на све стране, те је народ са свих страна навалио њему, да узима траве и да се лечи.

Једанпут је пошао Свети Јован на пут, и кад је био преко једне велике и дубоке реке, а на дугачком и високом мосту, сретне га Господ. Господ се био прерушио, и Јован га није познавао. Господ је назвао Бога Јовану, и овај му је лепо прихватио, рекавши: „Бог ти помогао, побратиме!” „Куд си пошао, Јоване?” упитао га је Господ. „Идем да берем траве, да лечим људе.” А откуд ти знаш, које су лековите траве?” „Мени Господ казује и у сну ми јавља” „А где је Господ?” „Господ неје ни на небо, ни на земљу, он си је на ваздух”, одговори Јован.

На Господа је било мило, што је Јован овако рекал. И за тој што је Свети Јован овако згодили на Господа, Господ га је благословио, те се Јован посветио.

(Николић 1910: 375–376, 8°)

54. (Од змије и белог лука до ђавољег штапа)

Кад се с пролећа прва змија убије, осече јој се глава, у њу се метне ченица белог лука и закопа у земљу. Кад струк порасте, ваља га узети и носити са собом, па ће онај који га носи наићи на ђавола с црним штапом.

Штап треба да отме од ђавола и добиће моћ опсењивања. При томе треба да пази да га ђаво не удари штапом, јер, ако га удари, онда ће га или убити, или ће му расцепати одело, те се никако на томе месту неће моћи закрпити. Исто тако, штап не треба никоме да даје, јер ће изгубити моћ.
(Ђорђевић 1903: 194)

55. (Моћ над ђаволима)

[...] Онај ко има у себи бела лука видеће ђавола на првом белом волу кога сретне. Ђаво има у рукама штапче, које му треба узети, пазећи да ђаво њиме не удари. Кад ђаво остане без штапчета, иде непрестано за оним што му га је узео, моли га да му га врати и извршује све што му се нареди.
(Ђорђевић 1903: 194–195)

56. (Распознавање вештица)

Змију треба убити пре благовести, па јој метнути у уста осечене главе чено бела лука, и кад из чена израсте струк, тај струк ушити у амајлију, па ће се увек моћи познати свака вештица, по некоме знаку на челу. Онај ко има такву амајлију треба три пута да рекне вештици да је вештица, па ће она морати побећи и никад више не сме доћи на то место.
(Ђорђевић 1903: 195)

57. Љескова мела

На којој би се лијесци нашла мела, под оном лијеском има гуја с драгим каменом на глави или још Бог зна какво друго благо поред ње (тако приповиједају, јер се ријетко налази на лијесци).
(Карацић 1969: 182)

58. Расковник

Некаква (може бити измишљена) трава, за коју се мисли да се од ње (кад се њоме дохвати) свака брава и сваки други заклоп отвори сам од себе. Ову траву желе особито они који траже у земљи новаца, јер кажу да су они, особито гдје их је много, тако затворени да се без ње не могу отворити и извадити. Приповиједа се у Земуну да је ондашњи један трговац, желећи такову траву наћи, некакву бабу метнуо у букагије, па је пустио ноћу да иде по ливади, па као гдје би се букагије саме од себе отвориле, ондје мора бити расковник.
(Карацић 1986: 873)

59. (Расковник и корњача)

Расковник (*Siler trilobum* Scop.). Име ове биљке познато је у народу много више но сама биљка. За њу је везана једна празноверица. Има читавих крајева који знају за њену чудотворну снагу, али је мало људи који ће с поузданошћу показати и саму биљку.

Као што му име исказује, расковник има, по веровању народном, ту чудновату снагу да раскива и отвара сваке зидове, врата, па ма како затворена била. А, ако би се случајно нашло закопано благо, затворено каквим гвозденим вратима, као што то обично и замишља жива машта нашега народа, онда ништа не може бити без расковника. Али, ову биљку треба наћи. Сада се пружа један доказ да је наш народ заиста слабо познаје. Да се нађе прави расковник треба се послужити корњачом. Она га познаје боље но људи. Треба је само приморати да потражи ту чудну биљку. Ваља поступити овако: гнездо се корњачино загради са свих страна крупним камењем, које она не може ни проћи, ни размаћи. Корњача се сада у тој невољи послужи расковником. Узбере га, однесе га у устима до гнезда, само дотакне њиме камење, које се само размиче као по каквој вишој заповести, и корњача слободно долази на своје гнездо. У том тренутку, кад корњача узбере расковник, треба је ухватити и отети јој га. Ко га има, свуда пролази. Нема те „браве дубровачке” коју расковник не отвара!

(Дав(идовић) 1901: 43)

60. (За освајање скривеног блага)

[...] По народном веровању, расковник је трава која у корену носи прилику човека. Тешко ју је наћи и ишчупати, јер што се дубље копа, све ниже слазе њене жилице у земљу. Расковник може да замени само дволисна детелина која се налази овако. Ваља пронаћи корњачино гнездо и за време њеног изласка обградити га јаким преплетом, да се не може да врати. Тада корњача доноси у устима дволисну детелину и њеним додиром руши заграду. Овим начином добија се средство за освајање оставе.

(Јовановић 1899: 133)

61. „Земаљски кључ”

Од животиња можемо добити и „земаљски кључ”, који има исту моћ као и расковник; ту травку познаје птица жуња. Када она излети из гнезда, треба затворити излаз и подметнути црвену мараму, па кад жуња види да не може ући, донеће ту магичну травку и отворити улаз; али чим то учини, гледаће она да травку уништи, па ће је бацити на црвену мараму, мислећи да је ватра и онда је човек може узети.

(Чајкановић 1985: 115)

62. Петолисна детелина

У Босни и Херцеговини верује народ да се петолисна детелина онде налази где је вила плънула, али она то веома ретко чини, тј. ако за сто година један пут. Али, ко год такву детелину нађе, тај је срећан.

(Софрић 1990: 84)

63. Дволисна детелина

Даље наш народ верује, да се скривено благо налази земљом претрпано у подземним ходницима и дубоким пећинама по гвозденим сандуцима који се могу отворити травом расковником [...] или молитвом калуђера Светогорца [...]. Али се расковник може заменити и дволистном детелином, а ова се налази овако. – Треба корњачу у њеном гнезду тврдо оградити. Онда ће она у чељустима да донесе дволистну детелину, којом ће да руши ону ограду. Ту детелину јој треба узети, и она после може да служи као и расковник за раскивање свију препона при дизању закопаног блага.

(Софрић 1990: 84)

64. Папрат

[...] Он цвета неким чудесним начином, и то ноћу уочи Иван-дана. И коме би пошло за руком да онда убере његово семење, веровало се, да би такав човек њиме могао пронаћи и дићи свако закопано благо, да може од себе одбити сваку нечастиву силу, па и друга чуда чинити [...]

У аустријској граници око Коренице верује народ да бујад (папрат) цвета и опада уочи Ивањ-дана ноћу. А ако би човек ухватио ма и једно зрнце што отпадне у тој прилици с папрати, да би онда такав човек све могао знати, па и најскривеније тајне. Али, наставља народно причање, да је за то потребан ничим неустрашив човек. Такав човек треба да отиђе у очи Ивањ-дана онамо где расте бујад, те нека распростре девет неношених повезача и дугачким ножем нека опсече око себе круг. У томе кругу мора чекати, док се бујад не почне крунити. Ну ђаволи се искупе око круга и страховито урличу и бесне, и ако се човек не препадне, онда је успео да дође до жељеног зрнца, а њиме до сваке среће и силе.

(Софрић 1990: 176, 180)

65. Šprigasta trava

Ne cveta. Kad se na Veliku subotu zvona razvežu, ako ko ide livadom po travi, pa nagazi na tu travu (a ona se lako prilepi za opanak), neka je uzme i spremi, a kad misli u krađu, nek metne tu travu pod jezik i dogod dojde prid bravu, samo nek ukne na ključanicu i brava popusti, a vrata se sama otvaraju.

(Lovretić 1902: 116–117)

66. (Кад копитњак постане суво злато)

На острву Хвару вјерују, и то особито жене, да ко би се дигао о по ноћи, те сам самцит изишао у поље и убрао један лист траве коју на отоку зову копитњак, па кад би дошавши кући метнуо га под узглавље, те опет легао, да би ујутро, на дан Светог Ивана нашао лис копитњака претворен у суво злато. (Царић 1897: 704)

67. Korijen od trave

Па, мој брајко, има trava i u mojoj ogredi, koja otvorala je bukagije na konjima kad bi sapeti pasli te trevili na nju. Duše mi, pokojni je ćaća iljadu puta kleo se da bi konje osim što bi ij u bukagija ključom dobro zapro, ma da bi ij još čavlom zakovao, e te ne bi mogao otvoriti bez ključa i bez čekića gvozdena nikako, i one povr svega toga da su se isto otvorale. Korijen od tije trava da je imati, osim što bi mogao svaku bravu otvoriti, ma bi mogao š njim i svake bole izliječiti. Zmije dobro poznađu taj korijen. Kušaj primlatiti ili baš i ubiti zmiju, pa se de sakri tu čekati, pa ćeš videti domalo kako je druga došla i nosi korijen žut u zublje, koj joj se vidi maom, te će ona tu zmiju ubijenu od repa do glave namazati i oživeće odma ka' da joj ništa nije bilo. To je moj pokojni ćaća očima gledao. Da bi čoeк тijo taj korijen oteti, odma će ga ona proždrijeti. To je istina cela, jer je više ljudi to vid'lo. Pa su i po dvije zmije dolazile s korijenom u zublje svoju drugaricu liječiti, u jedne da je bio crljen, a u druge žut korijen.

(Ardalić 1902: 289)

68. Ditelina sa četiri lista i vilovska trava

Postala je onda kada je vrač razdilio vile na četiri strane svita. Ko taku ditelinu najde, bit će sretan cila vika u svakom poslu: u kući svojoj i trgovini; na putu će novaca nalaziti, jer mu vile mogu sve doneti, samo novaca ne mogu, a ovom travom se i novaca nalazi. Kad je Bog razdilio nevidljivi svit od vidljivoga i stvorio vile, onda još nije bilo novaca, pa zato vile ni sad ne znaju za novac, a ni vračevi ne smiju za likove svoje više iskati već deset krajcera. Ovaka ditelina ne smije doći u vatru, jer bi se vile osvetile onome ko bi je u vatru bacio.

Kazuju, da je bila mati udovica i imala sina.. U sirothinji ga othranila, a on doraso, išo u nadnicu i nju doranjivo. Tužio se on više put materi, da je nesretan: ako ima novaca, mora izgubiti, ako pije u birtiji, mora plaćat i za drugoga, ako se potuče, isprebijaju mu leđa. Mati ga pošalje vraču, da pita di mu je sreća. Vrač mu reče, da traži ditelinu sa četiri lista, ali jer je nesretan neće ni to moći naći, nego će biti bolje da uzme od crne kokoši jaje i drži pod pazuom, dok se pilče ne izleže. Pilče će mu onda naći ditelinu sa četiri lista. Momak posluša vrača i metne jaje pod pazuo. Kad projdoše tri nedilje, al se iz jajeta izleže neka utvara. Momak se uplaši i pita: „Ko si ti?” – „Vrag”, odgovori mu utvara. Momak se doseti i

posla ga da mu traži ditelinu sa četiri lista. Vrag donese ditelinu i ode nevidom, a momak ostade i živio je sretno, jer je ditelinu čuvao uza se. Ne prođe ni godina dana, a vrag se vrati. Sastane se s momkom i ponudi mu da se ženi. Momak veli da bi se ženio, ali ne zna koju bi divojku. Vrag obeća da će mu i divojku naći. Dovede mu vrag divojku i s njom silno blago. To nije bila divojka, nego vragova žena. Momak to nije zno. Vrag dolazi svake noći svojoj ženi u poode. Jedne noći pritaji se ovi čovik, da spava, a vrag došo svojoj ženi i s njom razgovaro do osvitka. Mladi čovik sve to čuo. Sad je zno kaki je teret na njemu. Smišljo je dan na dan da se oslobodi vraga i žene. Jedared se dositi. Baš žena metala kru u vanjsku peć, a vrag bio do nje. Dojde i čovik k njima. Dade vragu listak diteline, nek metne na žar kod zjala vanjske peći. Vrag posluša na svoje zlo i baci listak na žar. Još listak ni ne planuo, ali se sjatiše vištice sa sve četiri strane svita, isprebijaše vraga i ženu mu i otiraše i od ovoga čovika. Još mu vile rekoše da vole sidati na grane topolove, bristove, jasenove, vrbove, rakitove i liskove, i da će ji on ondi uvijek naći, kad ji ustriba, jer na to drveće vragovi ne smiju. Vražje je drvo samo grab, a sve drugo bilo drveće je vilovno.

(Lovretić 1902: 116)

69. Мразовац

Име „мразовац”, што значи да пред мраз цвета. У Херцеговини верује наш народ да виле постају од мразовца, јер је сваког јутра густом росом покривен. Зато момци ову биљку никако не би згазили, док напротив, бабе чине то кришом, раном зором. Али, кад момци спазе таква недела, онда тешко бабама.

(Софрић 1990: 165)

70. Чини, како ће девојка завоleti момка (и обратно)

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 сладан и мио, као јагода и мед, и да ће између њих бити љубав чврста као свилени конач.

(Костић 1901: 91)

71. Бели трн

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 се, кажу, дешава да корен иде све дубље и дубље у земљу, а и момак никако не може да нађе црвени котур.

(Сретеновић 1901: 175)

72. (Гагање за удају)

Уочи Ивањ-дана девојке обично, или макар ко, оде у ливаду, набере иванског цвећа и донесе кући, од њега после праве венце. У те венце мећу и бели лук, да кућу сачува од грома, и после га употребљавају као лек против грознице. (Поред тога вежу деци око врата да не падну са трешње, да га не хватају русалије. Вежу деци осим тога и лук из леје). 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 кроза њ рођење сунца, да буде румена као сунце. Уочи Ивања-дне, ноћу, ову ивањску траву скувају, па се у оној води после купају – тако се ваља.

(Димитријевић 1901: 239)

73. (Чезниче)

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: 122-123)

74. (Трава за милос)

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)

75. Стидак

Ова трава (*saucalis grandiflora* Linn) има бијел цвијет, у сриједи мало црвен; Србљи приповиједају да је оно црвено од прије веће било, па сад сваки дан бива мање: јер већ нестаје стида међу људима.

(Карацић 1969: 177)

76. (Чаробна тисовина)

Тисово дрво по народноме вјеровању тек онда има чаробну моћ, ако га на Бадње вече будно до зоре предворе и ишчувају међу собом три лица. Таква тисовина сузбија и брани теготу од зла ока, урока и мађиске чини. Зато мнозина носе крстић или другачији који комадић тисова дрвцета уза себе испод кошуље. Комадићи тисе вежу се у гриву угледним коњима и воловима. Усијецају се у лучце сточнијех звона и цингара, а ђекад се од младе тисовине учине лучци за звона и цингаре, па често и за дјечје колевке. Тај обичај имају поред Срба и Арбанаси, а ђешто и мусломани.

(Дучић 1931: 311)

77. (Лук инок)

Лук „инок” такође је хваљено средство против зла ока и урока, а то је главичица бијела лука од једнога јединога чешња, која се меће у амајлије и уза себе носи под пазухом. Прича се да је лук инок рекао човјеку: – Ти мене чува’ од нокта, а ја ћу тебе од ока и урока.

(Дучић 1931: 311)

78. (Зечије срце)

Зечије срце је такође хваљено средство против урока, а то је црвенкаста трава, за коју се вели да су ју вјештице избљувале.

(Дучић 1931: 311)

79. Luda trava

Ko na nju nagazi, taj ne zna za se. Kažu da je neki čovik naišao na ludu travu, pa oko nje sto obilaziti, a dojde drugi i pita ga šta radi. Onaj sto odgovarati ni sebi, ni svome, dok se ovaj ne dositi jadu i ne pruži mu štap, da se pridrži i otale ukloni. Čim je otišo odande, odma je zna za se. Zato se i sada kaže, kad ko koješta buba ko izvan sebe, da je nagazio na ludu travu.

(Lovretić 1902: 117)

80. Doskočljiva trava

Raste na pravednikovu grobu iz križa pri zemlji. Čuva se, da se čovik nikad ne smete, nego da može svakomu odgovoriti.

(Lovretić 1902: 118)

81. (О постанку имена Темнић и Лазаревим брестовима)

[...] За остатке у селу Б а ч и н и, које је на један сахат западно од села Варварина, који се и данас зову Б а њ а, ово се прича:

Царица Милица имала је ту бању и код бање двор. К северу пошав све поље била су жита цара Лазара. Гледајући једном са чардака како се та жита од велике једрине дори тамне, рекне цар: – Али је ово Тамнић! – И од тога, веле, оста овоме крају име Т е м н и ћ. Некако у средини тих поља има простор као какво големо гумно, на коме се данас шире 40-50 великих брестова. Кажу да је то било царево гумно. Прича додаје да је то и сада Лазарево имање, те нико не сме да дарне у њега. Човек један, причају, види на једном од тих брестова орлово гњездо и попне се да га растури; али ни до пола дрвета не изиде, а мркне му свест и он падне на земљу. Од тога доба нико се не усуђује ни пети се на који од тих брестова. Прича се још да се у томе брешћу ноћу привиђа много које шта, да се чују често неки гласи, неко свирање, викање, с тога се на великој помрчини сваκ клони да не прође близу...

(Милићевић 1867: 35, 3°; Самарџија 2009: VI°, 141–142)

82. (Црквени забран)

Вук у Рјечнику код ријеч с ј е н о в и т казује како се у Грбљу приповиједа „да између великијех дрвета (букава, растова итд.) имају гдјекоја сјеновита, која у себи имају такву силу да онај који их посјече одмах умре или дуго година до смрти остане болестан.

Кад сам 5. јуна 1895. год. био у Драгуши (Округ тополачки), селу које је некад било насељено Србима, па кад су Срби у сеоби 1737. г. одатле одселили, село населише Арнаути. Док су ту Арнаути становали опусти драгушка црква и око ње се дигне леп забран, који су Арнаути звали црквени забран. У црквени забран нису смели никако дирати, јер се вероваше ко у њега дирне, мора полудети.

(Ђорђевић 1901: 145)

83. Гумасто дрво

На путу изнад Опарића има дрво смрти – гумасто дрво. Тако се зове. Оно је дрво, као свако друго, али је округло и од кад се памти толико је, округласто и не расте. Покушавали су поједини да га одсечу. Један је

покушао – ударио га секиром и после неки дан је умро. Није га осек'o него га само једном ударио и засекао, али је после тога умро.

Ја сам сведок, као стар човек водио сам кафану дваес и пет година. Једно јутро су дошли неки младићи код мене, одакле су дошли, где су били, не знам, главно да један младић баци две јабуке на мој сто у кафани и каже: „Ево нико не сме да узме од тога дрвета, а ја сам откинуо две јабуке.” Ја га само погледа. „Дај туна по једно пиће”, и ја их услужим и отиђу у лов. После један сат се чује да је тај дечко рањен и данас кривље и данас му стоје ловенице у те ноге. И то је чист доказ да дрво се не дира нити сече. Ту се обично и привиђа – вероватно је и ту била нека црква.

(Марковић 2004: 96°)

84. Laljev cer

У Кућима у селу Лјешу налази се црква, пред којом је сахранjen Лалје, син војводе Dreкала, од којег су сви Drekalовићи. У подножју самог groба стоји gorostasno дрво, по кори слично церу, док му grane и listови сличе на све врсте дрвећа, којих има у Crној Gори. Тај cer је nikao onог дана, када је ту Лалје bio ukopan. Ко би god са tog cera ubrao granje и naložio на vatру, njemu би се odmah десило неко зло: или би му се запалила кућа, или му неко из породице умро, или од змије bio ujeden. Тако се Lјaljev cer очувао као нека narodna светinja.

– Чувај се боље од Lјaljeва cera него од самога groma – narod вели.
(Pavićević 1932: 128)

85. (O ponoći na Svetog Ivana)

Кажу да о Sv. Ivanу (24. lipnja) о ponoći вјештice играју око papрата. И ту ноћ баš у ponoћ papрат процвјета. Тко би bio тако smion, те би tada међу papрат дошао и ubrao његов cvijet, postigao би велику sreћу. Али нема nitко толико smionosti, да ступи у skup вјешtica. Неки Konavljанин hodajuћи у ноћи између 23. и 24. lipnja путем put Novoga и prolazeћи кроз mјесто Papratna, gdje има много papрата, upane му за opanak (а да nije ни знао) cvijet од papрата. У тај час он polне razumijevати све živине. Он зачу kokota, gdje пјева и пјевајући каже: „Kuga је у Banima у gornjim Konavlima!” I doista у Banima се огласила kuga и pomorila много svijeta. Он пође, од pijeska istrese opanke, па istrese и не знајући и онај cvijet, и од toga часа nije више razumijevao živине.

(Bogdan-Bijelić 1908: 308)

86. Моћ trave

Godine 1831. prošla су преко Stijene у Piperima два Bjelopavlića, tajно ноћи у hajdukovanje: Ivan и Jovan Braјовићи. Kad су наступили pored mјеста zваног Sveta Petka, Ivanу protoчи krv на nos, požали се rodaku и sjedну на једну livadu. Jovan реће Ivanу:

– Stavi trave u nozdrve, da bi ti se krv ustavila.
Ivan ga poslušā. Najedanput, zapjeva kokot u selu, i Ivan reče:
– Znaš li što onaj kokot govori?
– Kako kokot govori, po Bogu brate, jesi li pri svijesti?
U tom razgovoru čuju se i drugi kokoti, gdje pjevaju. Ivan reče Jovanu:
– Da li bar sad čuješ što ovi kokoti govore?
– Ja ne znam s kokotima razgovarati.
– Ovi kokoti razgovaraju da će se prije petnaest dana iskopati kuća Miloša i Jovana braće Kikočevića, u kojoj ima šest muških glava.
– More, batali takve lude priče!
Idući dalje ispadne mu trava iz nosa i kad prođu Stijenu udare preko Radeće i u tom času zapjevaju kokoti.
– Da nu mi, Ivane, što ti sad pričaju ovi kokoti? – reče Jovan.
– Ja, Boga mi, ne znam ništa. Izgubih travu iz nosa, pa više ne razumijem pjesmu kokota.

Nije bilo ni petnaest dana poslije ovoga, pojavi se u Crnoj Gori „kolijera” i Miloš i Jovan Kikočevići sa svojim sinovima umru u deset dana. Od ove porodice ostale su samo dvije ženske, kćer Miloševa i kćer Jovanova. Jedna se udala za Vojvodićima, a druga za Vujovićima u Stijenu. Vojvodići i Vujovići naslijedili su i podijelili imanje Kikočevića, koje i danas imaju.
(Pavićević 1930: 306)

87. Лек од грознице

Мој дед патио је од грознице пуних седам година и поред свега лечења није се могао излечити. Седме године јави му се у сну један старац са седом брадом до појаса и каже му: „Мико (мој се деда звао Михајло) узми парче хлеба и посоли га и отиди у своју адицу, па ћеш више извора испод леске наћи травку „грозничавку”, на њу мети то парче хлеба и остави до сутра. – Сутра дан, порани пре сунца, и ископај ту траву, па јој корен иситни и помешај са медом, па поједи, а хлеб остави и на тај ћеш начин оздравити.” Сутра дан деда порани и, не казујући ником, учини све, како му је тај човек у сну казао. И од тога доба грозница га није никада хватала. Пошто се је излечио, причао је свакоме за тај сан, те се и данас људи лече од грознице том травом.
(Михаиловић 1901: 244–245)

88. Prdavčeva trava

Prdavčeva trava zove se ona koju tica prdavac rado jede. Tom se travom niko neće da nakiti, jer vele, da se dugo ne bi mogao čovik suzdržat, koji se tim cvitom kiti.

Kazuju da je divojka nabrala cvića, a nije ni znala da ima i te travke međ cvitom, nego savije vinac, okiti glavu i side na plandištu uz svog momka i njegova

oca. Privarila se ona dva-tri put, a svekru se to zgodilo i ode od nji. Istom kad svekar ode, spazi momak u nje za glavom prдавчеве trave. Divojka skide i više joj nije smetalo. Pod jesen, ženio bi se momak, ali otac ni čut da momak uzme tu divojku. Dojde on k njoj i potuži joj se, a divojka veli: – Kaži svom ocu: nit ima stativa bez trzala, nit divojke bez prdala. Zato je Bog i do odušak, da nam ne pukne trбуšak: al da nije bilo one trave, ne osramoti ja svoje glave. – Kad je otac čuo, da je to bilo zbog trave, dopusti sinu da uzme divojku i, vele, sretan je bio s njom.

(Lovretić 1902: 115-116)

89. Knjaz Nikola prokleo kupus

Kad je болоvala knjaginja Milena od kamena u bubrežima, po savjetu ljekara morala je ići u mjesto, gdje je blažija klima. Za tu svrhu knjaz Nikola sagradi dvorac na Rijeci Crnojevića. Knjaževa majka, Stana, bavila se domazlukom i za vrijeme sađenja bijelog zelja zasadila je odmah za dvorcem jedan prostor rasadom. Knjazu Nikoli je to bilo veoma neugodno, jedno zbog toga, što je sađenje palo u svečan dan, a drugo, što se njegova majka bavi zemljoradnjom. Molio je da to ne čini, jer će inače prokleti kupus i nju. Ona je kazala:

– Kuni i čini šta hoćeš, ja sam navikla da radim, a raditi nije ni grehota, ni sramota.

Jednim dijelom Crnogorci su vjerovali u moć prokletstva knjaza Nikole, jer su se Petrovići nazivali svetom kućom.

Knjaz Nikola javno pred Crnogorcima prokune kupus:

– Ajde, majko, sadi i radi, da Bog da da se do ujutro svaki kočan osušio!

Da bi se ispunila zakletva, knjaz je naredio perjanicima, te su preko noći ponijeli jedan kazan vrele vode i kupus pokropili.

Osvanulo je jutro, i neobavješteni svijet vidi da je kupus precrkao. I tako povjeruje u moć knjaževa prokletstva.

(Pavićević 1930: 356)

90. Бог зна што чини

Шетао се хоца по башчи у којој је био и један велики дуб, па угледа једну вријежу од тикве Ђе се попела уз они дуб и на врежи једну голему, а на дубу мноштво желуда, те у себи рече:

– Боже мој! је ли ово противно твојој вољи да од овако мале вријеже буде овако велики род, а на овај громорадни дуб желуд мањи од лешника.

То говорећи, пане му један желуд с дуба, те посред носа, а он:

– Бог зна шта чини! А, да су желуди велики као она тиква, ја бих грдан без носа по свијету ходио.

(Врчевић 1868: 203°)

РЕГИСТАР БИЉНИХ ВРСТА ИЗ ОВОГ ПРИЛОГА *

- бели лук** (*Allium sativum*. Остали називи: чепањ, чесно, чешњак, сарамсак)* 28, 29, 30, 54, 55, 56, 72, 77, в. сремош, лук
- бели трн** (*Spina alba*, *Crataegus monogyna*. Бела драча)* 71
- богородичина трава** (*Hypericum perforatum*. Остали називи: госпино цвеће, госпина трава, госпино зеље, горац, горчац, ивањчица, плускавица, прострелник, прострелено зеље, смакнеж, смицалка, иванова трава, трава св. ивана)* 17
- божур** (*Paeonia femina*. Божурак, брозгва, деветак, духовска ружа, краљев цвет, кресник, курјак, мачур, пивонка)* 35
- босиљак** (*Ocimum basilicum*. Остали називи: босиок, босиле, бажуљак, васлеђен и др.) 1, 7
- бреза** (*Betula*)* 44
- брекиња** (*Sorbus torminalis*. Брека, брекуља)* 36
- бресква** (*Amygdalus persica*. Праска, шевтелија, шептелија)* 12
- брест** (*Ulmus campestris*)* 68, 81
- бршљен** (*Bedera helix*. Брштан, британ, плушт)* 19
- бучјак, вучјак** (*Lupinus*) 20
- буква** (*Fagus silvatica*)* 82
- виловска трава** 68, в. траве
- винова лоза** (*Vitis vinifera*)*, виноград, грожђе 3, 4, 5, 6, 12, 50
- врба** (*Salix*)* 21, 22
- гонце** 47 в. ружа
- граб** (*Carpinus betulus*)* 68
- грозничавка** 87, в. траве
- грожђе** (*Uvae*)*, в. винова лоза
- гумастро дрво** 83
- гуња, дуња** (*Pirus cydonia*, с. *vulgaris*. Туња, кутиња, мркатуња)* 47
- детелина** (*Trifolium pratense*)*
- дволисна 60, 63
 - петолисна 62
 - четворолисна 68
- дрво** 38, 39
- дуб** – зелени 42
- дуван** (*Nicot. tabacum*)* 9
- дуња, в. гуња**
- жалосна врба** (*Salix babylonica*. Јадика, јадиковина)*, в. врба
- здравац** (*Geranium macrorrhizum*)* 6, 8
- земаљски кључ** 61
- ивањско цвеће** (*Galium verum*. Иванова трава, госпино цвеће, госпин простирач)* 72
- имела** (*Viscum album*. Мела, лепак, тичји лим)* 57
- јаблан** (*Populus pyramidalis*)* 12
- јагода** (*Fragaria vesca*)* 70
- јасен** (*Fraxinus excelsior*)* 68
- јасика** (*Populus tremula*. Трепетљика)* 2, 24, 25, 26
- јела** (*Abies pectinata*)* 34
- жерихонска ружа** (*Selaginella lepidophylla*) 18
- копитњак** (*Asarum europaeum*. Копитник, коњско копито, копита, копитница)* 66
- кромпир** (*Solanum tuberosum*. Кртола)* 50

- купина** (*Rubus fruticosus*)* 3, 4, 5, 6
купус (*Brassica oleracea*)* 50, 89
леска, лешник (*Corylus avellana*)* 37, 57, 68
лук (*Allium*, *сера*) 28, мрки лук 50, в. бели лук, сremoш
мразовац (*Colchicum autumnale*. Мразовник, мразова сестрица, вочак, волчица, јесењи каћун, певчига, шукундедова трава, брндуша)* 69
мрки лук (*Allium* *сера*. Црни лук, капула, кромид, кромити лук, црљенац, чебула)* 50
мајкина душица (*Thymus serpyllum*. Бабина/бакина душица, материна душа, материнка, душа, душица, паприца, попонац, тамјаника, писмена трава, труп, вријес)* 43
незаборавак (*Myosotis palustris*. Поменак, мајкине очи, мачије очи, поточница, жабинац)* 46, в. споменак
одољен (*Valeriana officinalis*. Одолин, долин, дољен, девесин, мацина трава, мачја трава, кукавичина трава)* 48, 49
орах (*Juglans regia*)* 37
папрат (*Aspidium dryopteris*, *Aspidium filix mas*, *Pteridium aquilinum*. Бујад)* 30, 64, 85
просо (*Panicum miliaceum*. Ситна проја, жито)* 27
пшеница, жито, клас (*Triticum vulgare*)* 13, 14, 15, 50, 51
раж, рженица (*Secale cereale*)* 14
ракита (*Salix caprea*)* 68
расковник (*Laserpitium siler*, *Siler trilobum*)* 58, 59, 60, 61
ружа (*Rosa gallica*. Поса, руса, ђул)* 10, 11, 47, 72, пупољак (гонце) 47
сирак (*Sorghum*. Сијерак)* 32, 33
смрдљика (*Sorbus aucuparia*)* 40
смрдељ (*Pelargonium*. Смрдљивац)* 41
споменак 45, в. незаборавак
сremoш (*Allium ursinum*. Сремуш, дивљи лук) 31
стидак (*Scaucalis grandiflora*. Срамак)* 7
тамњаниково дрво (*Thus*. тамјан)* 1
тиква (*Cucurbita lagenaria*, *Cucurbita melo*. Bundeва)* 90
траве (*Roaceae* *Gremineaceae*) 52, 53
 - виловска трава 68
 - доскочљива трава 80
 - грозничавка 87
 - зечије срце 78
 - корен од траве (за отварање браве и оживљавање) 67
 - луда трава (*Atropa belladonna*. Велебиље, бун) 79
 - прдавчева трава 88
 - трава за милос' 74
 - трава немуштог језика 86
 - чезниче 73
 - шпригаста трава 65
тисовина (*Taxus baccata*. Тис)* 76
топола (*Populus alba*. Трепетљика)* 68
трепетљика 23, в. јасика, топола
трешња (*Prunus cerasus*. Црешња)* 26
хељда (*Fagopyrum esculentum*) 16

храст (*Quercus robur*)* 82, 90
цер (*Quercus cerris*)*

Зоја С. Карановић
Јасмина Н. Дражић

У МЕНЕ ЈЕ БИЉАРИЦА МАЈКА, СВАКОМЕ МЕ БИЉУ НАУЧИЛА (БИЉКЕ У „РЈЕЧНИКУ” ВУКА КАРАЏИЋА)¹

абонос

Дрво што у води отврдне (уабони се) као камен.

алица

Прва трешња (ваља да је *ал*, црвена).

бабино ухо

Мало као гљивица црвена при корјену каква дрвета (трухла, мокра).

бадаљ

Некаква трава које је лист бодљикав, а корјен се за невољу – у гладне године – куха и једе. У Хрватској се ова трава зове и *сјекавац* и (у Лици) *пасји стриц*. У Боци се приповиједа да у земљи под овом травом ко је срећан може наћи некакав драгоцјени прстен.

балук

Рибља трава: дјеца ову траву кашто једу, али често и бљују од ње. На гдјекојим се мјестима ова трава зове и *пуна*.

бенђелук

Трава што се меће у вино и ракију да се човјек опије и да заспи као мртав.

биљарица

У мене је биљарица мајка,
Свакоме ме биљу научила –

бимбер-грожђе (рибизла)

У пјесми бимберово грожђе:
А лозица бимбер-грожђем –

бјелица

Шеница, јабука, трешња, шљива.

благовијест

Да човјек убије гују прије благовијести, па да усади у њену главу чено бијелога лука да никне до благовијети, па да га задјене за капу на благовјест кад пође к цркви, онда би познао све жене које су вјештице: све би се купиле око њега да му отму или украду оно чесно (тако приповиједају).

бјелограб

Дрво некакво.

¹ Прилог сачињава избор речи које су праћене коментарима у Вуковом „Рјечнику”.

бљушт

Некаква трава, која горе расте као лоза, а корјен јој је као ротква.

бобица

Ситни боб.

бобња

Као зелена паприка и кува се за јело

бобов

Боља је и бобова слама, него празне јасли.

бодаљ

Некаква трава бодљикава.

бодљива трава

Бодљиву корову није Бог дао рогове.

бодљика

Некаква бодљива трава у винограду.

божања

Махуна од боба.

божја плахтица

Некаква трава.

боквица

Боквица мала, боквица подводна, боквица средња.

бокељица, бокељака

Ружа која цвати и лети и зими, али нема мириса.

бор

У заклињању говори се мјесто *Бог: Бора ми!*

Не умри, синко, *за бора!*

Теби, *бору*, дите Николица!

Ој, *бора* ти, драги господару!

боров

Ој на брду, на борову, бор се зелени –

боровић

Некакве врло ситне бундевице.

босиље

То је смиље и босиље –

бостан

Како ради, обраће зелен бостан, т.ј. пропашће.

бостањ

Ђевојке су бостањ посадиле –

У бостању, да поспе цвијеће –

браница

Т.ј. јабука или крушка.

братичина

Висок коров по њивама има био округао цвијет.

броћ

На путу му броћ и глогово трње!

будимка

Бијела бундева, пеца.

буника

Као да се бунике најио!

вазли-траве

У загонеци:

Ја пођох по сопоту, а стадох на грехоту, позвах мрдељаче:
донес'те ми тулеоде, е су дошле *вазли траве*.

варењака

Тиква која се вари за јело.

велен

Ој девојко, селен велен,
Не узвијај обрвама –

веље зеље

Некаква трава од које би се човјек могао опити.

веслиген

Некакав цвијет.

виде (Вид)

Јелисије просо сије,
Иде *Виде* да обиде (и то значи да се просо сије око Видова дне; јер је свети
Јелисије 14. а Видовдан 15. јунија).

видичак

Видовита трава.

видовача

Јабука, крушка која доспијева о *Видову дне*.

видовита трава

Некаква трава која се суха сипа, а сирова зацјеђује у очи, једни је зову
видовчевица, а једни *видичак*.

вијола

Пољепша је ружа од вијоле –

вилино сито

Некаква трава, која кад се носи уза се, не могу човјеку наудити непријатељи,
особито лагањем и опадањем.

виловњача

Велика печурка за какове се говори да расту на *вилину колу*.

вина лоза

Вина лоза озобана –
Од родине вине лозе –

винобер

Баба старца звала у врбопуц, а он јој се одазвао уз винобер.

вихоље

Трава која има црвен цвијет.

вишањ

Вишњева има у Сријему гдјешто по међама око винограда.

волујарка

Накакво крупно бијело и црно грожђе.

вратолом

У пјесми:

Кад набрала костолома,
Костолома, вратолома –

врба

То је на врби свирала;
Кад врба грожђем роди.

врбица

Врбове гранчице које свештеник на Цвијети ујутру послѣје миросања раздаје.

врбов

Поуздати се у кога као у врбов клин.

вријесак

Трава која по врх Велебита мирише, а по Лици не и зове се *вриштина*

вртача

Уродиле боровнице,
Према Прачи у вртачи –

гавез

Жиле од црнога гавеза кухане у млијеку привија народ кад хоће да што срасте, и говори се да ова трава такову силу има да би два прста кад би се четрдесет дана овако њоме завијала, прирасла једна за други.

гарофан

Не лети ми уз прозора,
Не ломи ми гарофане –

гладишика

Некаква трава по пољу која има црвен цвијет, а жиле јој, као што се говори, могу уставити плуг од осам волова.

глођва

Бресква која се не може расцијепити, да отпадне од коштице, глоца.

гонце

Ружа која се још није расцветала, него тек напупила.

горска ружа

Бијел планински цвијет, који се зове и *докољена* и *Турчин цвијет*.

грабље

Највиша Ловћен планина,
У њој су трње и грабље –

граховина (граховица)

Око мора никад ништа нејма,
После једна трава граховина –

грашак (грах)

Дај ми мало грашца; (у Сријему) некакво грожђе: црни грашак.

греш

Грожђе које уцвати доцније од осталог грожђа и зато готово нигда не може сазрети, а што би тобоже и сазрело, свагда је ситније од осталог грожђа: зелено грожђе као *греш*.

грожђе (гројзе)

Сухо (морско) грожђе (крупно, ситно); опремио га у суво грожђе.

гусомача

Некаква трава која расте по барама и једе се уз гладне године.

давиново зрно

Дафиново зрно (у Ц.г. и онуда по приморју), орашчић. Овијем се у онијем земљама лијече од различитих болести.

дивљака

Јабука, крушка, дивљакиња.

дивљакиња

За јабуку дивљакињу –

дињка

Некакво црвено грожђе.

домак

На љубицу, мајко,
У свој *домак*, мајко – (кад се челе зову у кошницу).

драгомиље

Некакво цвијеће:
А ружице, милијем заовам,
А вијоле, милим јетрвама,
Драгомиља ко ми буде суђен –

драча

Свако трње:
С десна плоча, а с лијева *драча* –;
(у Ц. г.) у трња оно што бодје:
Из *драче* се ружа рађа –

дријенак

Некаква трава за коју кажу да је од очију добра.

дуд

Сиђи с дуда луче моловано –

дудара

Гдје су дудови посађени –

ђелсамин

Некаква цвијет.

Ђурђев дан

На Ђурђев дан у јутру, прије сунца, почињу се први пут купати. Мушкарци се онајвише купају у потоку, а жене и дјевојке донесу увече кући *омаје* (да се од њих свако зло и неваљалштина отресе и отпадне као омаја од кола), и метну у њу свакојака биља, а особито селена, те преноћи, па се у јутру њом купају у градини код селена и код осталог цвијећа. Прије Ђурђевог дана не ваља селена брати нити мирисати, а на Ђурђев дан свако узме по један стручак те омирише и задјене за појас или (дјевојке и младе) за ђердан. Гдјекоји се на Ђурђев дан љуљају на дријену, да би били здрави као дрен.

жука

Онамо се (у приморју) од жуке преде и пређа: она се најпре метне у море те се кисели неколике недјеље дана, по том се метне те преноћи у слаткој води, да се *ослачи* по том умачући у слатку воду, трља се о камен, те се оно што је као дрво изломи и поиспада, и остане само влакно, као у лана, брнистра, жуква.

жутилица

Трава (налик на зановијет) жутога цвијета, којом жене жуте плетиво и вуницу, жутиловка.

жутица

Жутица наранча:

Да јој роди жутица наранча –

У авлији жутица наранча –

жутокора

Дрво које рађа гроздиће, којијех су зрна као шеница, црвена и кисела. У Кривошијама се се дрветом које се овако зове боји као рујевином.

жућаница

Дивља салата, која се зове још и *змијина трава*.

заварчити

Н.п. (травама и бајањем), некаку болештину да не иде у напредак, него да удари унатраг.

закићевка

Рана црвена трешња.

затравити

Кога, т.ј. опчинити га, давши му некаку траву да попије.

здравињак

Некаква трава која расте по пољу.

зелена када

Два цвијета у бостану расла,
Плави зумбул и зелена када –

зеленика

Т.ј. јабука:
О јабуко, зеленико,
Што с' толики род родила;

зече ухо

Некаква трава.

зимњача

Јабука.

зимолист

Некакав цвијет.

златица

Трава којој је лист с наличја жут као злато и рутав, а озго зелен и гладак.
Кажу је добра од живине.

змијиња трава

Многе се траве тако зову, жућаница.

зоб (овас, зобови)

Свако друго жито које се коњма даје мјесто праве зоби или овса. Турци своје коње зобе највише јечмом (и у нас се мисли да је то за коње најбоља зоб, као што се и говори: *Јечам* трче, а ракија виче), а сељаци кукурузима. Подајте коњма *зоб*; јесу ли коњи *зоб* позобали?

зукваја

Некаква јабука слатка у које сјеме звечи кад се тресне њоме.

Иван-цвијет

Некакава трава.

Ивањ дан

А на неким мјестима (као по Сријему) беру дјевојке (уочи Ивања дне) ивањско цвијеће те вију вијенце и међу испред куће по стреси или плоту. Берући дјевојке цвијеће, пјевају различне пјесме, а особито ову:

Ивањско цвијеће Петровско,
Иван га бере те бере:
Мајци га баца у крило,
А мајка с крила на земљу –

илијњача

Јабука и крушка која доспјева о Илијну дне.

јаблан

1) Јаблан, топола, јагњед, јасика, све је налик једно на друго, али се опет једно од другог разликује које мање, које више: на јаблану гране расту уз дебло у висину и овога дрвета ја у Србији нијесам видио прије док нијесам дошао у Београд; топола и јагњед може бити да је једно; јасике дебеле као што су тополе и јагњеде ја никада нијесам видио, премда их у Тршићкој планини има сила божија;

2) некакав цвијет:

Планине се наките *јабланом* –

јабуко (јабука)

Што ј' јабуко крвав у њедрима? –

јабуков

Јабукова воде, т. ј. јабуковача:
Опила се и одрла стрина,
Да је одшта не бих ни жалио,
Већ од поке воде јабукове –

јаворина

Стар је војно трула јаворина –

јаворов

У пјесмама се пјева да су *гусле јаворове*.

јаглика (јагорчевина)

У загонеци кукрица.

јагода

У Дубровнику се каже јагода поземљуша.

јадиковина

– Гусле јаворове
И гудало од јадиковине –

јасенак (јасен)

У Сријему кажу да уочи Спасова дне ноћу откуну виле врх јасенку; за то аласану чељад носе те оставе ону ноћ под јаснеком, метнувши код болесника колач хљеба и једну чашу воде и другу вина (као вечеру вили) па сјутрадан у јутру копају под јаснеком и шта наћу (н.п. црва или бубицу каку), оно даду болеснику, те изије, или у води попије (као лијек који му је вила оставила). – Приповједа се да у јасенку цвијета ноћу нестане кад с у вече узбере и остави гдје.

јелика (јела)

Расла танка јелика
На два брда велика;
То не била јелика,
Већ девојка велика –

јечмача

Крушка (што доспјева кад и јечам).

калац

Пустио кања на калац; пустио гузицу на калац.

каћун

Цвијет који у земљи има *каћунице*, које дјеца копају и једу; ођео се ко каћун.

клобучић

Некаква трава.

клокочица

Грах ситан мрки.

ковиље

Лепа Пава у ковиљу спава,
Њој се Раде кроз ковиље краде –

кокотац

Некаква трава.

кокотиња

Некаква трава.

конопљика

Танка као конопљика –

коприва (жара)

Неће гром у коприве –
Трње боде, а коприве жаре –

костолом

Кад набрала костолома,
Костолома, вратолома –

кошћела

Некакво дрво и род.

краставац

Продаје бостанцији краставце –

кратошија

Некакво црно грожђе.

кудјеља (конопље)

Ђе се свекри котлом бију,
А свекрве ваганима,
А ђевери мотикама,
А заове куђељама –

кукољ

У сваком житу има кукоља –

кукуријек

Кукуријек с брда виче: ожените ме,
Љубичица из долине: поведите ме –

кукурјак

Некаква трава

кукута

Велика, мала.

кумрино грожђе

Некаква трава која расте по зидовима.

кун

Некакво дрво као макљен.

куновица

Куновицу гору прејездише –

куш

Некаква трава бијела или жута цвијета.

лазаркиња

Ова трава највише расте у хладу, лозица јој је танка и мекана, готово као у

броћа, а цвијет ситан и био, као у зиме око. Говори се да је ова трава љековита за рањава уста и десни.

лећа

Двије те воље, ко кадију лећу зобат’.

лијер

Богородичино цвијеће, љиљан.
Отирала лијером цвијећем –

линцура

Некаква трава што се једе од трбуха.

локвањ

Бијели, жути:
Два локвања око пања (у загонеци, т.ј. Уши око главе).

лубенични

Н.п. кора: Подметнути коме лубеничну кору под ногу, т.ј. преварити га.

лужањ

Као дивљи лук.

лук

Бијели, црни.

луче

Сиђи с дуда луче моловано –

љаљак

Некаква трава која је округла у земљи.

љескова

Љескова је маст чудотворна.

љиљан

Богородичино цвијеће:
Љиљан горо љиљанова!
Дер подигни љиљан листак –

љубидраг (драгољуб)

Око града, цв’јећа љубидрага –

љубица (љубичица):

- 2) Љубица је сама рекла
Да је први цв’јет од лета –
По киту љубице,
По другу љубице
- 3) Трава маца (у Боци), којом се кошнице мажу, *melissa officinalis*, матичњак:
На љубицу, мајко!
У свој домак, мајко! (говори се роју)

љуљ

У шеници некакав изрод налик на штур јечам, којег кад човјек више изије, кажу да се опије тако да се за три дана једва отријезни.

љутак

Љути шипак.

мавез

Плави памук.

магиња

У ђевојке црне очи како магиња.

мак

Тјера мак на конац (кад ко што хоће до најмањег да истјера на крај).

макљен (маклен)

Некакво дрво налик на кун.

маслачак

Попино гувно, од грознице трава.

маца

Трава што се њом мажу кошнице кад се рој стреса, матичњак.

мачурана

Јетрвама, дробне мачуране,
Васу своме стручак милодуа –

медун

Шипак још слађи од сладуна

меко жито

Ситно жито.

мекокорка

Бијела бундева (у које је кора мека).

мекуша

Јабука промрзла или гњила крушка.

мела

На којој се лијесци нађе мала, под оном лијеском има гуја с драгим каменом на глави, или још Бог зна какво друго благо поред ње (тако приповиједају: зашто се мела ријетко налази на лијесци).

меновати

Ја њој дадо струк румене руже,
Он мене струк бела босиљка,
Те се, бабо, меновасмо цвећем –

меслиђен

Ситан босиок.

мигавац

Округла шљива која се у нахији Рудничкој зове пискор, а у Јадру *џанарика*, муцавац.

милодух (селен)

Милодуха, да се милујемо –
Не могу ти пута наћи, ни двору доћи,

Од висине вите јеле, од задуа милодуа –

морач

Ја сам у Србији морач чуо само у срамотнијим пословицама и приповијеткама, али у Паштровићима и у Црној гори расте и куха се с месом и сланином.

морска репа

Морска репа расте у висину врло висока, а у земљи има као кромпире, који се једу некувани и врло су водени.

мортубака

Некаква тиква, бундева, тиква мортубака.

мразовник

Трава која цвати у јесен (пред мразовима) по ливадама; цвијет је као у лала или љиљана, плаветникаст и црвенкаст, а коријен као главица лука, црном кором обрастао, а изнутра као пријесан кестен; гдјекоји овај коријен, сух и утучен пију у црном вину од срдоболе.

мурава

Некаква трава у мору.

мурвац

Дивљи дуд.

налијен

Некаква отровна трава.

наранча (неранча)

Цвјетак паде од наранче –
И наранчу с листовима;
У Барањи – врло мала жута бундевица.

наранца (наранча)

У авлији жутица наранца –

наранцица, dim. наранца

Ђевојчице, наранцице,
Чија ли си ти? –

невен

Невен вене у градини,
Ја га немам каде брати –
И невена, да му срце вене –

невесиљ

Некаква трава од које се метле граде.

неранца

Заспала госпођа
Под жутом неранцом –

ноћурак

Некакв цвијет који се ноћу развија, као татула, али без бодље.

оброћити

Обојити у броћу.

овсик

Дивља зоб.

одољан

Да зна женска глава
Што ј'одољан трава.
Свагда би га брала,
У пас ушивала,
Уза се носила.

одољен

Некаква трава, одољан.

озимац

Лук, лан, јечам (или какав други усјев што се сије пред зиму).

озимица

Н.п. шеница

околочеп

Глигорије Лазих каже (у својој „Наравној историји“) да ова трава управо има
и да се зове *centaurea calcitrapa*:
Самдокаса и околочеп –

орашак (орашчић)

2) трава црвена цвијета од које се корјен копа и даје болесним свињама

отодеве трава

Приповједа се да је кошути у порођају била испала утроба, па пасући ову
траву, повратила јој се натраг; а жене је сад једу кад која има одвише прање.

павитина

Бијела лоза.

падалица

Н.п. маслина која сама *опадне*.

пазјак

Питомо зеље што има лишће као у блитве (у Дубровнику зове се *битвица*),
пазија.

палацка

1) Оно што израсте на рогозу као кукурушчић, 2) рл. палацке; припојаснице
палачник (у Сријему) в. плацка.

памук

Меко као памук.

папрењача

Т.ј. гљива (у Сријему), млијечница.

пасовни шипак

Који је пола кисео.

пасуљ (грах)

Прођи га се, брате, видиш да му ни име није као у осталијех: пас и уља! Окани
га се брате, тај је сву Босну истурчио (тј. истурчили се да не посте и да не једу
пасуља. Тако реку кашто у шали ономе ко једе пасуљ, а има још каква јела.)

пасуљица

Некакав ситан грах чуचाвац, рогач.

патлицан

1) модри; 2) црвени, јабучица.

пауља

Некаква травка.

пачје гњиздо

Некаква травка; *anchusa officinalis*.

пеленак

Ој пелен, пеленче! Моје горко цвеће –

першун

петрусан, 2) дивљи першун.

пискор

Округла ситна и слатка црвена шљива, цанарика, мигавац.

планика

Дрво на коме роди магиња (као велика сунница; изнутра жуто кад је зрело, а зелено бијело).

плућњак

Некаква трава.

пљуца

Некакво бијело грожђе.

попина капица

Некаква травка, *aquilegia vulgaris*.

праскоч

Некаква трава за челе добра; *scabiosa trasilvanica*.

пребранац

У Србији по селима кажу (као у шали) *оцин гра* (јер га највише једу калуђери), а по варошима *саганлија*.

прилип

2) (у Мостару) некака трава (која се у Дубровнику зове *дријенак*).

прорашљика

Оне клице што прорасту у репе и роткве.

проуља

Некаква трава, може бити да је дивља проха, проха 2.

процепак

Трава плаветног цвијета (налик на зумбул).

прудика

Шибљика која из пруда изникне.

пшеница (шеница)

Расте ли ти у пољу *пшеница* –

рај-босиље

Може бити само у пјесми мјесто *рано босиље*:

Ма се снаа обзираше
На бабове бјеле дворе,
На братино пеливоје,
На мајчино сјетовање,
На сестрино *рај-босиље* –

рањ

Некакво дрво као цер или граница.

расковник

Некаква (може бити измишљена) трава, за коју се мислило да се од ње (кад се њоме дохвати) свака брава и сваки други заклоп отвори сам од себе. Ову траву желе особито они који траже у земљи новаца, јер кажу да су они, особито гдје их је много, тако затворени да се без ње не могу отворити и извадити. Приповједа се у Земуну да је ондашњи један трговац, желећи такову траву наћи, некакву бабу метнуо у букагије, па је пустио ноћу да иде по ливади: па као гдје би се букагије саме од себе отвориле, ондје мора бити расковник.

рашак

Расте по барама округао је од прилике као орах, и има кору са тврдијем бодљикама; може се јести, а особито га свиње радо једу. Рашак се куха, а највише пече, кад хоће да се једе, и за то се рече за добро испечену н.п. проху, погачу, бундеву итд.: печено као рашак. 2) У Босни кромпир.

раштан

Купус који се не завија у главицу, него расте у висину, па му се лишће креше и куха, и када се један пут посади, траје по неколике године, раштика.

рогач

1) врло ситан бијели грах чучавац, којег су зрна на сриједи мало црна (може бити да је ово онај грах што се у Сријему зове *пасуљица*).

2) (у Боци) понајвише рl. рогачи, рошчић.

рогачић

Грах рогачић, т.ј. грах (пасуљ) зелен у махунама, боранија.

росуља

Некаква трава танка и дугачка као свила.

рудача

Трава ситна по утринама.

саганлија

Пребранац.

садница

Н.п. шљива која је *сађена* (а није ондје сама никла).

сађеница

Н.п. шљива, присад.

сарацика

Некаква травка којом се сараца лечи.

сијанац

Црни лук који се сије па послије расађује.

скробут

Бијела лоза, павитина, скромут.

сладун

1) у Дубр. сладак шипак.

смиљ

Смиљ Смиљана покрај воде брала –

смиљев

Дјевојко, кито *смиљева* –

Ајдемо там доле

У *смиљево* поље –

смрдљика

Дрво за које се приповједа да је уље на њему расло док није некакав цар некад објесио о њему права човјека, шмрљика.

смеркиња

И *смеркиње* вријеме продаје.

срчика

1) medula stambuci, 2) срчика јабука.

стабар (стабло; стабљика)

Какове су ноге у ђевојке,

је л оваки *стабар* у лемуна –

стидак

Ова трава има бијел цвијет у сриједи мало црвен; Србљи приповједају да је ово црвено од прије веће било, па сад сваки дан бива мање: јер већ нестаје стида међу људима.

стокожа

Некакво дрво arboris genus.

стрвно жито

Тако се зове зоб и пир (каришик); а шеница, кукуруз, раж, јечам и просо зове се *ситно* или *меко жито*.

стурац

Кукуруз у комини (а кад се ољушто, онда је клас).

сувица

Грожђе које се кува у морској води, па се осуши послије.

сушеница

Смоква која се суши.

такиша (гдјешто и *такуша*).

Такише су мале (мало веће од ораха) и округле; док не угњиле опоре су за јело, а гњиле су врло слатке, особито су добре за сушење и за туршију; а и пекмез је од њих врло добар.

тедена

У припјеву:

О јабуко, *тедена*, зеленико редена –

тешњак

Дрво од кога се лучка теше.

тиква

Тикава има од много руку: а) тиква *водена*, која је у дну широка, по том горе сужена, па опет мало у дугуљ раширена; одоздо је затубаста да може управо стајати на земљи; пошто се осуши, пробуши се одозго и извади се из ње сјеме и сало, па се онда у њој носи вода, свезавши је узицом ондје гдје је сужена. Овијех тикава има врло великијех, да може пет, шест и више ока воде у једну да стане; али је једна врста од њих тако мала да не може ни литру воде узети, и ово се зове барутна тиквица, јер су у Србији од прије у њој носили барут у појасу; б) *врг* или *крбањ*; в) *натега*; г) *пловна*; д) *јургета*. Тикве се највише сију око плотова или се око њих ударају розге да би им вријежа ишла у висину те тако да би им род право растао. 2) гдјекоји бундеве зову тикве. 3) дивља тикава (у Дубр.).

тиквић

Дај ми, пријо, једну тикву.

Не дам, богме, ни *тиквића* –

трава

1) *gramen*. 2) *herba*. 3) од грознице трава, в. маслчак. 4) трава од урока, в. гушавица. 5) од зуба трава. 6) од бува трава. 7) тичија трава.

тратор

Другу киту *тратора* цвијећа –

трњиница

Ој дјевојко, морска *трњинице* –

уљика

В. маслина (на чему уље роди).

уманика

Трава дугачка листа, која се даје уочи Ђурђева дне и на Ђурђев дне кравама поради млијека, вратач.

урметин (в. кукуруз)

доста вина, доста урметина,

доста има бијеле вшенице –

фуљика

Дрво од којег се чибук гради.

цвјетни

Н.п. недјеља; цвјетни понедјељак.

церовача

2) диња.

цјепача

Шљива мацаруша која се да цијепати, *grunum*.

црвењача

1) В. тургуња, 2) некаква јабука.

црнограб

Некакво дрво.

чемин

Ђено цавти *чемин* и ружица –

чењача

Некака кисела јабука.

чесан

1) В. бијели лук. 2) чесан лука, в. чесно.

четруна

Као велики лимун:
жута дуња и *четруна* –

чучавац

Грах који се не притиче; лежак.

чучаг

Некака трава.

шаша

Брала би *шашу*, љубила би Јашу –

шебој

1) жути, 2) црвени.

шемишљика

Некаква трава.

шемишљиков

Па ћу ватат листак шемишљиков
По листу ћу писати јазију –

шепурика

Бокор од дивље руже.

шибан

У пјесмама некаква трава:
с ону банду Шибеника
шибан трава до кољена –

шљива

Шљива има од много руку: *маџаруше* или *пожешкиње*, којијех има највише; *ране шљиве* које нијесу плаветне него зелене или жућкасте и крупније су од пожешкиња; *тургуње* које такођер доспијевају прије пожешкиња, ни оне нијесу врло плаветне као пожешкиње, него црвене и не могу се цијепати; *трноваче* које су округле.

шуљ

У Барањи као шишарице које расту у води па се печене или кухане једу (рашак ?).

Напомена

Књига „Гора љиљанова (биљни свет у традиционалној култури Срба)” је тематски зборник и састоји се од петнаест радова еминентних стручњака различитих усмерења (фолклориста, истраживача књижевности, језикословаца, историчара, биолога) из Србије (један је из иностранства), на српском и, паралелно, енглеском, руском и немачком језику. Неки од њих, због тешкоћа око адекватног превода песничких текстова, преведени су у скраћеном облику, а три рада (Соње Петровић, Недељка Радосављевића и Биљане Сикимић), по жељи њихових аутора, доносе се на енглеском језику само као кратки сводови. Две антологије фолклорних текстова о биљкама штампане су у овој књизи такође само на српском језику, пошто их је практично и немогуће превести, тако да сачувају све богатство различитих језичких, стилских и културолошких конотација. Антологије фолклорних текстова о биљкама оформиле су Снежана Самарџија и Зоја Карановић и Јасмина Дражић. Ова књига иницијално је била замишљена као приручник 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. Као трећа у низу она је требало, као и прве две, да носи наслов „Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике” са назнаком да је III у низу, и тако на њу и треба гледати. Будући, међутим, да сам у процесу организовања Школе изненада пензионисана, те пројекат није могао бити завршен, као ни књига која је тада била у зачетку, одлучила сам да је, сада завршену, али под другим насловом, понудим Удружењу фолклориста Србије и Универзитетској библиотеци која помаже његов рад, што је са њихове стране прихваћено, на чему им у име аутора и у своје име свесрдно захваљујем, мада они нису у могућности да снесу трошкове публикавања папирне верзије Књиге. Овом приликом зато треба рећи да је Књига у папирном облику публикована захваљујући подршци њених аутора. Будући да ниједна државна институција, нити издавачка кућа нису биле заинтересоване да финансирају овај пројекат, Ана Вукмановић, Јасмина Дражић, Зоја Карановић, Данијела Поповић Николић, Снежана Самарџија, Биљана Симикић и Мирјана Стефановић то су омогућиле својим новчаним прилозима, здружене у радовању древном искуству окупљања ради заједничког добра. А придружила нам се и Борислава Ераковић својим драгоценим преводилачким сугестијама.

Зоја Карановић