

ISBN 978-86-7587-096-8

Ђорђина Трубарац Матић

У ЈЕЛЕНОВОМ КОЛУ
МОТИВ ЈЕЛЕНА У СРПСКОЈ ОБРЕДНОЈ ЛИРИЦИ

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

SPECIAL EDITIONS

Volume 92

Đorđina Trubarac Matić

IN THE ROUND DANCE OF THE DEER

THE MOTIF OF THE DEER IN TRADITIONAL SERBIAN RITUAL
SONGS

Editor

Dragana Radojičić

BELGRADE 2019

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 92

Ђорђина Трубарац Матић

У ЈЕЛЕНОВОМ КОЛУ

МОТИВ ЈЕЛЕНА У СРПСКОЈ ОБРЕДНОЈ ЛИРИЦИ

Уредник

Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2019.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 34/IV, Београд, тел. 011 26 36 804
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

За издавача:
Драгана Радојичић

Рецензенти:
др Ивица Тодоровић
др Милина Ивановић Баришић
др Соња Петровић
др Смиљана Ђорђевић Белић

Секретар редакције:
Марија Ђокић

Лектор српског текста:
Владимир Јовић

Лектор енглеског текста:
Робин Фокс

Корице и техничка припрема:
Реља Мирковић

Штампа:
Чигоја Штампа

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Тројици великана које нисам стигла да упознам, а без којих ове књиге не би било.

Проти Драгутину М. Ђорђевићу, који је својим свештеничким оком и истанчаним осећајем да уочи сваки детаљ обредног догађања дао непроцењив етнографски допринос проучавању народне религиозности, али и свих осталих аспеката народног живота. Смирено, стрпљиво, „ситно калуђерски“, он је описивао живот народа којег је волео – управо зато га је и разумео. Ухватио је последњи тренутак да неке ствари отргне од заборавља.

Веселину Чајкановићу, који је извршио огроман утицај на мене током првих година мог професионалног обликовања, а и даље, јер он остаје Саговорник, онај вечити и непресушни – чак и онда када се с њим не слажем. За собом је оставио дело које, иако производ његовог времена, остаје ослонац и путоказ за сваки даљи рад. Данас оно не би имало актуелност коју има да у њему он није досегао коначне одговоре у многим темама које је отворио.

Драгославу Срејовићу, који је с непуних седам страница свог рада посвећеног јелену у српском фолклору био и остао мој најпоузданији савезник током истраживања ове теме. Кад бих застала, вратила бих се поновном ишчитавању његових мисли и помоћ би ускоро стигла.

Садржај

| | |
|--|-----|
| ИЗРАЗИ ЗАХВАЛНОСТИ..... | 13 |
| УВОДНА РЕЧ..... | 15 |
| О ТЕМИ..... | 19 |
| ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР..... | 35 |
| 1. Појам семиосфере..... | 40 |
| 2. Семиотизација..... | 41 |
| 3. Мотив, представа, симбол..... | 43 |
| 4. Обредна лирика као феномен <i>de la longue durée</i> | 51 |
| 5. Циклично и линеарно време..... | 57 |
| ГОДИШЊИ НАРОДНИ ОБРЕДНИ КАЛЕНДАР КАО ТЕКСТ..... | 61 |
| КОЛЕДАРСКЕ ПОВОРКЕ..... | 69 |
| ЈЕЛЕН И КОШУТА У КОЛЕДАРСКИМ ПЕСМАМА..... | 89 |
| 1. Свети Петар на јелену златорогу..... | 89 |
| 1.1. Златороги јелен..... | 91 |
| 1.1.1. Јелен златокрилац..... | 99 |
| 1.1.2. Аждаја која гута јелена и змајевити јунак..... | 107 |
| 1.1.3. Исто то само мало другачије: ламија која гута огњено дете..... | 109 |
| 1.1.4. Вук као гутач..... | 116 |
| 2. Јелени – волови..... | 126 |
| а) Све тејаци, коледо, јеленасти, коледо!..... | 127 |
| б) Космички орач..... | 129 |
| 3. У двору вам, коледо, јелен игра, коледо..... | 142 |
| 4. У срећу му чудно звере, чудно звере, биљобере!..... | 155 |
| 5. Јелен преплива мутну Мораву..... | 180 |
| 5.1. Јелен као превозник преко воде..... | 184 |
| 5.2. Космичка везиља / хитропреља..... | 193 |
| 5.3. Космички кујунција..... | 203 |
| 5.4. Примордијални јелен..... | 211 |
| ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА..... | 215 |
| IN THE ROUND DANCE OF THE DEER..... | 229 |
| ИЗВОРИ И ГРАЂА..... | 233 |
| ЛИТЕРАТУРА..... | 241 |

ИЗРАЗИ ЗАХВАЛНОСТИ

Ова књига је настала као резултат рада на пројекту на коме сам ангажована од 2013. године у Етнографском институту САНУ – *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног портала „Појмовник српске културе“* (бр. 47016), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије и којим руководи проф. др Драгана Радојичић. Овом приликом се захваљујем како руководиоцу пројекта на усрдној помоћи, корисним саветима и разумевању током рада на књизи тако и Министарству које је стало иза ње финансијски и тиме омогућило да она угледа светлост дана.

Велику захвалност дугујем и колегама из Етнографског института који су подржали издавање књиге, а међу њима посебно колегама и пријатељима др Ивици Тодоровићу и др Милини Ивановић Баришић – правим ходајућим етнологским енциклопедијама – који су је критички ишчитавали и тако помогли да она буде унапређена. Поред њих, велику захвалност дугујем и драгим колегиницама др Соњи Петровић и др Смиљани Ђорђевић Белић које су уз њих биле рецензенти ове књиге. Велика ми је част да су се баш њих четворо прихватили тог посла.

Рад на књизи су ми знатно олакшале и колегинице Биљана Миленковић Вуковић, др Лада Стевановић и др Мирослава Лукић Крстановић, које су помогле да лакше дођем до потребне литературе и грађе.

Захвалност такође дугујем колеги др Зорану Симићу, који ми је помогао око недоумица у вези са дијалектолошким питањима која без њега не бих знала сама да разрешим, као и колегиници др Соњи Жакули, која ми је расветлила недоумице у вези с анатомијом јелена – што је било важно за одређивање поузданости информација добијених од казивача.

Драгом пријатељу Рељи Мирковићу захваљујем на техничкој припреми књиге и корица.

Конечно, као и увек, огромну захвалност дугујем свом супругу Душану Магићу, без чије подршке и помоћи ова књига тешко да би икада могла да буде написана.

Ауторка

УВОДНА РЕЧ

Идеја да напишем књигу о јеленима у српској обредној лирици родила се током рада на докторској дисертацији у којој сам обрађивала тему из компаративне књижевности (српске и галицијско-португалске), за коју је било кључно проићи у митолошко-религијску представу на којој је почивало појављивање мотива јелена. Та дисертација би свакако била знатно брже написана да је таква књига већ постојала. Пошто није, сама сам уронила у грађу не бих ли дошла до довољно информативног увида у оно што ме је занимало. Тако је прикупљен позамашан материјал чији је већи део, како због обима тако и због природе саме теме, морао да остане неискоришћен, а за који сам сматрала да би било добро посветити му се накнадно и обрадити га – задатак који ће овом књигом тек делимично бити остварен.

Веома брзо након започетог рада на прикупљању грађе наметнула су се два доминантна утиска, од којих је први био да се мотив јелена јавља у готово свим обредним и обичајним циклусима српске лирике (како оних календарског типа тако и оних везаних за обреде прелаза, или одређене послове¹) – што је јасно указивало на његов значај. Други утисак је био да је ово остало недовољно примећено у стручним круговима – у приватним разговорима ми се у више наврата десило да су ми старије колеге (иначе изузетни познаваоци српског фолклора и народне поезије) изнеле мишљење да јелен није животиња која је имала посебно велики значај у религијским представама српског

1 Ради се о тзв. *посленичкој лирици*, тј. песмама које се певају за време обављања различитих послова (копања, сетве, жетве, прела итд.). У већини случајева то су текстови помоћу којих вербалном магијом треба створити услове за постизање жељеног резултата у послу.

народа. На такво виђење ствари је указивао и број научних радова на ову тему, који је био несразмерно мали у односу на значај који се све јасније назирао увидом у прикупљену грађу, а која је непрестано расла. С њом су се отварала и многобројна питања у вези са све већим бројем сложених мотива (нпр. јелен златних рогова; јелен златокрилац; јелен који рогом мути воду, а очима бистри итд.) и различитих сижејних матрица у којима се јелени и кошуте јављају у српској усменој књижевности. Паралелно с њом, умножавала се и стручна литература која је обрађивала симболику јелена и кошута у фолклору, веровањима и митолошко-религијским традицијама великог броја евроазијских народа – у њој сам трагала за паралелама и објашњењима, којих је било много и по разним основама, али управо обимност информација се испоставила као највећа препрека успешног заокруживања теме. Било је јасно да једна тако сложена тема, с веома разнородном фолклорном и археолошком, путописном и осталом грађом, захтева другачију форму – писање обимне и комплексне монографије, чија израда захтева дуготрајну посвећеност. Нажалост, у условима убрзане продукције научних радова, која је данас наметнута научним радницима, остварење таквог подухвата мени још увек није могуће. Ова књига настаје као вид компромиса насталог у жељи да направим први корак ка испуњењу тог задатка. У форми у којој је пред читаоцем, она представља увод у једну обимнију студију за коју се надам да ће тек бити написана.

Прикупљена грађа (чији ће тек део овде бити анализиран) показује да је мотив јелена у српској народној поезији, сем у десетерачкој епици и бугарштицама, могуће наћи у коледарским, краљичким, лазаричким, славским песмама, затим песмама на ранилу током Часног поста, као и у свадбеним, посленичким и у извесном броју митолошких песама и басама. Јасно је да адекватна обрада тако шаролике грађе, ако је анализирамо унутар комуникационог контекста, захтева отварање изузетно великог броја тема, што подухват чини посебно захтевним. Зато ће овде окосницу чинити првенствено

коледарске песме с мотивом јелена и кошуте, јер је у овом циклусу нађен знатан број различитих песама с тим мотивима, а и божићни обичајни комплекс је вишеструко разрађенији и сложенији од осталих који се везују за календарске обичаје (бар у форми у којој су се о њему сачували етнографски подаци), те из тога можемо да закључимо да је та тачка српског народног годишњег календара једна од највише семиотизованих. Самим тим, мислим да коледарска грађа може бити посебно илустративна с аспекта почетног утврђивања значаја који је јелен имао у митско-религијским идејама српског народа.

Иако су српске маскиране обредне поворке, какве су коледари, тек једна од варијанти балканских дромена,² те је њихове елементе, па и обредне текстове који чине њихов саставни део, било добро анализирати и у ширем балканском контексту њима блиских фолклорних феномена,³ овде ћу се, из већ наведених разлога, ограничити на знатно скромније омеђен задатак, задржавши се првенствено на српском материјалу.

Функционална изосемичност извесног броја песама у којима се јављају мотиви јелена и кошуте (коледарских, лазаричких, краљичких, славских, посленичких) – наиме, често се ради о варијантама, условно речено, истих песама певаних у различитим контекстима – навела ме је да такве песме (тј. варијанте истих песама певане у ванколедарском контексту) уврстим у анализирани корпус. Напомињем да се ради о условно варијантним текстовима, јер комуникацијски контекст унутар којег се обредни текст пева или говори ипак јесте један од његових вантекстуалних маркера, којим се он издваја од

2 Драгослав Антонијевић, који се феноменом дромена бавио у више радова, овако дефинише појам: „Под појмом *дромена* наука подразумева примитивне, неразвијене облике мимодрама, магијско-верске призоре чији је циљ у већини случајева да одобровоље духове или неко божанство или да издејствују спречавање неког зла (...). Конкретно, некада нешто репродукују мимодраматски да би подсетили на то, други пут нешто, неки чин, чије присуство прижељкују, верујући да ће изазвати, дочарати *помену*ту присутност хомеопатским магијским поступком. (...) у оба случаја магијска или магијско-верска дромена садрже извесну видљиву или латентну ноту светог чина.“ (Антонијевић 1997: 11).

3 Један од примера оваквих студија је и Антонијевић 1997.

осталих варијаната сижејно-мотивски истог текста. Исто важи и за музичке аспекте песме – песма је синкретичка целина њеног контекстуалног, вербалног и музичког плана. Ја ћу се овде бавити искључиво вербалним и контекстуалним планом. На вербалном плану, показатељ разлике некада може бити експлицитно исказан – рецимо, главни бинарни маркер опозиционог односа може бити припев, на основу кога је некад једино могуће утврдити ком обреду песма припада: у коледарским се у њему налази реч *коledo*, у лазаричким је то *Лазаре* или *Ладo*, *Ладo*, а код краљичких обично, *Љeљo*, *Лељo*, или *Ладo*. Значи овакву врсту текстова ћемо анализирати као „варијанте“ једне песме. У корпус ће такође ући песме и предања у којима се јављају мотиви идентични или блиски с онима из коледарских песама које ће бити предмет анализе.

О ТЕМИ

Првенствени циљ с којим настаје ова студија је да се укаже на значај који је јелен имао у митско-религијским представама Срба, а који не само да није био мали, већ, како ћемо видети, позиционира јелена међу најчешће помињане животиње у српској обредној лирици и то унутар разрађених, сложених и вишеслојних митемских структура. Њихово ишчитавање ће овде бити тек започето, јер циљ који пред себе стављамо није да што дубље уђемо у те текстове, потпуно разјаснимо разноврстне мотиве који се у њима налазе, нити да пружимо коначне одговоре у вези с њиховим пореклом и путевима генезе – он је знатно скромнији: показати на основу текстова српских обредних песама да су степен семиотизације ове животиње који се из њих ишчитава и семиотичко поље за које се јелен везује такви да можемо говорити о митолошко-религијској представи централне категорије. У стручним круговима ово дуго није било довољно примећено. То би можда могло да се објасни тиме што оци научног приступа у проучавању народног живота, традиције и веровања, попут Веселина Чајкановића и Тихомира Ђорђевића, нису за собом оставили писаног трага о томе да су приметили посебан значај јелена и кошуте у митско-религијским представама српског народа, а да су се истраживачи који су долазили иза њих већином ослањали на њихове увиде.

У свом изузетно обимном опусу, Веселин Чајкановић се не бави представом о јелену (као ни о кошуту, срни или срдњаћу), иако је посветио доста страница веровањима у вези са другим животињама које ни изблиза нису толико често помињане у обредним и митолошким песмама (рецимо медведу, мишу итд.), а тумачења овог мотива није се дотицао чак ни периферно, на рубу других тема о којима је писао. У пар наврата он упућује на песме

у којима се као један од кључних мотива јавља јелен, али се готово никада не осврће на сам мотив јелена, већ пажњу фокусира на друге елементе песме. Рецимо, у два наврата он говори о песми *Не отимљи, већ ме мами* (Вук I, 505) у којој је јелен један од кључних мотива са недвосмисленом митолошком позадином, али он се на њему не задржава, већ га сасвим успутно помиње говорећи о вилама хамадријадама (Чајкановић 1994, V: 234) и веровањима у вези са бором (Исто IV: 34).

Код Тихомира Ђорђевића, који је систематизовао обимну грађу из сфере народних веровања о разним елементима природе (Ђорђевић Т. 1958), а која и дан-данас представљају апсолутно незаобилазно полазиште за проучавање народних представа о животињама, јелена такође нема.

Додуше, Сима Тројановић ће се, говорећи о амајлијама прављеним од рогова, дотаћи теме јелена и употребе праха од јеленских рогова у медицинске сврхе (против губа). По њему, рог јелена требало би да уплаши демона болести или уроке (Тројановић 1935: 203–204, 211–213). Тројановић такође примећује да је роговима инсекта јеленка (*lucanus cervis*) приписивана апотропајска моћ (мајке су их пришивале деци на капе или одећу) (Исто: 214) – свакако карактеристика изведена из иконичне сличности с роговима јелена. Коначно, Тројановић је прикупио прве податке о банатској *клоцалици*, описавши је као дрвену маску у облику коњске главе којој се на чело придену две гране, тако да личи на јелена и довео је у везу са дубровачком *турицом* (Тројановић 1924: 696–697). Тројановић ће бележењем грађе дати велики допринос, али неће се дубље упуштати у тему.

Превиђање значаја јелена и кошуте у народним митолошко-религијским представама наставило се током целе прве половине 20. века, а Драгослав Срејовић (Срејовић 1955) први непосредно скреће пажњу на етнографске податке (предања о обредном жртвовању јелена на Петровој гори у Јабланичком срезу и употребу *клоцалице/шербуља*, тј. маске која представља јелена,⁴ током Бадње вечери у Банату) – који га

4 Мирјана Илић ће касније проблематизовати ову тврдњу, инсистирајући на томе да маска о којој говори Срејовић, у Банату позната под називима *клоцалица/шербуљ/јелен/турка*, може да представља и друге рогате животиње, па и коња (Илић 1964: 67, нап. 63). Ипак, никако не може бити занемарљива чињеница да од наведених назива за маску, сем имена *клоцалица* (које упућује на звук који се ствара ударањем њене доње вилице о горњу) имамо

наводи на закључак да они на простору Србије „представљају последње остатке ритуала у вези с јеленом, који је некада био божанска животиња која доноси смрт, али и нови живот, и чији је култ заузимао врло завидно место у религији становника Европе“ (Исто: 235). У чињеници да особа маскирана клоцалицом иде током Бадње вечери од куће до куће и прима јаја и воће он препознаје „теоксенију у правом смислу те речи“ (Исто: 234), чија централна фигура је „врховно божанство мртвих“ (Исто: 235), које је уједно и психопомпос. Што се тиче предања о жртвовању јелена на Петровој гори, он га тумачи као аграрни ритуал (који је у тесној вези с истим хтонским божанством), а који је по својој функцији близак атинским буфонијама, јер су оба ритуала имала за циљ да обезбеде плодност у наступајућој години (Исто: 235). У етнографским подацима које наводи, Срејовић, као археолог, лако препознаје елементе присутне у археолошким споменицима који датирају од преисторије наомамо, а преко којих је могуће „пратити кроз столећа на територији готово читаве Европе стално обожавање јелена као свете животиње, односно једног божанства чији је јелен атрибут и света животиња“ (Исто: 232).⁵ Полазећи од цртежа маскирања човека у јелена из палеолитског доба (западна Европа), преко Винче и Вучедола до Штретвега (данашња Аустрија, гвоздено доба) и каснијих трачких, грчких, келтских и других светих јелена и божанстава којима су били

три назива за дивљу рогату животињу: прва два је везују за јелена (*шербуљ* је дошло преко румунског од лат. *cervus*), а трећи за тура. Постоји неколико различитих дивљих животиња на које се може односити овај назив: *Bos primitivus* (изумрла врста крупног дивљег говеда великих рогова која је некада настањивала велика пространства Европе), *Capra caucasica cylindricornis* или источнокавказки тур (врста дивојарца) и *Capra caucasica* или западнокавказки тур (врста дивојарца). *Nomen est omen*. Да је Срејовић био у праву, тј. да је јелен прототипска животиња маске коришћене током јануарских календи, види се из многобројних података о пракси некада нашироко распрострањеној по Европи, обично називаној вулгарнолатинским именом *cervulum facere* и *cervulus*, о којој ће бити више речи касније.

5 Археологија располаже подацима о великом броју артефаката који сведоче о посебном, вероватно сакралном статусу јелена и кошуте на ширем подручју Балкана и то од преисторијског периода (в. Срејовић 1969: 145), преко старобалканских (в. Rendić-Miočević 1955: 31–35) и античких слојева до средњовековних надгробних споменика (рецимо, Wenzel 1961; 1965; Бошковић 1965–1966; Поповић 1981: 121) и периода турске владавине (рецимо, Милка Чанак-Медић 1982а: 8–9, 15; 1982б: 37, 41; сл. 17 и 18). За покушај повезивања археолошке грађе с етнографском, в. такође Јовановић 2000: 35–38.

посвећени, он долази до закључка да је јелен био култна животиња европског аутохтоног становништва и пре келтске инвазије у Подунавље, Грчку и Малу Азију (Исто: 232, 235). На територији југоисточне Европе уочава два типолошки различита божанства чији атрибут је био јелен: 1) старије, у виду женске куротрофне фигуре повезане с плодношћу, сличне грчкој Артемиди и 2) касније, за које претпоставља да су га могли донети Келти, а то је мушко божанство идентично са Цернуосом „које је преузело (...) функције старог женског божанства“ (Исто: 236) и које је повезано с идејама вегетације, смрти, али и обнове живота. Изложена Срејовићева запажања су не само од пионирског значаја за нашу тему (он је први који у елементима српског фолклора уочава рецидиве култа јелена), већ пружају оштроумни увид у сложеност и слојевитост представе јелена на простору Балкана, који ни данас, након седам деценија, није нимало изгубио на валидности. Као што ћемо видети у наставку, он ће се показати као значајан ослонац у анализи обредних песама, пошто се у њима мотив јелена јавља у тесној вези с две типолошки различите митолошке фигуре од којих је једна женска, а друга мушка.

Поменути Срејовићев рад ће подстаћи изванредан број аутора да провере и прецизније одреде поједине његове тврдње на основу новоприкупљене теренске грађе (рецимо Илић 1964: 67, нап. 63⁶), као и да размишљају у правцу повезивања Срејовићевих увида са другим показатељима значаја симболике јелена које је могуће наћи у историјским, путописним, етнографским и фолклорним изворима. Слободан Зечевић ће се надовезати на Срејовића у свом раду посвећеном љељеновом колу, где ће

6 Овде Мирјана Илић донекле исправља Срејовићеву тврдњу (засновану на обичају употребе *клоцалице/шербуља/јелена/турке/цурке* у божићним поворкама на територији Баната) да су се трагови веровања у божанство у облику јелена сачували у Банату и Србији *до данас* и да се ради о *нашем* (српском) обичају. Она инсистира на томе да се ради о обичају који је до тада (шездесете године 20. века) на територији Баната сачуван код Румуна, Срба, Цигана и Бугара, као и да маска може да представља јелена, али да то није увек обавезно случај, пошто некад има главу коња, или овна. Иначе, у раду она наводи и Вуков опис *клоцалице* (у његовом *Рјечнику* уз одреднице *колацалица* и *чороје*), коју је видео у Пожаревцу, као и *турке*, која је у друштву маски *чороја* и виле, током машкара о Месојећу ишла Дубровником у време Републике – што сведочи о томе да је некада коришћена на ширем простору. Говори и о сличности ове маске са словеначком *гамбелом/русом/кошутом*, али и сличним маскама како на територији Румуније и Молдавије, тако и Аустрије, Немачке, Галиције (о свему овоме, в. Илић 1964: 60–65).

ову игру довести у везу са представама јелена на стећцима, подсетивши на сведочење Аугера Гислена де Бузбека (Augerius Gislениus Busbequius, 1520–1592⁷), који помиње како је на јагодинском гробљу затекао велики број дрвених фигура јелена и кошута и гробове на којима је била остављена одсечена женска коса (у знак жалости). Како овај податак, тако и представе јелена на стећцима наводе Зечевића на закључак да је јелен „i u nas bio htonska životinja i božanstvo, te on kao kolovođa svedoči da se na stećcima radi o igrama iz htonskog rituala“ и одмах затим додаје да љељеново коло треба сматрати „survivalom igara htonskog rituala naših predaka“ (Zečević 1964: 707). Иако ће се донекле оградити од идеје да се иза припева у којима се јављају речи *ладо*, *љељо* и *пољељо* крију словенски теоними (даће и краћи приказ полемике која се на ту тему водила у стручним круговима његовог времена), он ће ипак сугерисати могућност да би то могла бити имена словенских божанстава. Наиме, он се ослања на рад Маријане Венцел (Marian Varabara Wenzel), у коме ова ауторка даје своје тумачење представа на којима се налазе супротстављени јахачи на коњима (протумачени као Диоскури) између којих је женска фигура (протумачена као Хелена), које она доводи у везу како са божанствима типа Кибеле, ефеске Артемиде, Хекате и Астарте, тако и са вилом из народне поезије и предања, а везу са вилом понајвише темељи на сродности једног од њених атрибута: јахања на јелену (Wenzel 1961)⁸. Зечевић донекле непажљиво

7 Аугер Гислен де Бузбек је био фламански хербалиста и дипломата у служби Хабзбурга, који је у два наврата именован на место амбасадора у Отоманском царству (1554. и 1556. год.). Искуства из тог периода ће описати у делу *Писма из Турске*. Путопис, написан у виду четири писма упућена пријатељу, преведен је с латинског на српски и објављен, в. Vuzbek 2013.

8 Венцелова овде доводи у везу представу лова на јелена урезану у стени крај улаза у Вјетерницу (пећину недалеко од села Завала, југоисточна Херцеговина) са представама јелена на стећцима, али и осталим сценама са женском фигуром између два супротстављена коњаника (и оних на којима се налази млад месец између розета, или три розете) нађених на ширем подручју Европе (цртежи, текстил, рељефна пластика, шкриње итд.). Иначе, Венцелова ће пружити свој допринос проучавању украсних мотива на стећцима (међу којима су честе сцене лова на јелена/кошуту као и јахача на јеленима), од којих је свакако најзначајнија њена монографија посвећеном овој теми (Wenzel 1965). Она ће ту дати и кратак осврт на могућу симболику, ослањајући се првенствено на шири компаративни материјал. Јелена ће тумачити као елемент опште хришћанске иконографије, у којој се он у псалмима јавља као симбол људске душе, а осврнуће се летимично и на средњовековне бестијаријуме, као и на

чита Венцелову, те му се поткрада пропуст – упућујући на њен рад, он говори о представи: „sa ženskim licem koje se na stećcima pojavljuje između dva jahača na jelenima ili konjima“ (Zečević 1964: 703). Венцелова не помиње јахаче на јеленима, већ искључиво на коњима. Полазећи од поменуте претпоставке, Зечевић предлаже разматрање могућности да су словенска имена поменуте античке тројке (Хелена и Диоскури): Лада (Хелена), с једне стране, и Љељо и Пољељо (Диоскури), с друге, а везу налази у локалном називу за јелена (љељен), у коме види паралелу са *љељо*. Ипак, за нас је у овом Зечевићевом раду од првенственог значаја његово повезивање љељеновог кола (а преко њега и представе јелена као коловође на стећцима) са претходним закључцима Срејовића. Што се полемике о речима присутним у припевима лазаричких и краљичких песама (*ладо, љељо, пољељо*) тиче, ми се у њу нећемо упуштати,⁹ јер она за нас сада ипак није од пресудног значаја.

На Срејовића, али и на податке других археолога и етнографа, ослониће се и Шпиро Кулишић у два наврата. У одредници коју је написао заједно са Николом Пантелићем (в. *јелен* у СМР), за јелена се каже да је некада „код српског народа (...) био света животиња“ (СМР: 229) и прави се осврт на теме о којима је раније говорио Срејовић: повезаност јелена с ритуалима за обезбеђивање плодности (предања из јабланичког

претхришћанске корене везе на релацији *јелен* : *вода* (отворена светилишта посвећена Дијани) и германску легенду о одвођењу Дитриха Бернског (Веронског) у Подземље, у којој се јавља мотив о натприродном јелену кога прати коњ без јахача (Wenzel 1965: 206–207). На јелена ће се осврнути и у коментарима представа са играчима кола (тражећи могуће паралеле у типовима кола који су јој били познати) (Wenzel 1965: 347–348).

9 У домаћим оквирима, реконструкцију српског паганског пантеона, у којој су своје место нашла женска „божанства“ с именима Лада, Љеља и Пољеља, дао је својевремено Сретен Петровић (*Систем српске митологије*. књ. 1. Ниш: Просвета, 1999). С друге стране, као домаћи представник супротне струје (која негира постојање икаквих словенских божанстава под тим именима) налази се Љубинко Раденковић. Он је посветио један рад овој теми (Раденковић 1999), у коме детаљно излаже аргументе оне струје коју заступа, па је ту могуће добити увид у основне аргументацијске линије. Додуше, било је и оних стручњака који су ишли неутралним путем, рецимо, руски лингвиста Трубачов (Олег Николаевич Трубачёв), који је одбацио сваку искључивост и предложио етимолошки приступ трагања за одговором на ово питање (Трубачёв 1959: 99–102).

краја о жртвовању јелена на Петровој гори и њихова веза с атинским буфонијама), с шумским божанствима (рељефи из античког периода на којима је Дијана приказана с јеленом) и, коначно, са хтонском сфером (*клоцалица* која је с остатком маскиране поворке ишла селом на Бадње вече, о Новој години и на Месојеђе). Кулишић ће се осврнути на јелене у још два наврата (Kulišić 1973: 201–205, 207; 1979: 52–53). Он ће банатско маскирање у јелена протумачити као животињског положајника у виду јелена (нашавши паралелу код сибирских Чукча). Како ову маску, тако и предања о жртвовању јелена на Петровој гори (на Зечевића, љељеново коло и стећке се не осврће) ставиће у шири словенски контекст, подсетивши – ослањајући се на Мошинског (Kazimierz Moszynski)¹⁰ – да се о јелену или туру златних рогова пева у коледарским песмама сакупљеним на територији Пољске, Бугарске, Украјине и Македоније (изгледа да му песме на српском језику с истим мотивом нису биле познате), као и да се о белом јелену пева у појединим крајевима Русије и Украјине (1973: 201; 1979: 52). Довешће их у везу са великоруским шумским демоном под именом *леший*.¹¹ За предања о жртвовању јелена на Петровој гори наћи ће паралеле забележене у северној Русији и у Транскавказији (1973: 202). Он ће окупити археолошке и етнографске податке који сведоче о значају јелена као сакралне животиње на веома широком простору, међу народима Кавказа и Сибира, северноамеричким Индијанцима, али и Келтима, Германима, старим Грцима и Римљанима. Покушаће да дође до неке врсте универзалне симболике јелена, коју он сматра лунарном, а овај закључак изводи из повезаности култа јелена са хтонском сфером. На основу овог упрошћеног шематизма он олако извлачи далекосежније закључке, рецимо када тумачи мотиве (на рељефима и др.) са сценом лава или неке

10 Ослања се на: Moszyński 1968: 735.

11 Српску паралелу би могли да представљају *лесници*, назив за коледаре који је Драгутин Ђорђевић забележио у околини Лесковца (у селу Брзи) (Ђорђевић Д. 1958: 327). То су обично била два мушкарца маскирана у животињске коже и са животињском маском и роговима на глави, који чине део бројније коледарске поворке. О елементима веровања у *лесника* (тј. шумског духа) међу Србима, писао је Слободан Зечевић (1981: 13–18).

друге животиње која напада јелена,¹² а коју тумачи у складу с Фробениусом (Leo Viktor Frobenius) као Месец (јелен) којег „svakog jutra, u vidu lava, napada i uništava sunce“ (Исто: 203). У наставку долази до закључка да исту идеју потврђују руска и српска предања о жртвовању јелена у летње време блиско летњој дугодневици (Исто), не увиђајући контрадикторност у чињеници да се управо ради о тачки годишњег календара када сунце почиње да слаби и да су месечеви циклуси у том погледу ирелевантни. Након ових Кулишићевих радова, идеја о лунарној симболици јелена неће више бити разматрана у домаћим научним круговима.

Иако су археолошки и етнографски подаци које је прикупио Кулишић изузетно корисни, ради се о шароликој грађи, ограниченог обима, која је по критеријумима простора и времена веома разуђена и коју Кулишић не подвргава методолошки јасној анализи. Наравно, понекад грађа са разуђених простора (сакупљена међу народима који немају посебних језичких и културолошких сродности) може да представља готово једини могући пут за истраживање појединих (изолованих) веровања, обичаја, митских представа, текстова итд., јер се само тако потенцијално долази до било каквих упоредних тачака (поготово ако су уочене паралеле веома изражене), на основу којих се касније евентуално може трагати за различитим врстама одговора. Ипак, у случају проучавања садржаја и значења трагова митске представе о јелену у српској народно религијској пракси, сматрам да пут којим је кренуо Кулишић не води разрешењу, већ српски материјал урања у веома замршен и сложен скуп података о сакралним јеленима из различитих делова света и са различитом предисторијом генезе, те се тиме перспектива

12 Сцена јелена у кога забија чељуст лав, или неки сличан месождер, спада у ред најстаријих митско-религијских (а можда и астролошких) представа. Комади рељефне пластике на којима се она налази пронађени су на широком евро-азијском подручју, а како је приметио Елијаде – иако су Кавказ и сарматска култура вероватно били центар из кога се она даље ширила у свим правцима – начин приказивања ове сцене вуче порекло из Месопотамије, где је пронађена најстарија рељефна пластика тог типа (Eliade 1985 [1970]: 158–159). Колико ми је познато, још увек је отворено питање њеног значења, иако су хипотезе разне.

у сагледавању јелена у српској традицији додатно замагљује. Сакрална представа о јелену је изузетно архаична и сложена, јер долази из преаграрне фазе, тј. из периода ловачко-сакупљачких заједница (што је археологија више него обимно документовала), па се током дугог трајања, у различитим животним околностима и културолошко-историјским условима одређених заједница развијала и модификовала у различитим смеровима и на сасвим специфичне начине. Стога сматрам да је, за почетак, најбоље усредсредити се првенствено на српски материјал, а затим, евентуално, и на онај балканских, словенских и других европских народа (онда када су паралеле сасвим недвосмислене), јер треба имати у виду оне традиције које су се укрштале на балканском простору и ту створиле услове за генезу једне специфичне локалне митске представе: старобалканску (археолошки подаци), античку, словенску (и с њом скитску и сарматску), келтску и, евентуално шире, германску компоненту. С обзиром на унапред задате домете ове студије, ми ћемо се овде усредсредити првенствено на српски материјал. Сâм по себи, он је сасвим довољно обиман и сложен те сматрам да је неопходно прво га сагледавати као један семиотички скуп који је могуће посматрати као засебну целину (иако су његове границе двосмерно порозне у односу на друге системе – рецимо, пример *клоцалице*), која се развила унутар једне природно-језичке, етничке и културолошке заједнице. Овакав приступ намеће и сам теоријско-методолошки оквир који ћемо применити, а који се ослања на семиотичку теорију Јурија Лотмана, о којој ће нешто касније бити више речи.

Драган Јацановић ће покушати да доведе у везу археолошке артефакте дубровачко-жутобрдске културе (на којима се налазе представе јелена) с влашким погребним песмама и закључиће да је тешко претпоставити да је „јелен у дубровачко-жутобрдској култури имао неку другу функцију сем улоге у загробном култу“ (Јацановић 1995–1996: 7). Такође, указаће на постојање многобројних представа јелена на каменим блоковима сокле Тршке цркве код Жагубице, које урезује родбина након смрти члана породице (Исто).

Александар Лома (1985) такође ће се дотаћи теме могућег култног статуса јелена, бавећи се, између осталог, анализом фолклорне грађе у склопу ономастичке анализе оронима *Јелен-Камен* (камен са урезбареним јеленом, који је по предању стајао на гробу деспотице Јерине Бранковић¹³), *Јелет* (име брда у Качеру, на коме, по казивању које је забележио Јован Мишковић, постоји камен са урезаним јеленом) и *Јељен* (брдо у атару села Горња Горевница код Чачка). За ова последња два се везују предања да су добили имена по томе што је на њима јелен/Јељен убио неког човека.¹⁴ Иако примећује да се предања попут оног о жртвовању златорогог јелена на Петровдан, вршеном на жртвеном камену (о чему је раније писао Срејовић), везују за територије источне Србије и Бугарске, Лома сматра да наведени ороними могу бити трагови са територије Шумадије, који говоре у прилог постојања култног статуса јелена и у овом делу Србије. То поткрепљује и археолошким подацима о три камена рељефа с представом јелена нађеним на Космају – у манастиру Павловац (одломљен део унутрашње стране надвратне греде портала на коме је накнадно урезан рустичан цртеж јелена), на плочи часне трпезе манастира Кастељан и на споменику у Црквини (Стојник под Космајем) који означава место смрти деспота Стефана,¹⁵ а за које Марко Поповић сматра да би могло да се ради о „истовременој појави на сва три међусобно блиска локалитета“ (Поповић 1981: 121). Њих Лома доводи у везу с надгробном плочом Брана Тохољевића нађеном у развалинама манастира Петковице код Страгара (из периода турске владавине), на којој се налази шематски приказ јелена,¹⁶ као и с цртежом јелена који се налази међу записима угребаним у олтарски живопис цркве Св. Ахилија у Ариљу (XIII век), вероватно насталих руком лаика након опустошења цркве – до кога је дошло после аустро-турског рата (1737—1739).¹⁷

13 О овом предању в. такође Милићевић 1876: 343–344.

14 О овим предањима в. такође Мишковић 1872: 250; 1875: 188.

15 За више информација о овим примерима камене пластике, в. Поповић 1981: 121.

16 За више података, в. Мадас 1970: 93–94.

17 За више података в. Милка Чанак-Медић 1982а: 8–9, 15. За илустрације в. такође в. Чанак-Медић 1982б: 37, 41 (сл. 17 и 18).

На крају својих разматрања, он закључује „да је у турско доба, отприлике у XVI–XVIII веку, у овом делу Србије постојао обичај да се, понајпре из неких магијских разлога, на камене споменике и делове опустелих цркава накнадно урезује јелен и да су спомени тог обичаја остали у народном памћењу“ (Лома 1985: 115).

Цртежима јелена на напуштеним црквиштима из периода турске владавине које помиње Лома бавиће се и Бојан Јовановић (Јовановић 2000), који ће у њима видети трагове повратка на претхришћанске слојеве културе до кога је дошло међу српским живљем након пада под турску власт (Исто: 33–35), тј. до својеврсног повратног смера „културне вертикале симболичког наслеђа“ (Исто: 35). Тада су, како објашњава, услед честих периода глади и немаштине, актуелизовани нижи облици религијских пракси, па и оних попут цртања јелена на рушевинама хришћанских светиња с циљем постизања успешног лова (Исто: 36–37). Он у овоме види повратак на облик магијско-религијске свести из које је настало преисторијско пећинско сликарство, а које је у вези с директном егзистенцијалном зависношћу од животиње која је „добра за јело“ – чиме алудира на познату Леви-Стросову формулацију о стварима „добрим за мишљење“. Како примећује, јелен је у предтурском периоду био изразито „добар за мишљење“, што се види из његове везаности за идеју животињеводича у сферу хтонског и цикличног обнављања живота, па отуда, изведено, и за Христа (Исто: 35–38).

Гордана Живковић ће указати на то да је јелен веома чест мотив који се налази угравиран на преслицама у зајечарском крају, а она га доводи у везу са соларном и хтонском симболиком (Живковић Г. 1999: 228–229).

У својој студији посвећеној дроменама, Драгослав Антонијевић (1997) ће се осврнути на врсте зооморфног маскирања етнографски забележеног на територији Грчке, Србије, Македоније, Бугарске и Румуније. Ослањајући се на многобројне писане документе у којима се осуђује ова врста маскирања (током јануара, првенствено у јелена) праћена ласцивним понашањем, а који су писани у распону од II до XII

века, он ће закључити да се радило о обичају распрострањеном на широј територији Европе и да је балканско маскирање о коме извештавају етнографи рецидив истог обичаја који се у античко време везивао за јануарске календе и култ Дионисија у функцији божанства плодности које умире и рађа се изнова (Исто: 93–103).

Весна Марјановић ће се у више наврата бавити феноменом маскирања и предузеће обимна истраживања у вези с *клоцалицом*,¹⁸ закључивши да се ради о типу маске распрострањеном како на подручју карпатско-балканског басена тако и средње Европе (у обредној пракси више народа: Пољака, Словака, Чеха, Немаца, Словенаца) (Марјановић 1999: 244–245; 2007: 93–95, 252). У оквиру својих истраживања, она ће се дотаћи јелена као животиње-водича у свет мртвих и, ослањајући се на претходнике (Антонијевић, Јовановић, Илић [Малуцков]), осврнуће се на, у литератури, већ раније примећену потенцијалну везу банатске маске јелена са старогрчким, римским или келтским култовима - не упуштајући се у образлагања или већа продубљивања ове теме (Марјановић 2007: 252–253).

Ивица Тодоровић ће у својој студији посвећеној анализи обичаја прослављања заветине (сеоске славе), тј. крстоноша и литијског опхода, посветити пажњу јелену (Тодоровић 2005: 312–314), јер се управо за овај обичај везује раније поменуто предање о жртвовању јелена из Јабланичког краја, али и друга слична предања из Власине и Крајишта (Исто: 312–313). На основу тога Тодоровић изводи хипотезу да јелен вероватно представља прототипску жртву заветинско-литујског пролећног празника, од које зависе атмосферски услови, односно родност године (Исто: 312, 317). Он даље издваја јелена и рибу као животиње које су имале обредни значај како у зимским (божићни циклус обичаја) тако и у пролећно-летњим обичајима (заветине), у чему види основу за размишљање о могућности постојања хипотетичког митског ентитета, који се могао манифестовати у два супротстављена вида (као јелен и као риба¹⁹), где би риба покривала сферу владара

18 За списак референтне литературе о маски и маскирању коју је користила в. Марјановић 1999: 244, као и библиографију у Марјановић 2007.

19 Тодоровић о јелену и риби у ствари говори као о митолошким типовима,

атмосферских појава везаног за воду, док би јелен покривао сферу владавине биокосмичким циклусима, који је у вези како са соларним принципом отелотвореним у бадњаку тако и са митским претком и родоначелником (Исто: 318–319). Тај хипотетички митски ентитет могао је бити регулатор различитих животних процеса и смене биокосмичких фаза умирања и рађања (Исто: 317), а ова смена би се на митско-ритуалном плану (по аналогији на релацији *неофит* : *гутач* у иницијацијским обредима) изразила кроз сценарио жртвовања јелена риби (или аналогном митском ентитету) и његовог боравка у њеној утроби, а затим, након неког времена, његовом изласку и поновном рађању – што би имплицирало обнову на социо-културном или биокосмичком плану (Исто: 319).

О јелену као божанској соларној животињи у словенској традицији писаће и Видан Николић (Николић и Рекас 2010), дајући кратак шематски пресек трагова који указују на овакав статус јелена у различитим сегментима српске културно-језичке традиције: веровањима, народној медицини, магији, хералдици, орнаментици, ономастици, књижевности (народној и уметничкој).

Сем археолога, етнолога и историчара језика, тема симболике јелена у српској фолклорној грађи привукла је и ауторе који проучавају народну поезију. Подстакнут горепоменути радом Слободана Зечевића о љељеновом колу, Ненад Љубинковић (1968) ће наћи спону између Зечевићевих увида о хтонској природи љељеновог кола и представама јелена на стећцима са мотивима јелена који се јављају у две бугарштице: *Краљевић Марко и брат му Андријаш* (Богишић, 6) и једне варијанте бугарштице о смрти Секуле *сестричића* (Богишић, 21). О мотиву јелена у овој последњој ће такође писати у каснијим радовима (1998б; 2010). У песми *Краљевић Марко и брат му Андријаш*, Марко и Андријаш се посвађају око поделе плена (два коња поделе, али се посвађају око трећег), а Марко се разљути и сабљом прободу брату срце, који рањен прионе Марку за десну руку (којом га је овај смртно ранио) и, умирући, говори му на који начин да јер њихову позицију могу да заузму и нека друга, њима аналогна митска бића, као рецимо змај, који, по њему, поседује одређена обележја рибе.

саопшти мајци шта се догодило: између осталог, саветује га да јој каже да му се на путу испречио „тихи јеленчац“ који није хтео да се уклони с друма, па га је он сабљом ранио у срце и, кад га је видео како издише, покајао се што је то урадио, јер је осетио да му је мио као брат. У другој бугарштини, сестра будимског краља погледавши кроз прозор угледа на Косову „три виле на три љелена“ и то „чудо“ саопшти брату. Он прилази прозору, али уместо вила угледа три угарска бана који долазе њу да просе. Прокуне сестру и открива јој да им у кућу долазе три хришћанска витеза. Он угости у свом двору три војводе, које затим одлазе на Косово и гину. Визију сестре будимског краља Љубинковић тумачи као визију смрти три јунака (Љубинковић: 1998б: 311; 2010: 104–106). Он у овим мотивима види директно алузију на хтонског јелена о коме говори Зечевић, као и на везу између три виле на јеленима које најављују смрт, са женском фигуром на стећцима која у виду коловође јаше на јелену – ово, као и потврде трагова бугарштинског стиха на стећцима до које је претходно дошао Светозар Матић (в. Матић 1958), наводе га да потврди раније исказано Матићево мишљење да је управо босанско-херцеговачко подручје зона у којој су бугарштинске „живеле, а можда – у којој су и настале“ (Матић 1958: 177). С обзиром на везу коју види између коловође са стећака у виду женске фигуре која јаше на јелену и вила из бугарштина (тридесетак година пре тога веома добро аргументовану од стране Маријане Венцел, (Wenzel 1961), он закључује да је погрешно „љеленово/јеленово коло“ звати тако, већ да би адекватнији назив био „вилино коло“ (Љубинковић 1998б: 311). Ми ћемо га и даље звати љеленовим колом, јер је то један од назива забележених у народу за сасвим конкретну кореолошку форму. Треба нагласити такође да је Љубинковић указао на сложеност коју у народној поезији балканских народа има мотив јахања на јелену – на пример мотив св. Петра који јаше на јелену из једне коледарске песме (Вук I, 191) не може се довести у везу са смрћу, док мотив виле која јаше на јелену (обично користећи змије уместо узда и бича) често не најављује смрт јунака, већ је један од атрибута виле коју

јунак савлађује (тако је у десетерачким епским песмама, као и у бугарским народним песмама у којима самодива јаше на „суром елену“).²⁰

Бошко Сувајдић се такође дотакао теме јелена бавећи се метафором смрти у две већ поменуте бугарштице, фокусирајући се на књижевно-поетски начин грађења лирског набоја посредством активирања митске представе јелена психопомпа, уз употребу универзалне симболике *одласка у туђу земљу, обљубљивања гиздаве девојке из туђе земље, пијења вина од забитја, клицања предака* (Сувајдић 2005: 151–153; 158–159; 2013: 335)

Миодраг Павловић ће написати есејистички текст о обредној песми певаној на ранилу (Вук I, 199), у коме ће на смео и песнички интуитиван начин повезати мотив јелена који рогом мути воду и очима је бистри, с идејом стварања човека од стране „словенског бога Вида“. Наиме, он у мотиву мућења воде рогом види чин стварања смесе воде и земље од које ће бити направљен човек, док у очима које бистре воду види паралелу са божанским удахњивањем живота у човека након његовог прављења од земље. Што се „божанства Вида“ тиче, аутор полази од тога да је Вид као „врховно божанство“ управо и створио човека, те да је самим тиме јелен једна од његових хипостаза (Pavlović 1986: 92). Ово Павловићево тумачење, које је пре свега резултат интуитивног читања песме од стране једног песника, помињем најпре као сведочанство о начину на који је он интуитивно *превео* (у значењу које Лотман даје овом термину) поменути мотив на експликативни, рационални начин. Не марећи за (научну) прецизност и с њом повезану истинитост своје тврдње, већ пре за пројекцију свог личног доживљаја песме, он везује поменути мотив за идеју првобитног стварања коју приписује божанству с функцијом Ствараоца. Као што ћемо касније током анализе обредних текстова видети, на овај начин апстраховано Павловићево тумачење наметнуће се као идејна потка заиста присутна у неким од тих текстова, иако се ја у овој књизи нећу бавити песмом о којој је писао Павловић.²¹

20 За више података о песмама које коментарише, в. Љубинковић 1998б: 176, посебно белешку бр. 9, као и 2010: 105–106, белешка 142.

21 О њој сам писала у више наврата: Трубарац (Матић) 2014; 2015; Trubarac

Снежана Самарџија ће посветити један рад тумачењу две народне песме (ЕР, 36 и Вук I, 199) у којима се јавља истоветни мотив јелена који рогом мути воду, а очима је бистри, у коме ће видети соларну симболику (Самарџија 2013). Међу ауторима који су се дотакли теме јелена у својим анализама српских народних песама, а међу њима и обредних, били су и Дејан Ајдачић (1998: 229), етномузиколог Александра Марковић (Марковић 2001/2002: 224), као и ауторка ове студије (Trubarac [Matić] 2010; 2011; 2012; 2014; 2016; 2018a; 2018b; Трубарац [Матић] 2010; 2011; 2012; 2014; 2015) – на те радове ћемо се освртати у наставку, током анализе конкретних песама.

(Matić) 2010; 2011; 2012; 2014; 2016; 2018a; 2018b.

ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР

У претходном поглављу смо донекле прошли кроз увиде о симболици јелена у српском фолклору које су до сада учили научници из различитих дисциплина: археолози, етнологзи, филолози, антрополози, историчари језика, етномузиколози (ослањајући се на антропологе). Свима њима су етнографска и фолклорна грађа у којој су се сусрели са јеленом, као мање или више централном фигуром предања, поетских мотива или игара, пробудила пажњу као сигнал који упућује на постојање једног дубљег идејног комплекса који је у српском народу постојао у вези са овом животињом. Свако од њих је, полазећи од своје основне дисциплине, дао допринос тематском акумулирању грађе, указивању на постојање евентуалних типолошких веза између разнородних података, међу којима су се наметале четири нити: 1) веза јелена са хтонском сфером (па одатле и лиминалном фазом у обредима прелаза, где може да се јави у функцији симболичке животиње-водича, тј. као *psychopompos*, в. Марковић 2001/2002: 224); 2) јелен као атрибут виле; 3) повезаност јелена с култом плодности; 4) веза са сунцем. Додуше, у вези с овим последњим је можда било колебања код Кулишића, који је нагињао томе да у јелену види животињу с лунарним предзнаком, али овакво тумачење није наишло на шире прихватање. Све у свему, резултати су указивали на разнородност, сложеност и вишеслојност идејне представе о јелену, која се додатно усложњавала онда када су у анализу увођени етнографски, археолошки, филолошки и фолклорни подаци са ширих географских подручја Европе, Азије, па и северне Америке. Као један од несумњивих узрока ове сложености била је чињеница да се радило о нечему чији је корен сезао до дубоке, преисторијске прошлости. Све ово је отварало два основна проблема: 1) по ком критеријуму ограничити

грађу тако да буде оперативна; 2) какав избор направити по питању теоријско-методолошког приступа, који мора бити применљив на изузетно сложenu грађу, а који оставља простор за интердисциплинарни, али фокусиран и целовит приступ.

Оно што је свакако заједничко свим дисциплинама које би морале да буду укључене у анализу наше грађе, јесте да се све оне, у области наше задате теме, могу – наравно сасвим условно – свести на културну историју, а како је приметио Јуриј Михаилович Лотман (Юрий Михайлович Лотман, 1922–1993):

За разлику од дедуктивних наука, које своје полазне тачке конструишу логички, или експерименталних, које могу да их посматрају, историчар је осуђен *да има посла с текстовима*. (...) Текст је увек створио неко с неким циљем, догађај се у њему појављује у шифрованом облику. Историчар пре свега мора да се појави у улози дешифранта. (...)

За истраживача са искуством семиотичког тумачења изворника очигледно је да питање мора да се постави другачије: неопходна је реконструкција кода (тачније, комплета кодова) које је користи онај ко је створио текст и успостављање њихове корелације с кодовима које користи истраживач. Онај ко текст ствара фиксира догађаје који с његове тачке гледишта изгледају као значајни (тј. упоредиви с елементима *његовог* кода) и изоставља све „безначајно“. (...)

Дешифровање је увек реконструкција. У суштини, истраживач једну те исту методологију примењује приликом реконструкције изгубљеног и приликом читања сачуваног дела документа. У оба случаја он полази од тога да је *документ написан на другом језику*, чија граматика тек треба да се састави. На тај начин, пре него што утврди чињенице „за себе“, истраживач утврђује чињенице за оног ко је саставио документ који треба анализирати. (...) Сваки жанр, свака културно-значајна подврста текста бира *своје* чињенице. (...) На тај начин, с позиције оног ко предаје, чињеница је увек резултат избора – из масе околних догађаја бира се догађај *који*

по његовим идејама има значај. Ипак, чињеница није концепт, није идеја, она је текст, то јест, увек има реално-материјално оваплоћење (Лотман 2004: 332–335).

Ова Лотманова запажања тичу се првенствено историјске грађе, па он говори о „догађајима“ и начину на који се конструишу текстови о њима. У том смислу, он помиње две врсте чињеница: 1) чињенице за преносника информације, која се очитује у неком конкретном тексту, а тај текст сам по себи постаје полазна чињеница за истраживача; 2) чињенице „за себе“, тј. оне чињенице до којих истраживач долази дешифровањем текста.

Наши текстови-чињенице чине специфичну врсту текстова: обредне песме које ће бити примарни предмет наше анализе представљају типичан феномен *de la longue durée*,²² те не говоре о догађајима, већ су преносници веровања и митско-религијских садржаја. Они нису настали ауторским састављањем текста, већ су током дугог временског периода живели у варијантама и били преношени усменим путем. Свака усмена култура, сама по себи, има изузетно сложу семантичку структуру. Како примећује Лотман: „Свет усменог памћења засићен је симболима. Може изгледати парадоксално да појава писмености није закомпликовала, него је упростила семантичку структуру културе.“ (Лотман 2004: 383).

Ипак, парадигма варијанти неког обредног текста вуче корене, ако не од неког јединственог прототекста (прамодела), а оно бар од неког обредног метатекста (религијско-митолошког садржаја на коме почива обред). Значи, ради се о текстовима који *упућују* на неки дубљи митско-религијски садржај, који ћемо ми за сада сматрати потпуно непознатим.

У процесу усменог преношења обредног текста по синхронијској и дијахронијској линији, долазило је до одступања

22 Термин позајмљујем из сфере историјских наука (*histoire de la longue durée*) који се изнедрио у оквиру рада групе историчара, филолога медијевиста и, уопште, проучавалаца друштвене историје, а који су као своје научно гласило имали часопис *Annales d'histoire économique et sociale*. Појам историје дугог трајања супротставили су појму „историје догађаја“ (*histoire événementielle*), а циљ је био да се пажња скрене са великих историјских личности и догађаја ка проучавању маса и анонимних процеса.

у односу на претходне варијанте исте песме и ту је могло да дође до модификација у које су се семиотички уграђивали извођачи песме (својим свесним или несвесним изборима између „битног“ и „небитног“, пожељног и непожељног, разумљивог и неразумљивог, или једноставно ограниченошћу своје меморије). Тиме је, с једне стране, могло доћи до губљења информација, а са друге, могло је доћи, и сасвим сигурно је долазило, до умножавања значења текста, али и затварања канала ка неким његовим слојевима, па текстови који ће бити „чињенице“ од којих ћемо кренути у себи чувају сећање не само на, условно речено, полазни метатекст, већ и на путеве заборављања његових саставних делова и структура, умножавање његових значења, те пројекције културолошких промена насталих током дугог протока времена.

Међутим, као што примећује Лотман, ми ћемо као „полазне чињенице“ имати искључиво текстове (вербалне и невербалне) изражене на језику другачијем од нашег, чији код/граматику тек треба реконструисати да бисмо дешифровали (мета)текст и дошли до онога што Лотман назива „чињеницом за себе“, иако се и ту треба оградити, као што то он и чини (Лотман 2004: 336):

У сфери културе чињеница је резултат претходне анализе. Њу наука ствара у процесу истраживања и при томе она за истраживача не изгледа као нешто апсолутно. Чињеница је релативна у односу на неки културни универзум.

Као основни теоријски оквир за анализу обредних текстова у овој студији послужиће нам Лотманова теорија семиосфере. Јуриј Лотман је био совјетски структуралиста и један од оснивача Тартуовско-московске семиотичке школе. Поменути теорију је уобличавао и објашњавао у својим радовима објављиваним током осамдесетих година двадесетог века. Сам термин *семиосфера* скован је, по први пут објашњен и описан 1984. године (Лотман 1984). Лотмановом научном делу

претходио је структурализам настао Клод Леви-Стросовим (Claude Lévi-Strauss, 1908–2009) ослањањем етнологије и антропологије на лингвистику – у њој су се претходно (крајем 19-ог и у првим деценијама 20-ог века) догодили утемељитељски, али и револуционарни помаци на основу теоријских поставки Фердинанда де Сосира (Ferdinand de Saussure, 1857–1913). Леви-Стросова антрополошка школа је извршила јак утицај на многе хуманистичке дисциплине, а са аспекта проучавања фолклорних текстова (вербалних и невербалних) из минулих епоха, теоријско-методолошки је свакако најинтересантнија француска антрополошка школа античких светова, настала структуралистичким приступом примењеним на проучавање старогрчких текстова - и то полазећи од методологије коју је први користио Луј Жерне (Louis Gernet), а даље је развијали следбеници попут Жан-Пјера Вернана (Jean-Pierre Vernant), Марсела Детјена (Marcel Detienne), Никол Лоро (Nicole Loraux) Пјер-Видала Накеа (Pierre Vidal Naquet) и др.²³ С аспекта тумачења народне обредне лирике она је посебно значајна због увида да је за разумевање феномена постојећих у антици неопходно минимализовати пројекцију савременог начина размишљања на античке изворе, тј. да су антички текстови настали као производ комуникације унутар њима надређеног културолошког система, који је потребно проучавати *из њега самог* и то на основу вербалних текстова и материјалне културе које је изнедрио, а у које је неминовно пројектован део његових садржаја. Лотмановим речима, кодове за тумачење текстова минулих епоха треба тражити у другим текстовима (вербалним и невербалним) које је створио човек тих истих епоха.

Ипак, ја ћу се овде првенствено ослонити на Лотманову теорију семиосфере, јер она представља теоријско-методолошки оквир који је изузетно добро разрађен, компактан и, по мом уверењу, најплодоноснији са становишта зацртаног циља. Ова студија представља неку врсту експерименталне примене

23 За детаљнији преглед предисторије формирања ове школе, увид у различите аспекте иновативности њиховог приступа у проучавању античких светова, представнике итд. в. Стевановић 2018. На домаћем простору, теоријско-методолошки приступ ове школе применила је Лада Стевановић у неколико својих радова и студија, нпр. в. Stevanović 2009.

Лотманове теорије на српску фолклорну грађу. Зато ћу се у наредном одељку нешто опширније задржати на оним елементима те теорије које сматрам посебно значајним за проучавање фолклорних текстова и, посебно, обредне народне лирике.

1. Појам семиосфере

Лотман семиосферу описује као „простор културе“ унутар кога се ослобађа „енергија информације, енергија мисли“ (Лотман 2004: 225) и ван кога „нема ни комуникације, ни језика“ (Исто 183). Како сâм каже, термин је сковао по узору на термин *биосфера*, који је, у облику у коме га данас разумемо, уобличио совјетски геохемичар и биохемичар Владимир Вернадски (Владимир И. Вернадский) (Исто: 183–185).²⁴ Биосфера представља јединствену функционалну целину сачињену од свих екосистема заједно са свом живом и неживом природом унутар које има живота (атмосфера, хидросфера и литосфера), тј. целовити биолошки систем чији појединачни делови се налазе у сталном динамичном односу кроз кружења материје и енергије којим се остварује живот, а који почивају на биохемијским процесима насталим из активности живих организама. Семиосфера би био систем аналоган овом, али у сфери мисли и комуникације – „тај семиотички простор није збир посебних језика, већ је услов за њихово постојање и рад, у одређеном смислу им претходи и сарађује с њима“ (Исто: 183) и „слично биосфери која је с једне стране укупност и органско јединство живе материје (...), а с друге стране је и услов да живот настави да постоји, семиосфера је и резултат и услов за развој културе“ (Исто: 185).

²⁴ Термин *биосфера* сковао је и први пут употребио аустријски научник Едвард Зис (Eduard Suess) 1885. године, описавши је као концентричну љуску Земље која обухвата целокупан живи свет. Данас је опште прихваћена дефиниција биосфере коју је дао Вернадски.

2. Семиотизација

На основу раније изложених резултата археолошких истраживања који говоре о старини митско-религијских представа у вези са јеленом (пећинско сликарство, неолитски гробови итд.) ми можемо бити сигурни да њихови корени долазе из прејезичке, магијско-ритуалне комуникације која почива на „снази сличности и моћи додира“ (Јовановић 2000: 105) помоћу којих појединац/заједница остварује корист кроз манипулацију сликама и објектима. Ова активност се рађа у напору борбе „свесних (тј. „не-природних“) система против несвесног механизма мртвих закона природе“ (Вернадски, прем. Лотман 2004: 185). Предуслов за стварање могућности манипулисања јесте кодирање настало *удвајањем* света природе у свет знакова, а ово удвајање, како примећује Бојан Јовановић, „није у функцији одбацивања, већ успостављања једног виталног односа према целини“ (2000: 107). Лотман тај процес овако описује (2004: 82–89):

Могућност удвајања је онтолошка претпоставка претварања света у свет знакова: одражени лик ствари ишчупан је из практичних веза које су му природне (просторних, контекстуалних, циљних и сл.) и због тога лако може да буде укључен у везе природне за објекат који се одражава: њега не можемо додиривати или миловати. Али може у потпуности да се укључи у семиотичке везе: може га врећати или користити за магијске манипулације. У том погледу он спада у исту врсту као калуп или отисак (на пример, траг стопала, или отисак руку). Магијске операције које се врше над човековим трагом, а које су записане у изузетно широком етнографском материјалу различитих култура, обично се тумаче помоћу дифузности архаичне свести, која тобоже не разликује делове од целине и у отиску стопала види нешто принципијелно истоветно с човеком који је протрчао. Међутим, може се изнети и донекле другачија претпоставка: управо то што траг у исто време

јесте човек, а очигледно није човек, то што је искључен из мноштва свакодневно-практичких веза, провоцира да се он укључи у семиотичку ситуацију. (...)

Оно што је суштинско за сваки акт семиотичког увиђања јесте издвајање значајних и безначајних елемената у околној стварности. Елементи који не носе значење с тачке гледишта датог система моделирања као и да не постоје. Чињеница њиховог реалног постојања повлачи се у задњи план пред лицем њихове ирелевантности у датом систему моделирања. Они су постојећи, али као да престају да постоје у систему културе. Издвајање таквог слоја културно релевантних појава у свету који нас окружује је почетни и суштински акт било ког семиотичког моделирања културе. Да би се он остварио потребно је одређено примарно кодирање.

У случају симболике јелена, ово „примарно кодирање“ настало је још у преисторији, из које нам долазе слике лова на јелене, али и маскирања човека у јелена,²⁵ или пракса сахрањивања с роговима/плећком јелена (или њиховим комадима или прахом од самлевоног рога) – све то потврђује да је још тада ова животињска врста била семиотички кодификован део вансемиотичке стварности, тј. један од оних њених делова који је био препознат као значењски *битан* за остваривање контакта с њим. Многобројни подаци из разних делова света говоре у прилог томе да су јелени и кошуте имали изузетан семиотишући потенцијал за човека, тј. да се ради о врсти која је, речено речима Клода Леви-Строса, била изузетно „добра за мишљење“ – отуда и комплексност грађе која се креће од преисторијског пећинског сликарства и начина сахрањивања, преко шаманистичких визија и реквизита,²⁶ надгробних споменика, до фолклорних текстова, маски, игара итд. Из овог изузетно рано примећеног семиотишућег потенцијала који је јелен имао за евроазијског

25 Овде првенствено мислим на познати пећински цртеж назван *Le Sorcier*, из пећине Тре-фрер (Tres Freres) у Француској.

26 О шаманистичким визијама в. Елијаде 1985 [1968]: 55. За информације о одећи, шлему, бубњу и осталим шаманским реквизитима од коже, рогова, костију јелена и сл., в. Исто: 128, 132, 143–144.

човека, по принципу развоја крошње дрвета, разгранало се једно колосално стабло, а ми ћемо овде задржати пажњу само на једној од његових грана: оној на којој су седели српски сељаци и сељанке кад су у оквиру својих коледарских обичаја певали песме у којима су помињали јелене и кошуте. Зато се у овој студији нећу бавити универзалном симболиком јелена, већ ћу пажњу усмерити на српски, а донекле и шири балкански, словенски и балтословенски материјал - и то у мери у којој то буде у функцији аргументације.

3. Мотив, представа, симбол

Као што смо већ раније напоменули, основни задатак који смо ставили пред себе је да анализирамо мотив јелена у српској народној обредној лирици и, у мери у којој нам то буде могуће, утврдимо какви садржаји се везују за њега. Одмах на почетку треба рећи да овде термин *мотив* користим у уобичајеном књижевнотеоријском значењу да би било јасно шта ће бити предмет моје анализе, али с тим термином ће алтернирати и други, попут *представе*,²⁷ који ћу користити као појам надређен *мотиву*, тј. као семиотичку структуру која се у анализираним обредним песмама вербализује у виду специфичног поетског мотива, али која такође може да се конкретизује и оспољи кроз кодове других обредних језика (маска, игра, слика, итд.) и фолклорних врста, веровања, предања, етнографски забележених пракси, материјалних артефаката, па самим тим и кроз канале невербалних језика који чине или су чинили елементе семиотичког простора симултано постојећих са текстовима анализираних песама, тј. који су сви, условно речено, били део синхронијског пресека једног семиосферног система. Рецимо, у обредима, који се остварују као компактне целине, симултано „раде“ разнородни, иако комплементарни, језици (плеса, песме, маске, просторно-временски одређених радњи итд.), који су у међусобно динамичном односу, у којима се чувају елементи

²⁷ Ово можда није најадекватније терминолошко решење и пре представља радну алатку. Као такво оно је, наравно, као и све остало, подложно даљим критичким проценама.

различите старине (некад и веома дубоке). Ипак, сви они упућују на исти обредни метатекст. У том смислу посебно треба имати на уму постојање материјалних предмета (у нашем случају маски јелена, јелење коже, рогова јелена, слике јелена на преслицама или надгробним споменицима и сл.) који се као мнемоничко-сакрални симболи никада ни не укључе у неки вербални текст, већ се директно уграђују у текст ритуала (или неке животне праксе), с тим што готово по правилу задржавају извештан степен самосталности у односу на њега:

(...) њихово материјално постојање наставља се и ван обреда, укључивање у различите и многе обреде даје им широку многозначност. Сâмо њихово постојање подразумева постојање сфере усмених прича, легенди и песама која их обмотава. (...)

Карактеристична обележја усмене културе у истој су мери и развој орнамената и непостојање натписа на скулптурним и архитектонским споменицима. Хијероглиф, написана реч или слово [с једне стране] и идол, курган, место које је обележила природа [с друге] – то су у одређеном смислу поларне појаве које се узајамно искључују. Прве означавају смисао, друге *подсећају* на њега. Прве су текст или део текста, при томе текста који има једнородно-семиотичку природу. Друге су укључене у синкретички текст ритуала или су мнемонички повезане с усменим текстовима, одређеним за дато место и време (Лотман 2004: 383–384).

Сем термина *мотив* и *представа* користићу и термин *симбол*, и то као кровни појам универзалног значења, који се тиче семиотичког простора човечанства у чијем језгру је животињска врста *servus*. Значи, условно речено, ове термине ћу користити у релацији: *мотив* : *представа* : *симбол* = *parole* : *langue* : *language*. Ипак, појам симбола првенствено ме занима у *типолошком* смислу – као специфичан *тип* семиотичке структуре унутар семиосфере. Зашто? Зато што, у нашем случају, када се ради о поетским мотивима обредних песама и митско-религијским

представама које стоје у њиховом корену, ми у ствари имамо посла са истом *типолошком врстом* семиотичких структура као што су симболи – једни према другима они стоје попут фигурица руских бабушки.

Лотман примећује да је *симбол* у систему семиотичких наука једна од оних речи са највише значења, те да је био одређиван: 1) као знак чије значење је само по себи знак неког другог реда или неког другог језика (средство за превођење из изражајног у садржински план); 2) као знаковни израз вишег и незнаковног бића; 3) као специфични знак супротстављен конвенционалним знаковима тиме што у себи има иконични елемент који га издваја и везује за неку идеју/појам (Исто: 156–157). Он не претендује да пружи неку своју оригиналну дефиницију симбола већ, на основу посматрања механизма који постоје унутар семиотичких система примећује да у сваком од њих постоји (Исто: 157–158):

(...) структурна позиција без које систем није потпун: неке суштинске функције се не реализују. При томе се механизми који служе тим функцијама упорно именују речју „симбол“, премда је и природу тих функција, а тим пре природу механизма помоћу којих се оне реализују изузетно тешко свести на било какву инваријанту. На тај начин може се рећи да чак и када не знамо шта је то симбол, сваки систем зна шта је то „његов симбол“ и он му је потребан да би семиотичка структура радила.

Као основну, кровну, функцију симбола он истиче улогу „семиотичког кондензатора“ који је посредник између семиотичке и вансемиотичке реалности (Исто: 172):

И тако, симбол као да се појављује као кондензатор свих принципа знаковности, а у исто време излази изван граница знаковности. Он је посредник између различитих сфера семиозиса, а такође и између семиотичке и вансемиотичке реалности. Исто тако он је посредник између синхроније текста и памћења културе.

Описујући симболе он истиче њихову архаичност (и с њом повезану иконичну условљеност), као и функцију семиотичког везивног ткива које спаја различите старосне слојеве присутне унутар семиотичког простора (Исто: 158–160):

У симболу увек постоји нешто архаично. (...) Такво схватање симбола није случајно: њихова основна група има дубоко архаичну природу и њени корени сежу у епоху пре појаве писмености, када су одређени (по правилу елементарни у сликовном односу) знаци били кондензовани мнемонички програми текстова и сижеа чуваних у усменом колективном памћењу. Симболи су сачували способност да у кондензованом облику чувају изузетно опширне и значајне текстове. Али за нас је још занимљивије њихово друго, такође архаично својство: симбол као заокружени текст не мора да се укључује у било који синтагматски низ, а ако се и укључи, он при томе задржава своју смисаону и структурну самосталност. Он се лако издваја из семиотичког окружења и исто тако лако улази у ново текстуално окружење. С тим у вези је и његова суштинска особина да никада не припада било ком једном синхронном исечку културе, он увек тај исечак прожима по вертикали, долазећи из прошлости и одлазећи у будућност. Памћење симбола увек је старије од памћења његове несимболичне текстуалне околине. (...)

Симболи су један од најстабилнијих елемената културног континуума. Као важан механизам културног памћења, симболи из једног слоја културе у други преносе текстове, схеме сижеа и друге семиотичке формације. Стални скупови симбола који прожимају дијахронију културе у значајној мери преузимају на себе функцију уједињујућих механизма: они у култури чувају њено памћење о себи самој и тиме јој не дозвољавају да се распадне на изоловане хронолошке слојеве. Јединство основног скупа доминантних симбола и трајност њиховог културног живота у знатној мери одређују националне и ареалне границе културе. Ипак, природа симбола посматраног с тог становишта је двојствена.

С једне стране, прожимајући слојеве културâ симбол се реализује у својој инваријантној суштини. У том аспекту можемо да посматрамо његову поновљивост. Симбол ће се појављивати као нешто што се разликује од текстовног простора који га окружује, као изасланик других културних епоха (= других култура), као подсећање на старе (= вечне) основе културе.

Као што ћемо касније видети током анализе песама, ми ћемо се суочити управо са оваквим типом семиотичких структура, које у себи чувају веома сложене семиотичке текстове и које показују висок степен независности од свог окружења, јер се могу јавити у песмама које типолошки и функционално припадају различитим обредним, магијским или посленичким контекстима. Ово је битно између осталог зато што се кроз однос на релацији *симбол : контекст* открива неисцрпност смисаоног потенцијала симбола који, везивањем за нови контекст, може да уподоби своје значење том новом контексту:

(...) симбол ступа у активне корелације с културним контекстом и трансформише се под његовим утицајем. Његова инваријантна суштина реализује се у варијантама. Управо у тим променама којима подлеже „вечни“ смисао симбола у датом културном контексту, тај контекст најизразитије показује своју променљивост. Ова способност повезана је с чињеницом да историјски најактивније симболе карактерише извесна неодређеност у односу између текста-израза и текста-садржаја. Овај други увек улази у састав смисаоног простора са много више димензија. Због тога израз не покрива садржај у потпуности, него тек даје да се он наслути. У датом случају свеједно је да ли је то због тога што је израз тек кратки мнемонички знак разливеног текста-садржаја или спада у профану, отворену и демонстративну сферу културе, док садржај спада у сакралну, езотеричну, тајну или романтичку потребу да се „изрази оно што се изразити не да“. Важно је само то да су смисаоне потенције симбола увек шире

од њихове дате реализације: везе у које симбол ступа помоћу свог израза с овом или оном семиотичком околином не исцрпљују целокупну његову смисаону валенцију. То и чини ту резерву смисла помоћу које симбол може да ступа у неочекиване везе, међајући своју суштину и на непредвидив начин деформишући текстовну околину (Лотман 2004: 160–161).

Као што ћемо видети током анализе, неретко се једна обредна песма јавља као саставни део различитих обреда, или се пева у ванобредним ситуацијама (обично оним у којима се посебна пажња даје магијској снази речи) и у сваком од тих конкретних контекста она остварује одређену функцију која је у складу са датим комуникацијским контекстом. Збирно, сви ови функционални вектори откривају обресе обредно-магијског комуникацијског потенцијала те песме, који надилази било које њено појединачно извођење. У тим случајевима, видимо да се ради о текстовима који упућују на метатекст, који долази са нивоа семиотичке структуре која је *надређена* структурама конкретних обреда и ванобредних ситуација у којима се дата песма пева. Тада пред собом имамо песму која представља вербално-музичку конкретизацију семиотичке структуре ближе позициониране у односу на митско-религијско семиотичко језгро него што је то било који од обреда унутар којих се она изводи. То што је мотивске варијанте у којима је централна фигура јелен могуће наћи у готово свим обредним циклусима, говори у прилог томе да је он елемент митско-религијског метатекста који је у неком тренутку био део онога што Лотман назива „централним механизмом“ (Исто: 229):

Тај централни механизам за образовање текстова врши најважнију функцију – изграђује слику света, успоставља јединство међу његовим удаљеним сферама, у суштини реализује низ функција науке у преднаучним културним формацијама. Оријентисаност на успостављање изоморфизама и хомеоморфизама²⁸ и

²⁸ Лотман се у свом научном идиолекту често служи математичком терминологијом. *Хомеоморфизам* је термин који он преузима из сфере

свођење разноликог шаренила света на инваријантне ликове, омогућавало је текстовима те врсте не само да функционално заузимају место науке, него и да стимулишу низ културних достигнућа често научног типа, на пример, у календарско-астрономској области. (...)

Текстови које је створио централни механизам за образовање текстова играли су класификациону, стратифицирајућу и уређивачку улогу. Они су свет ексцеса и аномалија који је човека окруживао сводили на норму и уређеност. Чак иако у препричавању нашим језиком ти текстови стичу изглед текстова са сижеом, они сами по себи нису такви. Они нису обрађивали једнократне појаве које се јављају без икакве законитости, него ванвремене које су се бесконачно репродуковале и које су у том смислу непокретне. Чак и ако се причало о смрти и комадању тела Бога и о његовом каснијем васкрснућу, пред нама није сижејно приповедање у нашем смислу, будући да се о тим догађајима размишља као о нечему што постоји у позицији циклуса и што се исконски понавља. Регуларност понављања чини да они не буду ексцес, случај, него закон који је иманентно присутан у свету.

математике, тј. топологије, гране математике која проучава геометријске објекте и тополошке просторе. Хомеоморфизам се још назива и *тополошки изоморфизам*, а њиме се означава могућност пресликавања један-на-један којим тополошке одлике простора остају исте. Врло грубо речено, тополошки простор је геометријски објекат, а хомеоморфност између два тополошка простора постоји онда када је поменуто пресликавање могуће, тј. када *под одређеним условима* један од њих може да се растеже и савија све до претварања у други, а овај поново у први. У тополошком смислу, таква два тополошка простора су истоветна, тј. међу њима нема разлике.

Сасвим условно, појам би могао да се објасни на следећи начин: можемо да замислимо да имамо парче пластелина који можемо да обликујемо, али тако да *морамо да поштујемо одређена правила* (не смемо га кидати, ни слепљивати, ни пресавијати, већ само благо притискати до формирања новог облика); држећи се правила, можемо прво формирати коцку, па од ње лопту, па шљиву, па јаје, па крушку, па пиле, а онда уназад, од пилета крушку, па јаје итд. У свакој од тих фаза ми можемо рећи да имамо пред собом коцку, лопту, шљиву, јаје итд., али можемо (и то сасвим тачно) рећи да пред собом имамо онај исти комад пластелина. Захвалност за овај пример дугујем својој петогодишњој ћерки коју сам посматрала док се игра пластелином.

У вези са „централним механизмом“, треба имати на уму да (Исто: 189–190):

Центар семиосфере формирају најразвијенији и структурно најорганизованији језици. *У првом реду то је природни језик дате културе.* [Истакла Ђ. Т. М.]

Наиме, природни језик је „организујућа осовина“ семиосфере (Исто: 190) – за нас је ово посебно битно, јер маркира обредну лирику као основни извор информација о садржини митско-религијских представа на којима почива обред који је предмет проучавања.

Конечно, у вези са особином симбола да може да умножава своја значења кроз контекстуално појављивање, за нас је, са становишта тема и аргументација које ће бити отворене у овој студији, значајно да напоменемо и то да процес може бити посматран и у супротном смеру, тј. у некој врсти филмске траке пуштене унатраг, од краја ка почетку. С тим у вези, Лотман примећује да једноставни симболи увек имају већи културно-смиаони капацитет од сложених (Исто: 161):

(...) симболи који су по свом изразу елементарни поседују већи културно-смиаони капацитет од сложених симбола. Крст, круг и пентаграм имају далеко већи културни потенцијал него „Аполон који дере кожу с Марсије“, због несклада између израза и садржаја, немогућности да се они пројектују један на другог. Управо „једноставни“ симболи формирају симболичко језгро културе (...).

Ово Лотманово запажање је изузетно корисна алатка, којом ћемо се служити током анализе.

4. Обредна лирика као феномен de la longue durée

Као што сам већ напоменула, народни обредни текстови, као и митско-религијски слој који им је иманентан типични су феномени *de la longue durée*. Када се суочимо са њима, ми по правилу не располажемо могућношћу да прецизно одредимо из које нам епохе долазе протомодели песама које анализирамо, иако обично можемо уочити поједине културно-хронолошке слојеве (рецимо, хришћанске у односу на нехришћанске). Касније, научном обрадом материјала, често ипак можемо доћи до неких одговора, али у почетку, ми се суочавамо са „текстом-чињеницом“ чији су нам претходни облици непознати. Упоредном анализом различитих варијанти исте песме донекле се може вршити реконструкција различитих елемената структуре, условно речено, прототекста. Наши „текстови-чињенице“ су производи вишевековног постојања текста у варијантама, па ово неминовно отвара проблем фактора који утичу на мењање текста кроз време и кроз „употребу“. С тим у вези је и један од битних појмова о којима говори Лотман, а то је *превођење* текста којим се генеришу нове информације. Лотман га означава као креативни процес трансформације полазног текста, током кога се акумулира информативност текста и умножава опсег његовог потенцијалног смисла (Исто: 21–28). За нас је ово битно из више разлога.

Као прво, *превођење* може да се догоди при сваком новом усменом извођењу текста, током кога певач може да интерпретира/модификује неки елемент текста тако да га отвори ка новим значењима – са становишта наше теме, битне би биле оне нове информације које се црпу из информационог резервоара конкретне традиције; зато ћемо у анализу гледати да укључимо све варијанте текста којима располажемо.

Као друго, *превођење* се дешава и када се истоветан текст изговори унутар различитог контекста; тада се променом контекста смисао текста отвара ка новим значењима; зато ћемо, онда када се обредни текст који анализирамо јавља у

другом контексту (рецимо, као посленичка песма која се пева током жетве), наводити и варијанту која је певана у том другом контексту.

Као треће, унутар семиосфере на синхронијској равни симултано постоји мноштво језика (природних и вештачких, вербалних и невербалних, попут језика мимике, покрета, звука, слике, језика различитих уметности итд.), од којих сваки почива на одређеном специфичном систему кодова и који, иако могу бити повезани, у ствари су различити (Исто: 186). Исто важи и за обредне текстове-чињенице (вербалне и невербалне) које ћемо ми анализирати. Као део једног конкретног обреда они јесу изражени различитим језицима, између којих не постоји потпуна могућност преводивости, али сваки од њих представља превод обредног метатекста на онај манифестни облик који је до нас дошао (у виду конкретне маске, песме, покрета). Обредни текстови-чињенице могу да послуже као репери за утврђивање истинитости наших декодирања, јер то што упућују на исти метатекст значи да морају у себи чувати аналогне идејне обрасце; ако се обрасци међусобно поклапају, значи да тај метатекстуални код у великој мери можемо сматрати дешифрованим.

Коначно, превођење се дешава и онда када у одређени семиосферни простор „упадну“ страни елементи (елементи страних култура, другачијих религија, цивилизацијских модела и др.), који некад могу бити исувише дисонантни са културом-примаоцем да би се лако прекодирани на у њој постојеће језичке кодове (Исто: 188). Тада огромна разноликост унутар семиосфере може да се претвори у претњу по јединство система, па се покреће унифицирајући механизам *самоописивања* (ово се збива независно од тога да ли се поменути процес дешава на лингвистичком, политичком или културном плану):

(...) један од делова семиосфере (по правилу од оних који улази у структуру њеног језгра) у процесу самоописивања (...) ствара своју граматику. Затим се чине покушаји да се те норме рашире на целу семиосферу. Парцијална грамика једног културног дијалекта постаје метајезик

описивања културе као такве. (...) Међутим, однос таквог метаслоја семиосфере и реалне слике њене семиотичке „мапе“ с једне стране и свакодневне реалности живота која лежи с оне стране семиотике с друге, биће прилично компликован. (...) Ако је у центру семиосфере описивање текстова стварало норму, на периферији су норму активно продирући у „неправилну“ праксу стварале „правилне текстове“ који су им одговарали. Као друго, цели слојеви маргиналних појава у култури (са становишта дате метаструктуре) уопште нису имали никакав однос с њеним идеализованим портретом. Они су се проглашавали за „непостојеће“. (...) Дакле, на метанивоу се ствара слика семиотичке унификације, а на нивоу семиотичке „реалности“ коју он описује врви од разноликости тенденција. Ако је мапа горњег слоја обојена у једнаку једноличну боју, доња се шарени од боја и од мноштва граница које се секу. Када је Карло Велики крајем 8. века Сасима донео мач и крст, а Владимир Свети сто година касније крстио Кијевску Русију, велике варварске империје Запада и Истока постале су хришћанске државе. Међутим њихово хришћанство одговарало је самокарактеризацији и било је смештено на политичком и религиозном метанивоу испод кога је врвело од паганских традиција и различитих животних компромиса. (...) Према томе, смисаони токови теку не само по хоризонталним слојевима семиосфере, већ они делују и по вертикали, формирајући компликоване дијалоге међу различитим слојевима (Исто: 191–194).

Овакво стање ствара простор за оно што Лотман назива *облашћу семиотичке динамике*, унутар које се „ствара поље напетости у којем се производе будући језици“ (Исто: 199). Ово је за нас битно, јер наши текстови-чињенице типолошки припадају појавама *de la longue durée*. У њима ћемо наилазити на вишеслојна прекодирања, тј. стварања „нових језика“, који су изазвани културолошким сусретима. Ово ће се посебно одразити на прекодирање претхришћанских садржаја у „хришћанске“. Како обреди тако и обредне песме које ћемо

анализирати често представљају својеврсни компромис настао након међусобног судара/сусрета претхришћанског религијског слоја (периферија) са хришћанством (центар) и овде се дотичемо за нас веома значајне теме, која се тиче семиотичких принципа на којима су обликовани ти текстови у условима описане динамике. Рецимо, једна лазаричка песма с припевом у којем се јавља инвокација *Лазаре, Лазаре*, као и лазаричке обредне поворке уопште, настале су као резултат синкретичког стапања семиотичке структуре претхришћанског обичаја и његових текстова (вербалних и невербалних) са хришћанским. У претхришћанском тексту сигурно се није налазило призивање Христовог ученика и пријатеља Лазара, кога је Христос васкрсао из мртвих након што је Лазар четири дана лежао мртав, нити се обредна поворка коју данас знамо под именом *лазарице* у претхришћанском периоду могла тако звати. Ипак, у облику у коме је стигла до нас она предствала синкретичку обредну целину, тј. производ једног јединственог семиотичког подсистема, а како објашњава Лотман:

(...) до јединства семиотичког простора стиже се не само помоћу метаструктурних изградњи, него, чак у већем степену, јединственог односа према граници која раздваја унутрашњи простор семиосфере од спољашњег, њено у од њеног *изван*. (Исто: 194)

Границе семиосфере, међутим, представљају „вруће“ тачке семиообразујућих процеса. Појам границе је двосмислен. Она с једне стране раздваја, а с друге – спаја. Она је увек граница с нечим, дакле, у исто време припада обема пограничним културама, обема семиосферама које се граниче. Граница је билингвистична и полилингвистична. Граница је механизам превођења текстова туђе семиотике на језик „наше“, место трансформације „спољашњег“ у „унутрашње“, то је филтрирајућа мембрана која туђе текстове трансформише толико да би се они уписали у унутрашњу семиотику семиосфере, а да при томе остану инородни (Исто: 203). [Истакла Ђ. Т. М.]

Појам границе семиотичког простора као скупа „врућих тачака“ сусрета у којима се *преводиви* садржаји *туђе* семиотике (они који имају корелате у систему *своје* семиотике) филтрирају у односу на оне *непреводиве* (они који *немају* корелате) битан је за разумевање начина уградње хришћанског слоја у претхришћански текст, али и за реконструкцију прототекста, јер јединствен текст песме могао је настати само као резултат споја *преводивих* елемената, тј. уношењем новина које се базирају на семиотичким структурама аналогним структури првобитног елемента на чије место се уграђују. Значи, некадашњи (претхришћански) прототекст са периферије семиосфере прилагођавао се унифицирајућем притиску из центра на њему једино могућ начин (који му је, између осталог, и обезбеђивао опстанак), а то је замена оних претхришћанских елемената текста који су били *преводиви* на језик хришћанства њиховим хришћанским „корелатима“. Раније цитираним речима Лотмана, тиме је „неправилна“ пракса с периферије стварала „правилне“ текстове, и то на начин на који јој је „одговарало“ да би обезбедила своје трајање, а не дефинитивно потискивање и нестанак. За нас је ово значајно зато што у себи носи битан кључ за реконструкцију елемената прототекста песме. Рецимо, на нашем примеру, то значи да припев са *Лазаре, Лазаре* открива не само формално-структурне карактеристике (да је у претхришћанској структури тог стиха постојала инвокација неког хипотетично митског лика), већ и идејно-структурне: да се за ту претхришћанску фигуру вероватно везивала идеја смрти и накнадног васкрсења из мртвих – баш као што се везује и за хришћанског Лазара, коме је на основу *сличности* уступљено оно место у стиху на коме је раније била пређашња инвокација.

С друге стране, ми знамо да је долазило и до обрнутих процеса у односу на оне који су се дешавали услед христијанизације. Рецимо, Никола Павковић је у више наврата истицао узрочно-последичну везу између турске владавине и разних појава секундарног архаизма (Леви-Стросов *faux arcaïsme*) у Срба (Павковић 2001: 357; 2009: 12–16). Он наглашава

да је ово пре више од једног века уочио и Јован Цвијић²⁹, који говори о турском добу као времену „етнографске рекреације“ и „враћања првобитној етнографској свежини“, тј. *враћања некадашњим народним обичајима и навикама и првобитним економским облицима*, онима који су постојали пре настанка српске средњовековне државе, а које је ова сузбијала или потискивала (прем. Павковић 2009: 12). Лотмановим језиком, то значи да су тада, у недостатку Србима прихватљивог централног система културолошког самоописивања, текстови са некадашње периферије семиотичког простора „преузимали“ делове семиотичког простора из којих су некада, за време немањићке Србије вероватно били истиснути. Конкуренција између различитих културолошких метаописа је сасвим својствена уобичајеној динамици унутар семиосфере:

Бурна семиотичка активност (...) доводи до убрзаног „сазревања“ периферних центара и до тога да они израђују своје метаописе, који са своје стране могу да се појаве као претенденти на универзалну структуру метаописа за целу семиосферу. Историја културе даје много примера такве конкуренције. Практично, пажљиви историчар културе у сваком њеном синхронном пресеку уместо једног система канонизујућих норми открива парадигму конкурентских система (Лотман 2004: 198–200).

Када анализирамо текстове-чињенице (који су наша полазна тачка истраживања) треба имати на уму све ове до сада поменуте различите векторе који утичу на унутрашњу динамику семиосфере.

29 Павковић се односи на Цвијићева запажања објављена у: *Антропогеографски проблеми Балканског Полуострва*, Српски етнографски зборник IV, Насеља српских земаља 1. Београд, 1902: XLI–XLII.

5. Циклично и линеарно време

Обредне песме које ће бити предмет наше анализе изнедрила је култура обликована на цикличном поимању времена, а у таквим културама се генеришу текстови који почивају на системима кодова другачијим од оних на којима већином почива савремена култура.

Текстови изграђени по законима цикличног времена немају сиже у нашем смислу и уопште само уз велики напор могу да се опишу средствима категорија на које смо навикли. Њихова прва карактеристика је непостојање почетка и краја: текст се замишља као нека уређеност која се непрекидно понавља, синхронизована с цикличним процесима природе: са сменом годишњих доба, доба дана, појавама звезданог календара. Људски живот није се посматрао као линеарни исечак затворен рођењем и смрћу, него као циклус који се непрекидно понавља (упор: „Кад умреш – почећеш опет из почетка...“). У том случају прича може да почне од било које тачке – она врши улогу почетка датог приповедања, а оно је пак појединачна манифестација Текста који нема ни почетак ни крај. Такво причање уопште нема за циљ да слушаоцима пренесе нешто што им није познато, него је механизам који омогућује непрекидни ток цикличних процесā у самој природи. Због тога избор ове или оне епизоде из сижеа текста као почетка и садржаја данашњег причања не припада оном ко прича, оно је део хронолошки утврђеног ритуала условљеног током природних циклуса (Лотман 2004: 227–228).

Када коледари певају песму домаћину, орачу, домаћици, или изговарају формуле благослова и слично они то не раде произвољно и не изричу личне поруке, већ се ослањају на већ постојеће и фиксиране *обрасце* онога што Лотман зове *текстом који нема ни почетак ни крај*, тј. који припада сфери митског, а не линеарног времена. Оваква врста текстова је специфична, а једна

од њених основних одлика је изоморфност ликова, коју Лотман, ослањајући се на математичку (тј. тополошку) терминологију, назива хомеоморфношћу³⁰:

Друга особеност повезана с цикличношћу је тенденција према безусловном поистовећивању различитих ликова. Циклични свет митолошких текстова образује вишеслојну уређеност с јасно испољеним обележјима тополошке организације. То значи да се такви циклуси као дан и ноћ, година, циклични низ умирања и рађања човека или бога разматрају као узајамно хомеоморфни. Због тога, иако ноћ, зима, смрт у неким односима не личе једна на другу, њихово приближавање није метафора, како то схвата савремена свест. Они су једно те исто (тачније, трансформација једног те истог). Ликови и предмети који се помињу на разним нивоима цикличне митолошке уређености различита су имена истог. Митолошки текст на основу своје изузетне способности да се подвргава тополошким³¹ трансформацијама с запањујућом смелошћу као једно те исто проглашава бића чије зближавање би нама представљало приличне тешкоће (Лотман 2004: 228).

У том смислу, када коледари орачу желе *јелене-волове, волове-анђеле, (волове)- јелене-јергене, волове-солоке* и слично, кроз ту парадигму пожељних атрибута вола открива се ланац хомеоморфних манифестација истог семиотичког склопа у коме се може тражити код за даље дешифровање било ког од поменутих мотива. Такође, треба имати на уму да су они производ једне усмене културе и да су срочени на изразито *формуларном* језику усмене песме, који свакако представља један од формално и садржински најкодификованијих семиотичких подсистема – што олакшава структурални приступ анализи. Уједно, формуле су и кондензатори културног сећања, те повезују различите дијахронијске слојеве културе.

30 За објашњење термина, в. белешку 28.

31 *Тополошки* је термин преузет из математике, тј. топологије, гране математике која проучава геометријске објекте и тополошке просторе.

Сем обредних текстова овог типа, ради указивања на својеврсне идејне или митемске паралеле, посезаћемо такође за анализом епских песама, а у њима често наилазимо на „цепање“ текста базираног на цикличној представи о времену ради успостављања линијског времена као оквира за развијање сижеа. Последица тога је појављивање ликова-двојника (Исто: 232), па Лотман примећује:

Може се претпоставити да су ликови-двојници тек најелементарнији производ линеарне преформулације јунака цикличног текста који први пада у очи. У суштини, сама појава *различитих* ликова резултат је истог тог процеса. (...) што је приметније свет ликова сведен на једнину (један јунак, једна препрека), тим је ближе исконском митолошком типу структурне организације текста (Исто: 236–237).

Ово је један од битних кључева при анализи различитих варијанти песама у којима се може јавити раздвајање/цепање првобитно јединственог митског лика. Наравно, биће и текстова који ће се налазити у међуфази између два поменута типа – кад дође тренутак за то, све ово ће моћи да се види на конкретним примерима. Оно што свакако треба имати на уму је да од оног тренутка када дође до функционалног „цепања“ првобитног митског лика на два, они међусобно *престају* да буду хомеоморфни.

ГОДИШЊИ НАРОДНИ ОБРЕДНИ КАЛЕНДАР КАО ТЕКСТ

Годишњи обреди су они обреди који се врше у правилним временским размацама и то пратећи годишњи циклус времена. Сâм годишњи обичајни циклус даје структуру народном календару, а кроз њега се врши и семиотизација времена, уско повезана са сакрализацијом одређених његових исечака, те је зато изузетно важан материјал и оквир за проучавање народне религије, њених митско-религијских садржаја, као и целокупне комуникацијске делатности која се врши унутар семиосферног универзума оних људи који га упражњавају и животно се руководе њиме. То је тако јер се он налази у самом централном, семиотишућем делу семиосфере заједнице, па, како то примећује Недељковић, представља „огледало оквира људског живота“, јер „целина народног живота стоји као у *огледалу* у обичајима, у којима је садржано и толико нагомиланог искуства“ (Недељковић 1990: viii, x. истакла Ђ. Т. М.). Значи, када је реч о народном годишњем календару, ми се налазимо пред типичним резултатом *удвајања* (ознаковљавања), тј. кодирања и организовања у текст. Животно искуство о коме говори Недељковић односи се како на човеково *посматрање* и *ослушкивање* природе која га окружује (кретања небеских тела, смене годишњих доба, атмосферских појава, динамике пулсирања биосфере која га окружује итд.), тако и на *изналажење решења* да своје потребе усклади с њом, да њу, као *Другог*, претвори у свог савезника (онда када му је то могуће), или бар суседа с којим је могућ саживот (онда када су околности за више од тога неповољне). О овом типу динамике – коју смо

раније поменули у вези с идејама Вернадског („борба свесних, неприродних система, против механизма мртвих закона природе“) – већ је било говора као о исходишту културе, тј. првобитном подстицају за семиотизацију света који нас окружује.

Дакле, пошто у семиотичком смислу можемо да говоримо о годишњем обичајном календару као о *тексту* насталом унутар вишевековног дијалогског процеса између једне људске заједнице и Природе, ми ћемо га и посматрати као било који други фолклорни текст (вербалне или невербалне природе). Као такав, он постоји у варијантама (тј. како конкретним обичајним календарима појединих регија, области, групе села итд. тако и донекле различитим обредним варијантама које се у њима примењују, односно знамо да су се примењивале на основу етнографских података с којима располажемо). Такође, треба имати на уму да се човеково *изналажење решења* не односи само на сферу економије, материјалног и социјалног благостања, већ у ништа мањој мери и на психолошке, емотивне и духовне потребе, које су обично у тесној вези са суочавањем човека са смрћу као саставним делом живота и феноменима који су с њом повезани – рецимо, страх од Другог (кроз који се концептуализују и семиотишу демонолошки системи повезани са натприродним), али и различити религијски системи и концепти. Отуда, како примењују Душан Бандић и Сенка Ковач, природно-културни модел времена се на нивоу културе трансформише у друштвено-културне моделе (Bandić 1997: 118–119; Ковач 2001: 421).

Културно-религијским обрасцем цикличног времена идеја смрти се чини подношљивијом, јер се и умирање као процес и смрт као завршетак тог процеса семиотишу не као крај, већ као фаза живота након које следи поновни почетак.³² Живот је вечан и одвија се у циклусима – тиме се „омогућава претварање краја у почетак“ и то тако што „природно, секуларно, профано време пресеца се секвенцама светог, а коначно –

32 Бојан Јовановић је писао о оваквој перцепцији живота, коју је сасвим добро уочио на основу увида у српске народне обреде како календарског типа, тако и животних циклуса, в., рецимо, Јовановић 2000; 2001. Такође, в. Љубинковић 1998а.

бесконачним, ванвременим“ (Ивановић Баришић *et al* 2017: 25). Ове „тачке пресека“ секуларног и сакралног времена захтевају осмишљавање обреда који се увек одвија у конкретним просторно-временским координатама, о чијој семиотизацији ће бити више речи касније, током анализе обредних текстова и реконструкције и дешифровања обредног метатекста – под којим ћемо подразумевати ментални (неоспољени) текст који реконструирамо на основу вишејезичних текстова једног те истог обреда (вербалних и невербалних). Пошто су на различитим језицима, они су често међусобно „непреводиви“, али сви они, сваки на себи специфичном коду, упућују на идејне садржаје заједничке свим тим вишејезичким текстовима припадајућим једном обреду. Сви они представљају оспољене варијанте једног те истог менталног (неоспољеног) метатекста, у коме се налазе централни идејни садржаји око којих је сâм обредни комплекс конституисан, а који се оспољава кроз различите обредне текстове (вербалне, кореолошке, музиколошке, просторно-временске итд.).

У српској традицији, неки од годишњих обреда везују се за фиксне датуме (нпр. божићни, ђурђевдански, петровдански итд.), па су временски одређени искључиво соларним (јулијанским) календаром. Покретни су васкршњи и обреди који се врше у дане и празнике који се одређују у односу на Васкрс. Званично утврђивање датума прославе Васкрса се врши на основу православне Пасхалије, тј. црквених таблица за рачунање дана у који пада Васкрс, а који у обзир узима соларни (јулијански) и лунисоларни (хебрејски) календар, имајући у виду правило да хебрејска Пасха не сме временски да се поклопи са Васкрсом. Ипак, забележени су и етнографски подаци о постојању „народне пасхалије“, засноване на посматрању месечевих мена на Никољдан, на основу чега се одређује време у које падају Беле покладе, а затим и сви остали покретни празници који се прослављају током васкршњег поста, као и сâм Васкрс и Духови (Казимировић 1925: 30–31). Не можемо са сигурношћу знати да ли је пре прихватања хришћанства – с којим је уведено прослављање Васкрса (временски одређеног у

односу на јеврејску Пасху, тј. хебрејски календар) – у празничном народном календару било покретних годишњих празника (и с њим повезаних обреда) одређиваних не само соларним, већ и лунарним, или луносоларним мерењем временских циклуса. Месец и његове мене имали су изузетну важност у народној медицини, аграрном календару, као и у аграрној³³ и другим врстама магије (в. Бандић 1991: 80–84), али данас не располажемо подацима који би недвосмислено указивали на постојање претхришћанских празника српског народа који су се временски ослањали на посматрање месечевих мена. Генерално, етнологзи се слажу у оном што је извесно, а то је да се српски обредни народни календар *првенствено* темељи на посматрању годишњег кретања Сунца (СМР: 125–128; Бандић 1991: 290; Ивановић Баришић *et al* 2017: 25), што је генерално случај и са народним календарима осталих словенских народа (СМЕР: 257–257).

На сунчевој годишњој путањи издвајају се, као својеврсне „граничне тачке“, зимски и летњи солстицији – за које се вежу велики празници као што су Божић (25. децембар³⁴) и Ивањдан (24. јун) – као и пролећна и јесења равнодневица. Ове последње две се у етнолошкој литератури доводе у везу с тачкама почетка летњег и јесењег полугодишта и с тим повезаним циклусима човековог деловања, привредног или религијско-социјалног (СМР: 126), иако то само условно може бити прихваћено, јер су датуми који по народном календару означавају почетак и крај полугодишта померени у односу на датуме равнодневица за читавих месец дана касније. Наиме, обимна етнографска грађа указује на то да је народ време (на годишњем нивоу) делио на два полугођа, летње (ђурђевско) и зимско (митровско) – сматрало се да лето почиње на Ђурђевдан (23. април), а зима на Митровдан (26. октобар).³⁵ Подела године на два полугођа,

33 О овоме в. Јанковић 1951: 107; Ђупурдија 1982: 15–16; Недељковић 1990: ix; Бандић 1991: 83; СМР: 302, под *Месец*.

34 С обзиром на то да се сви годишњи празници о којима ће бити речи датумски темеље на јулијанском календару, сви празнични датуми биће навођени по том календару.

35 Пошто је етнографска грађа која сведочи о овоме исувише обимна, упућујем само на сумарне студије базиране на њеној претходној обради: Недељковић

летње и зимско, генерално је одлика народних календара словенских народа, а по Толстоју, хришћански празници који су на себе преузели маркиране позиције пролећне и јесење равнодневице су Благовести (25. март) и јесењи Крстовдан (14. септембар) (СМЕР: 257). У српском народном обредном календару њима јесте придаван значај: Благовести су сматране за један од „дванаест великих празника“, када се ништа не сме радити, па „ни птице овога дана не савијају гнезда“ (Недељковић 1990: 28), а и забележено је веровање у Грузи да се на Благовести завршава зима (Петровић 1948: 241). Такође знамо да је стари словенски календар почетак године датирао у време пролећне равнодневице (СМР: 126; Ивановић Баришић et al 2017: 25), а касније је прослављање Нове године померено на 1. март (готово извесно подутицајем римског календара), када се славио празник по имену *летник/пролетњак*, о чијем обележавању имамо етнографске податке (СМР: 126; Недељковић 1990: 139). С друге стране, на јесењи Крстовдан се некад строго постило и такође се ништа није радило, иако су обављане различите радње којима је требало да се обезбеди здравље људи и стоке (Недељковић 1990: 126–127). Такође, близу јесење равнодневице се празнује и Миољдан/Михољдан (29. септембар) – празник који под овим именом нема црквено оправдање (тог датума у црквеном календару прославља се св. Киријак Отшелник)³⁶ (Недељковић 1990: 154), али који се, начином на који је народ семиотизовао ову тачку годишњег циклуса, доводи у везу са расплодом оваца (на овај дан су организоване „овновске свадбе“, в. Недељковић 1990: 154, 173³⁷), али и са упокојенима – тада се у народу обележавају Михољске задушнице (које црквени календар не

1990: vii, 72, 155; Бандић 1991: 290; СМР: 126–127; Ивановић Баришић et al 2017: 26–27.

36 Порекло и природа назива овог народног празника нису расветљени. У *Српском рјечнику*, Вук га доводи у везу с архангелом Михаилом, иако задржава опрез и поред тог објашњења оставља упитник, в. под *Миољ*.

37 Сем на Миољдан, овновске свадбе се код банатских Хера уприличују и око Мале Госпојине (8. септембар) (Димитријевић 1958: 313; Недељковић 1990: 173). Ова два временски релативно блиска празника су једини за које имамо податке да се везују за овновску свадбу.

региструје као задушнице), а за које се у Шумадији веровало да је на њих „најсевапније изаћи на гробље“ (Недељковић 1990: 94, 156; Беговић 1887: 30). Поменути подаци указују на значај који је у претхришћанском периоду придаван неком празнику/ празницима прослављаним у време јесење равнодневице, а који су могли бити у вези с душама умрлих, с плодношћу оваца, а можда су имали и неки вид лустративне функције. Данас су Митровске задушнице (које Црква обележава) преузеле примат над михољским. Како сматра Петар Ж. Петровић, најбитнија два фактора која су довела до „колебања у народним датумима“ чине адаптација претхришћанског календара на календар хришћанских празника и различите климатске прилике у планинским и жупским крајевима – пошто пољопривредни радови у планинским регијама касне отприлике месец дана у односу на оне у жупама (СМР: 128). У нашем случају, на основу предочених података можемо да претпоставимо да су у претхришћанској епохи постојали значајни празници који су везивани за пролећну и јесењу равнодневицу, а до померања датума и везивање прославе за поједине хришћанске празнике могло је доћи из оба наведена разлога. С аспекта теме којом се бавимо за сада је важно истаћи да је српски народни празнични календар првенствено настао семиотизацијом путање годишњег кретања Сунца, која је била кључни фактор концептуализације празничног календара.

Битно је нагласити да, иако смо рекли да је народни календар годишњих празника текст, у облику у коме нам је познат, он у ствари представља тек структурно-формални план тог текста, јер нам је његов *садржински* (потенцијално, митско-религијски) план непознат. За реконструкцију барем дела његовог садржаја потребна је свакако обимна анализа етнографске и фолклорне грађе, док на плану евентуално постојећег митско-религијског слоја најрелевантнији извор информација представља управо народна обредна лирика. Иако сви вербални и невербални текстови народних годишњих обреда упућују на кровни метатекст обреда којем припадају, обредне песме

су те које имају највећи потенцијал да изразе сложене идејне структуре – као текстови састављени природним језиком (а он је, као што смо претходно истакли, кључно средство семиолошког самоописивања) – њихова основна функција управо и јесте да најкомплетније садржински повеже планове вансемиотичке и семиотичке стварности.

Ми ћемо се овде фокусирати на анализу само једне групе обредних текстова – коледарске песме – певане у време зимске краткодневице. Овај празнични период се временски протеже од божићних Поклада и почетка божићног поста па све до Богојављења. Током њега су постојали различити обичаји везивани како за поједине празнике тако и за цео тај период године. Овде ћемо се усредсредити само на време током кога су ишле поворке коледара: од светог Николе (6. децембар) закључно са Крстовданом (5. јануар). Овај период је семиотизован у два основна правца: 1) као *граница* прелаза из старе у нову годину; 2) као време Христовог рођења, што је у народној претхришћанској религиозности изражено кроз идеју о *паљењу бадњака зарад рођења Божића* и то управо у време зимске краткодневице – што тај датум јасно ставља у први план као централну временску тачку ове празничне семиотичке целине. Као таква, она чини исечак *другачијег* времена, *гранични* прелазни временски интервал (Ковач 2001: 422) пресека профаног и сакралног времена. Ипак, божићни празнични комплекс није хомогена, континуирана целина, већ је испресећан неколицином празника на временске сегменте: 1) период божићног поста; 2) Бадње вече; 3) Божић (први, други и трећи дан Божића); 4) период *некрштених дана* (од 28. децембра до 5. јануара); 5) Богојављење (6. јануар) – када се завршавао Божићни празнични период. За ноћ између Крстовдана и Богојављења се веровало да се тада небеса отварају и да се указује Бог, који те ноћи услишава сваку жељу. Током ноћи пред Богојављење окончава се период *некрштених дана* и улази се у дан Христовог крштења (Богојављење), када се прославља и очишћење целокупног света помоћу благотворне и профилактичке снаге богојављенске воде.

Коледарске поворке су се кретале (у најширем забележеном временском распону) од Никољдана до Крстовдана, те су се протезале кроз различите сегменте божићног празничног периода и повезивале их. Анализирајући временско-просторну структуру коледарских обичаја, Сенка Ковач примећује да је обредна функција коледа била да укину профано време и маркирају почетак сакралног празничног времена, чији показатељ су „антиправила уобичајене друштвене структуре“ (Исто: 425). Сем тога, функција коледа је и да спрече могуће штетне утицаје злонамерних демона који се активирају током граничних периода времена (Исто). Ово се поготово односило на *некрштене дане*, за које се веровало да су изразито опасни, јер су током њих врата која раздвајају овај и онај свет отворена, па се светом слободно крећу караконцуле, мртви, вештице, авети и свакојаки злонамерни демони.

КОЛЕДАРСКЕ ПОВОРКЕ

Коледари³⁸ су представљали мушке³⁹ обредне поворке под маскама – употребом маске, они су током обреда примали на себе идентитет *Другог*,⁴⁰ тј. посетиоца из зоне *другачије* у односу на сферу људског обитавања и деловања, односно из сфере несоцијалног, дивљег, светог⁴¹ – отуда потиче и обредна лиминалност њиховог статуса, те постоји низ правила којих се треба придржавати да би се обезбедила њихова обредна чистота и безбедност, као и успешност самог обреда; рецимо, за коледаре, забрана сексуалних односа пет дана пре кретања у поворку. Коледари су се кретали обично у периоду од Игњатијевдана (20. децембар) до Божића, али зависно од места до места могли су да се

38 За више података о другим називима за коледаре, као и аналогним поворкама (*коринђаши, василичари, вертепаши, звездари, вучари, цареви, чаројице, опход с клоцалицом, бабари, сировари, цамалари*), в. Торњански Брашњовић 2015: 3–51, 113–115, 121–131.

39 У појединим местима су постојале и женске поворке које су се кретале од Игњатијевдана до Божића, као рецимо у Сиринићкој жупи. Народ их је звао *калинарке*. За више података о њима, в. Недељковић 1990: 114; СМР: *калинарке*. Исто важи и за Ресаву – ту су их звали *колеђанке/колеђарке*; главна међу њима (окићена) вршила је функцију положајника. О њима в. више у Недељковић 1990: 117–118; СМР: *колеђарке*. Такође в. Торњански Брашњовић 2015: 129 где је могуће наћи упућивање на додатну грађу.

40 У вези са овим, Сенка Ковач (позивајући се на Ота Бихаљи-Мерина, Bihalji-Merin 1971), примећује: „Maska stvara čoveku fascinantne mogućnosti da postane nešto drugo (...) Kad čovek stavi na lice masku on se pretvara u drugo biće, uspostavlja odnos između slike i boga, između živih i mrtvih. Maska (...) skriva, zastrašuje, udvostručuje, ona razdvaja i spaja. Tajanstveno dvojstvo je osnova svakog oblikovanja maske.“ (Kovač 1996: 1–2).

41 За знатно детаљније увиде у феномен маскирања, његових видова, друштвених, психолошких, обредних, иницијацијских и других функција, као и преглед токова научног проучавања ове теме и обредних поворки у савременим условима, где преовладава забавни и туристички аспект обичаја, в. Марјановић 1999 и 2007.

крећу у интервалу од Никољдана (6. децембар) до Крстовдана (6. јануар).⁴² Коледарски обичаји су етнографски описани у великом броју варијаната, које су се разликовале од места до места.⁴³ Сем већ поменутих, функције коледарског обреда су биле: 1) сакрализација простора и времена кроз коју заједница ступа у жељени тип контакта са сфером светог; 2) подстицање плодности, тј. економског благостања; 3) давање благослова за успешно обављање социјалне улоге која припада сваком појединцу;⁴⁴ 4) друштвено повезивање заједнице и 5) прединицијацијско маркирање младих стасалих за брак.⁴⁵ Генерално је прихваћено да се у коледарима преплићу сви кључни елементи божићног празничног комплекса: култ биокосмичке обнове, култ предака и магија за плодност усева и стоке. Има мишљења да су они представљали „колективне положајнике“ (Ковач 2001: 425), али, и ако им сасвим не припишемо ту улогу, јасна је њихова блиска веза с фигуром положајника, божанског, натприродног госта који посећује домаћинство у виду прве особе која на Божић уђе у кућу (Zečević 1973: 31; СМР: 246. под *коледари*). Како положајник тако и коледари вршили су манипулације ватром на кућном

42 За периоде кретања коледара у различитим зонама насељеним српским становништвом в. Торњански Брашњовић 2015: 3–51, 115–117.

43 За више података о варијантама коледарских поворки и етнографској грађи и литератури, в. Недељковић 1990: 115–117; Торњански Брашњовић 2015 . Светлана Торњански Брашњовић је на основу великог броја етнографских описа, обимне грађе и литературе о коледарским и божићним обичајима понудила и својеврсну реконструкцију идеалтипске слике ових обичаја: в. Исто: 52–265.

44 Генерално, учесници обредних поворки (коледара, лазарица, краљица) певали су одређене песме свим члановима домаћинства и то у зависности од социјалне улоге коју у том тренутку имају, чиме су је препознавали, потврђивали и тиме учвршћивали, а појединцу би обично у песми пожелели управо оно што у складу са том социјалном улогом треба да му/јој обезбеди успех унутар заједнице, али и личну срећу.

45 Наиме, учесници поворки су улазећи у куће певали песме сваком од укућана, а у песмама певаним младићима и девојкама стасалим за брак, кроз песму се најављивала нова животна фаза која их очекује и изражаване су жеље за успешном припремом и остварењем тог иницијацијског прелаза. Исту ову функцију је могло имати и учешће у обредној поворци – актери обредних поворки су имали прилику да посете многа домаћинства и њихове чланове, па и куће потенцијалних будућих супружника и виде како они живе.

огњишту, којима је требало да се подстакну плодност и обиље у кући и здравље укућана и стоке. Огњиште, на које је током бадње вечери налаган бадњак, било је, у физичком, али и метафизичком, смислу централна просторна тачка током божићно-празничних обредних и магијских радњи. Уопште, „огњиште је ритуално средиште куће (...) као олтар у храму“ (Ковач 2001: 424).

Коледаре су чинили како момци стасали за женидбу тако и ожењени мушкарци – услов је био да немају никакву физичку или психичку ману, да им те године нико од породице није умро и да нису рођени у ванбрачној заједници.⁴⁶ Биле су им додељене различите улоге, како антропоморфне, које нису свуда биле исте (*деда, младожења, млада/снашка, баба, коњоводац, певачи, гајдаш*) тако и зооморфне – називане различитим именима: *дедице, лесници, оале, оле, алосници* (Недељковић 1990: 115–116).

У Банату и југоисточном делу централне Србије зооморфне коледарске маске су могле бити такве да у њима особа буде „преличена“, тј. да јој се лице уопште не види – могле су да покривају целу главу, али коришћене су и маске које се носе испред лица (тип *клоцалице* о којој ће ускоро бити више речи). Зооморфне маске су прављене од коже, рогова, тикве, дрвета, крзна, картона итд.; рогови су могли бити прави (од говечета, овна) или у виду разгранате гране (као имитација јеленских рогова), понегде украшени разнобојним тракама; маске су могле имати велике очне дупље, бујне веђе од црне вуне, браду и бркове (од вуне или од длаке коњског репа); о браду су качили јегуље или испуњену змијску кошуљу; уста су била отворена тако да се виде зуби (прављени од пасуља); око појаса (спреда и позади), руку и ногу носили су звона и клепетуше којима су правили буку при кретању и поскакивању (понегде су могли да буду и поклопци, шерпе, кашике и сл.); маскирани би били прекривени чаршавом/поњавама (тако да им се од тела виде само ноге) или увијени у цакове или беле крпе, или би једноставно били обучени „у најгоре“ с кожусима

46 За детаљнији увид у критеријуме које је требало испунити да би се учествовало у поворци и да би некома била додељена нека од улога, в. Недељковић 1990: 115; Торњански Брашњовић 2015: 131–132.

окренутим наопачке, прекривени крзном, или телећом кожом тако да реп пада преко стражњице; за „реп“ су такође качена звона и клепетуше.⁴⁷ За нас је посебно интересантна маска *лејка* из Лесковачке Мораве, која је прављена од издубљене тикве на коју би били натакнути рогови од лима засечени по ивицама тако да делује да се рачвају; између рогова је понекад имала разапет коноп на коме је висила крпена лутка која је представљала коледарску младу; брада и бркови су на лејки били од коњског репа; за браду се качила јегуља (Марјановић 2007: 260–261).

Клоцалица је тип маске који је привукао пажњу већине истраживача који су се бавили темом значаја јелена у претхришћанским слојевима српске народне религије, јер је примећено да има основа за то да се управо јелен сматра прототипском животињом коју ова маска представља. Међу српским становништвом,⁴⁸ ова маска је називана још и : *клопкалица*, *клопка*, *клепало*, *шклокалица*, *шкљоцара* (сви ови називи, као и *клоцалица*, алудирају на звук који маска прави када њена доња вилица удара о горњу); затим, *шербуљ*, *чербуљ* (примљени од Румуна, а изведени од лат. *cervus* = 'јелен'), *јелена*, *јелен*, *хала* (извесно у вези с називима оала и алосник) и *цурка* (изведено од *тур*) (Илић 1964: 47, 64). Мирјана Илић је мишљења да су банатски Срби ову маску примили од Румуна, иако оставља простор за могућност да су је Срби користили и пре доласка румунских колониста (XVIII век) (Исто: 64), јер је Вук у другом издању свог *Рјечника* (1852) описао овакву маску, коју је видео у Пожаревцу 1827. на двору кнеза Милоша, а за коју каже да је веома слична маски коришћеној у Дубровнику за време Републике.⁴⁹ Иако је преовлађивао став да су банатски Срби присвојили клоцалицу од Румуна, вероватније је да њено порекло треба тражити у старијим словенским обредним

47 За више података о врстама и начину израде ових маски, као и реkvизитима које су чланови поворке носили, в. Ђорђевић Д. 1958: 328; Недељковић 1990: 116; Марјановић 2007: 251–254; 259–262. Торњански Брашњовић 2015: 133–138.

48 У Војводини је ова врста маске забележена код Румуна, Срба, Рома и Бугара. Сличан тип маске је забележен у Румунији, доњој Немачкој, Аустрији, Галицији (Илић 1964: 65).

49 За детаљан опис дубровачких *чороја*, *виле* и *турице* в. под *чороје* и под *клоцалица* у Вук 1852.

слојевима (Gavazzi 1959: 14–15), на шта би указивало постојање овакве маске како међу Словенцима (*гамбела/русса/кошута*) (Илић 1964: 60), тако и у Галицији. На можда још даљу старину указивало би њено постојање међу Германима (Амштетен, северна Аустрија; затим маска звана *Klapperbock* 'клоцајући јелен' са острва, на немачком званог, Узедом, а на пољском Узнам, које се налази у Балтичком мору; данас је подељено између Немачке и Пољске) (Исто: 65), али и скандинавски *Julebuk* (Норвешка, Шведска, Финска) (Miles 1912: 202), или велики број сличних маски са територије Велике Британије, тзв. *hooded animals*, коришћених најчешће у предбожићном периоду: *Hobby Horse* (током обичаја званог *hoodening*) у Кенту (југоисточна Енглеска); *Mary Lwid* (јужни Велс), *The Broad* (Котсволдс, централна Енглеска), *Old Tup / Derby Tup / Derby Ram* (североисточна Енглеска), *Old Ball* (Ланкашир, северозападна Енглеска), *Old Horse* (североисточна Енглеска) (Miles 1912: 199–202; Sawte 1978).

Мирјана Илић *клоцалицу* описује овако:

Клоцалица је (...) грубо обликована животињска глава од дрвета са роговима и покретном доњом вилицом, натакнута на штап дужине око један метар. Глава је обично начињена од облице дрвета дужине око 25–30 см. Облица је по средини (...) до отприлике 2/3 дужине, пресечена тако да се доњи, тањи део покреће око једне уметнуте осовине и представља доњу вилицу. Овај део покреће се помоћу врпце која је причвршћена на предњем делу унутрашње стране доње вилице, провлачи се кроз жлеб на оном делу где је и попречни отвор за осовину, а слободни крај јој виси уз штап где јој је и глава, тако да се повлачењем или опуштањем врпце доња вилица диже или пада. Унутрашњи део чељусту често је обојен црвеном или белом бојом, а по ивици су каткад обележени и зуби. Горња и доња површина главе покривена је овчијим или зечјим крзном, или хартијом у боји. На задњем делу горњег дела главе су рогови начињени од дрвета, а неки пут су то гране окићене разнобојном хартијом и другим украсима. Често су уз рогове од дрвета причвршћени и

рогови од овна, а од крзна су начињене уши. На доњем делу чељусти је имитација браде, начињена од овчијег руна или кучине. Испред доње вилице или на канапу разапетом између рогова, причвршћено је звонце, ређе прапорац. (Илић 1964: 45)

Клоцалица се носи на тај начин што човек ставља маску испред себе, а своје тело, заједно са главом, покрива чаршавом, поњавом, покровцем, ћилимом или кожухом (...) и на тај начин се напред види само глава маске, а човек је сасвим покривен. Ако се покрива поњавом или чаршавом, онда предњи део поњаве везује за штап на коме је клоцалица, и то одмах испод места где је клоцалица постављена на штап. На супротном крају поњаве често се налази имитација репа. (Исто: 48)

Именом шербуљ, јелена, цурка, капра⁵⁰ итд. означава се маска коју носи главно лице групе; тај назив се односи на лице које носи маску. Не постоји никаква разлика у називу маске када се мисли на њу или када је реч о особи која је њоме маскирана. (Исто: 49)

Сем драгоценог описа саме маске, Мирјана Илић даје инфомацију о својеврсној „хијерархији“ која је владала унутар групе – у оквиру које је *шербуљ/јелен* представљао главног члана поворке. Он се током посете некој кући понашао на следећи начин:

Група се оглашава прво под прозорима клепетањем чељустима клоцалице. Када се неко од домаћих појави, вођа групе упита домаћина да ли их прима и тек тада улазе у кућу. Група улази у кућу певајући или изговарајући „Колинде“, а клоцалица улази последња. Извођење призора с клоцалицом почиње свирком фрулаша и добоша (...) који дају такт у почетку умереној игри носиоца маске. Маскирана особа не игра по неким утврђеним правилима, али ипак изводи покрете у извесном ритму. Ако је онај који носи клоцалицу вештији играч, онда поред тога што фрулаш даје такт и сам играч даје такт својој игри клепетањем чељусти

⁵⁰ Капра је један од назива клоцалице забележен међу румунским живљем (Илић 1964: 47).

своје маске и истовременим ударањем дршке клоцалице о земљу. Убрзо маскирани почиње обесније да поиграва, па чак и бесомучно да скаче. (Илић 1964: 50)

Светлана Торњански Брашњовић примећује да је *цупкање* коледара обредна радња чија је функција да узастопним поскакивањем подстакну буђење природе и принос усева, што илуструје и једном од коледарских песама које јасно указују на везу између висине скокова и висине жита (2015: 167):

Цуп, коледо,
Цуп, коледо,
Оволико жито да се роди!
(Ђорђевић и Златановић 1990: бр. 14)

Свакако је и ударање штапом о земљу имало исту функцију, а вероватно и општа бука која се дизала покретањем клепетуша које су биле закачене на њих. По Едмунду Личу (Edmund Leach), обредно изазивање вештачке буке служи означавању временских и просторних граница (између светог и профаног), и то како физичких тако и метафоричких (Lič 1983 [1976]: 94–95). Самим тим, коледарско дизање буке имало је функцију да се њиме поништи дотадашња просторно-временска профаност и да се маркира почетак сакралног времена унутар кога су они вршили сакрализацију простора.

Што се коледарских поворки са *оалама*, *олама*, *лесницима*, *цамаларима*, *алосницима*, *дедицама* тиче, ослонићу се на три описа: 1) најдетаљнији локални опис који је пружио Драгутин Ђорђевић на основу грађе прикупљене у Лесковачкој Морави (Ђорђевић Д. 1958: 327–335) чиниће окосницу описа; 2) идеалтипски описи Слободана Зечевића (Zečević 1973: 17–61) и Светлане Торњански Брашњовић (Торњански Брашњовић 2015: 52–265) – којима ћу „допунити“ локални опис Драгутина Ђорђевића с оним елементима који су забележени етнографски у више наврата, али су изостали у његовом опису. На тај начин ћу покушати да минимализујем мањкавости опредељења за само један од основна

два типа етнографског материјала: идеалтипске дескрипције или најпотпуније дескрипције локалне варијанте. Наиме, Иван Ковачевић примећује предности и ограничења и једне и друге опције: најпотпунија локална варијанта пружа знатно веће могућности тумачења узема унутар конкретног етнографског контекста, па самим тим и већу поузданост тумачења, али, у исто време, у њој могу бити изостављени неки узми који су битни за опште сагледавање обичаја. Код идеалтипског описа ова опасност се минимализује у границама могућег, тј. у мери у којој расположива грађа то омогућава, али узми не могу бити сагледани у свом правом просторно-временском обредном контексту (Ковачевић 1985: 44–45).

Поворке коледара су се, у зависности од места до места, састојале од 2–3 *оале*, 2–6 певача, *дедице*, *младе/снашке/бабе* и 1–2 *коњовоца/слугу*, гајдајџија, од којих „најглавнију улогу“ у неким селима има *дедица*, а у неким „прва *оала*“ (Ђорђевић Д.: 327). Коледарска *млада* је била момак преобучен у свакидашњу женску одећу, евентуално окићен неким зимским цветом. Његов обавезни реквизит били су преслица и повесмо кучине. Понашао се као и права девојка/млада: старије је љубио у руку, ишао са *дедицом* скромно и мирно; када коледари уђу у кућу, он би прео (Исто: 328).

Коледари крећу у зору и никоме претходно не казују куда и у која села ће ићи (Исто: 327), сем првом домаћину у чију кућу су намерили да дођу. У тој кући се коледарима спреми „коледарски кравај“ – колач на коме је изобразен коледар с буздованом (Исто: 329). Приближавају се селу правећи огромну буку, завијају, узвикују, звоне звонима, певају, а испред њих јуре *оале* са сабљама и буздованима (Исто: 329):

(...) став оалника је претећи, тајанствен и изражава спремност за борбу са неким невидљивим бићем. (...) У рукама имају сабље и мочуге, или топузе, које увек држе високо и то борбено, непрестано витлајући широко више себе. (...) коледари [су] ишли да истерају караконцулу и омаје (опсење). (Исто: 328)

Укућани излазе из домова да би дочекали коледаре. Прво један *алосник* улети у двориште и, када види да је слободан улаз даје знак осталим да уђу тиме што се јако протресе (дуже буку клепетушама). Онда када би у дворишу нашао неку лиснату биљку, отрчао би, откинуо гранчицу и с њом би ушао у кућу вичући: „у, у, у, и, и, и“ (за случај да није било биљке с лишћем у дворишту, носио је такве гранчице са собом). Домаћин и домаћица би га дочели на распрострајој рогози, а *алосник* би им се обратио са „Домаћине, срећна ти нова година сас телчки, сас прачики, сас јаганчки, сас здравје, сас живот...“ (Исто: 330). Онда би с оном гранчицом обилазио сва четири угла куће, а гранчицу би забо у зид оцака, или би је бацио у буцак, а домаћин или домаћица би је забили о оцак.⁵¹ Затим би се, „опирући се на сабљу и буздован“ (Исто) спуштао испред огњишта и ту би сабљом/буздованом/мачетом чепркао по жеравици и пепелу и говорио: „Сас живот и здравје, сас бели берикет, сас беле шенице, сас кесије паре, сас пријатељи, сас зетови, сас унуци, сас волови, сас краве, сас коњи...“ (Исто: 330). Некада би се *оала*, онда када нема ватре, ваљала по огњишту, а понегде би у шаке узела мало жара и неколико пута га пребацила из руке у руку и онда вратила назад на огњиште (Исто: 330). Тада би пристигле и остале *оале* и када би ушле у кућу, отпочела би заглушујућа вика, бука, претње злим демонима и махање сабљама и буздованима, којима би *оале* ступале у борбу са њима и симулирале како их убијају, кољу, плаше, протерују – све време „цупкају један према другом као да се води борба“ (Исто: 330). *Оале* такође симулирају да брију домаћина сабљом претходно га „насапуњавши“ снегом. Онда би пристигао и *дедица* са осталим коледарима – *дедицу* су у једном од села (Кумарево) називали „домаћином“ (Исто: 330). Домаћин изађе пред дедицу и њих двојица се пољубе у уста, а *млада* пољуби домаћина и све старије у руку. *Дедица* прилази огњишту, чепрка по њему и благосиља „за берићет и стоку, за здравље укућана, за напредак и

51 С краја XIX века, у Црноречком округу је уношење гранчице од родног дрвета обављао домаћин на св. Игњата. Њоме би чаркао по ватри изговарајући благослове, а затим би је такође закачио за оцак, где стоји до 5. јануара, када би била бацана за попом кад проноси свету водицу (Мачај 1892: 123).

сваку добит“ (Исто: 330). Он гледа да настави све започете послове у кући и помало помери сваку ствар са свог места (Дебељковић 1907: 311; Бован 2013: 17). Коледарски певачи би почели да певају коледарске песме готово с врата. Неке од песама се певају око танура (тј. софре) на којем су: „коледарски колач (...), суво месо, пасуљ, паприка, сито са брашном (...), повесмо кучине, а неки стављају још и паницу⁵² с водом, коју *дедица* промеша прстима десне руке и њоме онда покропи по кући“ (Исто: 332). Онда би се сви окупили око танура: прво *дедица*, па *млада*, *оале* и остали. Ухвате се за руке и почну обилазити с лева на десно. *Дедица* зазвони звоном окаченим за своју десну судланицу, па отпева стих који остали понове; овако певају и обилазе око танура три пута. Онда *дедица* додирне или удари танур топузином и направи знак Х (Исто: 333). Тада сви подигну танур и заједно га окрећу док *дедица* благосиља: *Колико клина, толико сина,/ Колико лемезнице,/ толико невестице,/ Колико сламке, толико снајке,/ Колико обојчики, толико девојчики;* за то време заједно подижу и спуштају танур до три пута, а у неким селима и изговоре: *Једни колачи се вртели, други се рађали* (Исто: 333) – „окретање панице на тануру имало би за циљ да се имаће не расипа, него да се ту ’заврти“ (Исто: 334). У неким селима је описану врсту благослова над тануром вршила прва *оала*, а не *дедица* (Исто: 334). Онда би гајдаш засвирао и „направи се ’кратко оро“ (Исто: 334). Када би коледари наишли у некој кући на болесника, *оалници* би их додиривали топузином и говорили: „Ајд’ Бог нека ти дава здравље, да оздравиш, да се усправиш!“ (Исто: 334). У неким селима постоји хијерахија између *оала*: прва има водећу улогу, друга је непосредни пратилац прве – она прима поклоне и „лечи“ болеснике; трећа прима поклоне из руку друге *оале* и трком их носи *коњовоцу* (Исто: 327). Пред полазак коледари добијају дарове: коледарски кравај, сланину, кучину итд., а понегде и све са софре (Исто: 334–335); понекад је примаће тих поклоне „изнуђено“ уз формуле типа: *Дајте ми сланину да ви вук не дави јаловину* (Исто: 334). Да би коледари добили што више кучине, послужи им *млада*:

⁵² *панница* = ‘чинијица’

Она бајаги преде (...), а *дедица* ће: „Дајте на *младу* кучина да преде, да справља руво“. Или питају *младу* како може да одене сама девет душа и као да јој се чуде. Она каже да не би отишла у „мнозину“, али је вели морала, пошто ју је посмешио младожења (1. *оалник*) и онда га удари кудељом по леђима. Кад то каже, један од *оала* дограби запаљену главњу са огњишта, прегори ону жицу којом је повесмо привезано за кудељу и привеже оно што поклоне *млади* (Исто: 335).

Ово помињање *оалника* који је „посмешио“ *младу*, па она мора да „оде у мнозину“ алузија је на *младину* трудноћу – наиме, у околини Бољевца, сироварска⁵³ *млада* је носила у рукама лутку

53 Из описа Бољевачких сировара које пружа Оливера Васић, види се њихова јасна веза са коледарима – што она и примећује: „Главне личности у поворци су (...) са истим улогама као и код коледара. Као и код коледара, и код сировара се јавља мађијско превртање одела и гарављење. Стварањем велике буке, звоњењем, виком, желе да заплаше зле духове на почетку године и да осигурају плодност коју она треба да донесе (Васић 1979: 232)“. Ипак, у свим крајевима сировари нису били потпуно аналогни коледарима. Рецимо, у горње-пчињским селима су постојале како поворке коледара (који су се кретали од Божића до Богојављења) тако и сировара (кретали се уочи Нове године, тј. св. Василија). У том крају, за разлику од коледара, сировари се нису маскирали. Ипак, и ту су се обредне радње које су вршили и реквизити којима су се служили у много чему преклапали са коледарским: њихова функција је била да растерују караконцуле; главни реквизит су им били фалусоидни „сирови“ штапови (сматрало се да су по томе сировари добили име) и *тракатаљке/трескала* (звечке направљене од нанизаних малих дрвених плочица разапетих између кракова једне рачвасте гране). Један од њих, *преденичар* („онај који скупља вуну преденицу“ тј. онај који је код коледара био у улози *младе*), штапом је царао по огњишту и изговарао уобичајене благослове. За више података о горње-пчињским сироварима, в. Филиповић и Томић 1955: 93–94. Занимљив је податак да су, у време када су Миленко Филиповић и Персида Томић обављали своје теренско истраживање у Горњој Пчињи, коледарске поворке готово биле изобичајене, а сироварске нису (Исто: 94), па би могло да се ради о компромисном пребацивању функција коледара на сироваре (коледари су често били под притиском свештенства, првенствено због начина маскирања), или пак о удвајању једне врсте обредне поворке на две, као својеврсне стратегије очувања обичаја – у том случају би могло да се сматра да су се у случају сировара првобитне коледарске маске свеле на *кодове* који означавају некадашње маске: „сирови“ штапови и назив „сировари“ као знак за *дивље, сирово* (пандан маскама дивље животиње), фалусоидни, топузаст

детета, „копиљчета“, направљену од лејке, а током боравка у кућама, *снашка/баба* и *младожења* су се понашали ласцивно, изводећи наглашено еротичне покрете (Васић 1979: 222). Како наводи Зечевић, и то на основу обимне етнографске грађе, за све време док су коледари ту, *дедица/оала/лесник* прави непристојне покрете, задиркује *коледарску младу*, упућује јој ласцивне погледе, речи и гестове (Zečević 1973: 31, 42–45).

У пруженом опису уочава се више за нас значајних елемената. Од оних који се поклапају са описима банатских *клоцалица*, свакако су дизање велике буке, цупкање, певање коледарских песама и добијање дарова од стране укућана, а пажње вредан је „хијерархијски поредак“ унутар коледарске групе: у Банату је главни члан поворке *клоцалица*, а у југоисточној Србији, у којој у поворци има знатно већи број учесника, уочава се извесна подвојеност улога између *дедице* и прве *оале*: у зависности од села до села, царање по ватри уз изрицање благослова, као и благосиљање танура могли су бити како у домену обредних радњи *дедице* тако и прве *оале* – шта више, у неким селима је *дедица* носио топузину (наистакнутији обредни реквизит *оала*), а у неким су *дедице* (множина *sic!*) биле коледарски носиоци зооморфних маски. Рецимо, у Горње-пчињском округу *дедице* би се обукле у застрашујућу маску, па су „толико ружни да је сваки, како кажу, 'права ала“ (Филиповић и Томић 1955: 94). Они су позади стављали реп од говечета, на ноге овчје клепетуше, а на главу комад коже с прорезима за очи, или целокупну кожу црне овце; начинили би браду и бркове од вуне, а сваки је у рукама носио по две дрвене сабље (Исто 93–94; Недељковић 1990: 116). Слично је било и на Косову пољу: ту је *дедица* преко одела облачио преврнути кожух, на главу је навлачио кожну торбу на којој би се налазили прорези за очи, а позади је у виду репа носио закачен раоник на који је било обешено повесмо кучине; носио је сабљу

облик штапова као асоцијација на коледарске топузе; звечке од рачвастих грана као иконична веза с роговима међу којима је разапета лутка коледарске *младе*; *преденичар* као веза с коледарском *младом* (по називу), али и с *дедицом* (у функцији *оалника*) по улози оног који цара по огњишту и изговара благослове – наиме у овом крају су коледари са зооморфним атрибутима називани *дедицама*.

(Дебељковић 1907: 310); на глави је могао да носи и шубару са овнујским репом (Бован 2013: 17) Употреба сабљи/мочуга/топуза од стране оба ова лика има двојаку функцију унутар „обредног сижера“: 1) профилактичку (протеривање злих демона из куће и из тела болесника додиривањем топузом); 2) функцију буђења плодности (додиривање топузом танура с жртвеним даровима у виду хране и кудеље на њему; алузија на младину трудноћу коју је изазвао један од носилаца топуза/мотке).⁵⁴ Коначно, топуз је главни атрибут коледара – коледарски кравај је маркиран управо сликом коледара с топузом. Из наведеног се уочава висок степен изофункционалности и изосемичности између улога *дедице/дедица* и *оала*, који су у архаичнијем слоју готово извесно представљали један те исти митолошки лик (као уосталом и *младожења*, онда када га је било). Наиме, како је приметио Лотман, ликови-двојници представљају (2004: 236–238):

(...) најелементарнији производ линеарне преформулације јунака цикличног текста који први пада у очи. У суштини, сама појава *различитих* ликова резултат је истог тог процеса. (...) Полазну ситуацију у тополошком смислу: *једна* граница рашчлањује неки сижејни простор на унутрашњу и спољну сферу и *један* лик добија сижејну могућност да је пресеца – смењује изведена и компликована ситуација. Покретни лик рашчлањује се на сноп-парадигму различитих ликова истог таквог плана (...) Из тог произилази један посебан закључак: што је приметније свет ликова сведен на једнину (један јунак, једна препрека), тим је ближе исконском митолошком

54 Топузи, штапови, мотке и сл. реквизити генерално се у стручној литератури тумаче као фалусни симболи, а експлицитне потврде тога је могуће наћи и у фолклору: рецимо, опходи источнобугарских *кукера* (који су по много чему аналогни коледарима) „праћени су буком и бурним играма, за време којих учесници звоне звончићима и прапорцима и машу дрвеним фалусима, терајући „зло“ и нечисту силу; јуре нероткиње да их 'оплоде'“ (СМЕР: 317, под *кукери*). Северноруски *вертелници* су трчали за женама са штаповима у руци имитирајући еротске покрете (СМЕР: 951, в. под *штан*). Ипак, треба имати у виду да су на плану дубље архаичности *истеривач демона* и *демон* (у својој основи змијолик) обојица повезани фалусном симболиком, в. рецимо варијанте представљања змије у словенском фолклору у СМЕР: 212, под *змија*.

типу структурне организације текста. (...)

Митолошко порекло сижејног двојништва очигледно је повезано с прерасподелом граница сегментације текстова и обележја поистовећивања и различитости централног карактера.

Самим тим можемо да претпоставимо да је управо функционално усложњавање (које неминовно води умножавању врста митски конципираних граница које је потребно прећи) довело до усложњавања обредних „јунака“.

Српски божићни обредни комплекс је био предмет проучавања више генерација истраживача и уочена је његова велика сложеност и повезаност са више различитих функционалних сфера:

1) култа предака – пошто коледари представљају поворку предака, некада замишљаних у животињском облику (Чајкановић 1994, II: 182–204; СМР: 247); у том смислу је интересантно да је Драгутин Ђорђевић забележио да у неким селима *дедицу* називају „домаћином“, што указује на то да он долази међу „своје“; исто се види и из обредног љубљења у уста између *дедице* и домаћина куће, јер у корену обредног целивања налази се идеја сједињавања: „Само порекло корена *цел*- сведочи о томе да целив носи жељу за целим, целовитим, неповредивим.“ (СМЕР: 572, под *целивање*);

2) профилатичком и лустративном – истеривање демона из куће и из болесника које врше *оалници* својим топузима; с обзиром на то да је буздован/топуз у науци општепрепознат атрибут индоевропског божанства грома и атмосферских прилика (он удара својим топузом, тј. громом) у овој функцији се гром као симбол небеске ватре може свести на симболички још примарнији елемент – светлост; из тога следи да и коледари представљају својеврсне доноситеље светлости, тј. изгонитеље таме; у вези с овим је значајно приметити да се у коледарским песмама словенских народа коледари називају „божјим слугама“, „божјом децом“ и сл. (СМЕР: 278, в. под *коледари*); у изворнијем облику, они су свакако представљали епифаније – по принципу

умножавања првобитног једног (Лотман);

3) соларно-биокосмичком – јасно уочљивом у игрању кола и окретању танура у правцу кретања Сунца уз поменуту формулу: *Једни колачи се вртели, други се рађали*; маркирање соларног точка над тануром (уписивање знака X над кружницом танура); *дедицино* окретање воде у чинији прстима десне руке (којом потом кропи кућу); такође, перцепција да је улога окретања чинијице с брашном на тануру „да се имаће не расипа, него да се ту 'заврти'“ посебно је интересантна са становишта значаја односа *центар* (кружнице) : *кружница*, јер указује на хомеоморфно (Лотман) пресликавање слике космичког устројства на план домаћег огњишта, тј. маркирање домаћег огњишта као својевсне (микро)космичке осовине/центра – за оцак ће *оалник* или *дедица* закачити и по једну олисталу гранчицу као наговештај биокосмичке обнове; уопште, све поменуте обредне радње базиране на кружном кретању тичу се *покретачке* функције, те у себи неминовно носе космогонијски предзнак,⁵⁵ а за нас је од значаја да уочимо њихово везивање за елементе ватре (огњиште/оцак) и воде (покретање воде, кропљење куће); у том смислу је значајно и обредно сједињавање *алосника* с огњиштем вршено његовим ваљањем по огњишту, али и његова улога покретача ватре (пребацивање жара из једне у другу руку);

4) аграрно-економском – на нашим примерима видном кроз благослове за рађање стоке, раст плодова (подизање и спуштање танура током окретања) и множење чланова породице који су радна снага домаћинства (све ово се експлицитно налази изречено у наведеним стиховима коледарских песама); исто се види и из *дедициног* симболичног започињања разних домаћих послова – у крајњој инстанци повезаног с подсећањем на првобитну улогу културних јунака у овладавању одређеним привредно-технолошким знањима.

Овако сумиране све функције које се уочавају у

55 О космогонијском значењу божићних обредних радњи, в. Ковач 2001: 431–432. О обредној функцији витлања (практикованог међу српским живљем другог дана Божића и током Белих Поклада), које је у вези с идејом покретања новог космогонијског процеса, в. Трубарац Матић 2017.

обредним радњама коледара указују на веома разгранату и сложену религијско-семиотичку структуру која држи чврсто повезаним различите митско-религијске дијахронијске нивое потекле из једног семиотичког центра. У културно-цивилизацијском обрнутом редоследу (од грана ка стаблу) та структура се упрошћује у смеру од различитих коледарских улога ка родоначелнику, а овај поново на неки начин обједињује различите концепте: 1) соларно-биокосмичког рађања (након умирања); 2) космогонијског покретача чији је атрибут гром, тј. прасак небеске ватре и светлости (елементи култа ватре и соларног култа); 3) прототипске *дивље* рогате животиње (тур или јелен). Овај последњи елемент директно се наслања на тему божићног положајника (божанског госта који у дом уноси свеопшту плодност и здравље, а који је у ствари родоначелник) и за кога знамо да је некада био животиња, а да је временом замењен човеком (СМР: 358 под *полаженик*). Основне две типолошке групе животињског положајника на које упућује етнографска грађа су: 1) кокошка или свиња (обично на Игњатијевдан, тј. на „кокошији Божић“ / „женски Божић“) и 2) во дешњак, ован или овца на сâм дан Божића (Исто: 358–361; Чајкановић 1994 I: 443–450).⁵⁶ Као што је то већ приметио Шпиро Кулишић, овај први тип животињског положајника указује на аграрно-матријархалну културу базирану на женској мотичкој земљорадњи – за шта он потврду види и у обичају да у неким крајевима Србије, на св. Игњата полаженик може бити и жена (СМР: 360).

С обзиром на то да смо се овде дотакли теме животињског родоначелника, треба одмах рећи да, као што је указивао Бојан Јовановић (ослањајући се делимично на Клода Леви-Строса):

(...) савремена антрополошка тумачења тотемизам дефинишу као израз човекове тежње за класификацијом. Одабрани *знак* има у првом реду функцију социјалног одређења ради диференцирања појединих група према

56 Додуше, Чајкановић ће изједначити животињске полаженике с осталим бадњеданским гостима у виду животиња (вуковима и другим дивљим животињама „штетночинама“) (Чајкановић 1994, I: 443–450). Ово сматрам неоснованим, а то ћу аргументовати нешто касније.

природном моделу извесних биљних и животињских специја. Релација између човека и природе је преваходно *метафоричког* карактера, тако да веровање којим се порекло одређене друштвене групе доводи у везу са одређеном биљком или животињском врстом, представља накнадни елемент тотемистичке конструкције.(...) Међутим, тотемизам као и митологија, укључује и акт веровања. Магијско-религијска компонента није секундарна, већ инхерентна тотемизму. У том смислу је и *немогуће апстраховати тотемистички знак од његовог магијско-религијског значења*. Немогуће је, штавише, говорити о његовом адекватном значају као социјалне институције у контексту његове магијско-религијске неутралности. (Јовановић 2001: 33–34) (Истакла Ђ. Т. М.)

На другом месту, он поближе објашњава садржај „*магијско-религијског значења*“ тотема, које се базира на улогама *заштитника заједнице и чувара духа колектива*:

Потреба за успостављањем међусобне разлике изражена је и у институцији тотемизма која значи првенствено *избор* одређеног елемента „*доброг за мишљење*“ којим се једна група или појединац разликује од других. Анимистички аспект ове институције изражен је веровањем у посебан дух тотема који је уједно и *чувар оних који су га изабрали за свој идентитет*. У секундарне елементе ове институције спада и извођење генезе рода од тотема, његово поштовање као чувара духа колектива који претходи сваком појединцу и у који одлазе душе умрлих чланова заједнице. (Јовановић 2000: 174–175) (Истакла Ђ. Т. М.)

Значи, ако прихватимо Јовановићева запажања (која сматрам потпуно валидним), видимо да се веза тотемске животиње и човека/заједнице темељи на *метафоријској* основи, тј. на тотему као *знаку* којим се појединац/заједница идентификује, а који – сад се ослањам на Лотмана – управо тиме што је знак

„провоцира да се укључи у семиотичку ситуацију“ (Лотман 2004: 83), а то даље омогућава магијско-религијске операције.

Након ове мале дигресије, вратимо се, за сада, хипотетичном животињском родоначелнику, који је био у облику дивље рогате животиње (за сада ћемо женског полаженика у виду кокоши или свиње оставити по страни). Да се ради о шумској животињи, видимо из алтернативног назива за зооморфне коледаре – *лесници*. Петар Ж. Петровић и Слободан Зечевић уочавају везу између *лесника* (коледара) и истоветног назива којим се у околини Лесковца именује шумски демон; такође, они указују на етимолошку везу са старословенским називом за шуму, *лес*, као и на руска аналогна шумска митска бића (СМР: 290, под *лесник*; Зећевић 1973: 31–42).⁵⁷ *Nomen est omen* – што се потврђује и у називима банатских Срба за клоцалицу, јер као једине две животиње које се везују за *име* маске – тј. које су вербални *знак* за маску – издвајају се тур и јелен, а они су обоје *дивље*, шумске животиње.

Конечно, у прилог томе да се ипак ради о јелену, говорила би изузетно обимна грађа сакупљена на ширем европском простору о пракси маскирања у јелена, као саставном делу јануарских календи из периода касне антике, а одржаваних и даље кроз средњи век и то, у почетку, у готово свим крајевима Римске империје, а касније, како се борба Цркве с јануарским календама заоштравала, обичај је бивао напуштан. Писани трагови о овој пракси на територији Византије досежу све до 1200. године (Grig 2016: 243). Иако ова тема већ дужи низ деценија привлачи пажњу европских медијевиста и проучавалаца касне антике, те је већ анализиран и коментарисан велики број текстова⁵⁸ у којима се

57 За више података о траговима веровања у *лесника* уочених у српској фолклорној грађи и о њиховим паралелама нађеним у ширем словенском контексту, в. Зечевић 1981: 13–22.

58 Углавном се ради о проповедима и осталим списима представника Цркве. Два од свакако првих докумената овог типа датирају из IV века: *De interpellatione Iob et David* 4(2)1 светог Амброзија Миланског (око 340–397) и *Cervulus* св. Пацијана (око 310–391), барселонског бискупа; на њих се надовезују проповеди против одржавања календи св. Августина Хипонског (354–430), Цезарија од Арлеса (468/470 – 542) и других.

помињу јануарске календе,⁵⁹ ова грађа ће широј домаћој научној јавности бити представљена с извесним закашњењем – „лед је пробио“ Драгослав Антонијевић који је први пружио делимичан увид у њу (Антонијевић 1997: 93–103). Обичај је подразумевао дизање велике буке, певање, игру, изношење мањих порција од разних плодова ради обезбеђивања плодности, различите ритуалне радње у вези са ватром, ласцивне покрете и песме, као и маскирање (мушкараца у жене и у животиње); особа маскирана у јелена била је централна зооморфна фигура ових поворки – отуд и општи називи за ову врсту маскирања коју налазимо у списима представника Цркве (који су је критиковали): *cervulum facere*, *cervulus* или назива *cervulum facientes* за оне који се маскирају на овај начин; маскирани у јелена био је у пратњи осталих учесника маскираних у различите дивље и домаће животиње, углавном рогате (Grig 2016: 245–247). Нећемо се превише задржавати на овој теми која је сама по себи веома сложена – основни циљ је био да скренемо пажњу на то да је на ширем европском културно-историјском простору, чији је Балкан саставни део, забележена пракса маскирања у јелена као *централну* фигуру маскираних поворки мушкараца преобучених у различите врсте рогатих животиња. Отуда се намеће закључак да је Драгослав Срејовић био сасвим у праву када је у јелену препознао прототипску животињу коледарске маске *клоцалице/јелена/шербуља/турице*, а имајући у виду да већ поменути маске *лејке* из југоисточне Србије имају лимене рокове с усецима са стране, којима се постиже ефекат гранастих рогова, нема посебног разлога да се исти закључак не прихвати и у случају маскираних поворки тог дела Србије.

За нас је битно да се потврда тога да је јелен изворни вођа коледарске поворке налази и у самим коледарским песмама, што ћемо ускоро и видети. Уопште, песме које ћемо анализирати у наставку могу да нам послуже као својеврсан експериментални полигон за утврђивање истинитости ставова које смо претходно изнели. Да појасним: коледарске песме представљају типичне

59 Стручна литература о овој теми је изузетно опширна, па је ја овде нећу наводити. Заинтересоване упућујем на један од скорашњих доприноса теми, где је могуће наћи актуелизовану библиографију, као и цитиране оригиналне делове никих од поменутих текстова на латинском: Grig 2016.

текстове настале унутар семиотичког система базираног на митско-цикличном поимању времена и живота – за који знамо да га одликује хомеоморфност семиотичких структура присутних у њему; самим тим, уколико су наша досадашња тумачења невербалног обредног текста тачна, песме би морале да буду хомеоморфне његовим до сада уоченим елементима – јер, ради се о једном (условно) затвореном семиотичком скупу препуном хомеоморфних тела (семиотичких структура), која попут међусобно позиционираних огледала говоре једна о другом и откривају се. Значи: као што у експерименталним наукама чињеницу можемо утврдити тако што се она потврђује сваким новим извођењем експеримента, тако и ми, анализом песама, можемо да утврдимо истинитост наших претходних тумачења невербалног обредног текста, која у нашем случају, за сада, представљају тек хипотетичке „чињенице за себе“.

ЈЕЛЕН И КОШУТА У КОЛЕДАРСКИМ ПЕСМАМА

1. Свети Петар на јелену златорогу

Међу коледарским песмама из Вукове збирке, једна од свакако најпознатијих је Вук I, 191:

Уранила, коледо, стара мајка, коледо!
Светој цркви, коледо, на јутрењу, коледо.
Сусрете је коледо, свети Петар, коледо,
на јелену, коледо, златорогу, коледо,
златорогу, коледо, и парогу, коледо.
„Врн’ се натраг, коледо, стара мајко, коледо!
Ево су ти, коледо, гости дошли, коледо,
добри гости, коледо, колеђани, коледо,
који оде, коледо, Бога моле, коледо,
за старога, коледо, за Бадњака, коледо,
за младога, коледо, за Божића, коледо.“
Слава и част, коледо, домаћину, коледо!
Тебе на част, коледо, стара мајко, коледо!

На основу Вуковог коментара, знамо да су ову песму коледари певали старици. У њој се помиње св. Петар у улози предводника поворке коледара и то тако што јаше на јелену са златним роговима. Да се заиста ради о јелену знамо на основу стиха *златорогу, коледо, и парогу, коледо*, где се експлицитно указује на то да се ради о парогастим, тј. разгранатим, роговима.⁶⁰ Св. Петар сусреће старицу која је кренула у цркву

60 У супротном би, евентуално, могло да се помисли да се ради о волу. Наиме, воловима је често давано име *јелен, јело, јелота* и то првенствено онима

на јутрење и одвраћа је од намере да настави истим путем, позивајући је да се врати назад, јер јој у госте долазе „добри гости колеђани“, који Бога моле за старога (Бадњака) и за младога (Божића). Јасно је да се иза овако конципиране слике св. Петра не налази хришћански светитељ, већ да се ради о псеудохристијанизованом претхришћанском вођи коледарске поворке. Зашто псеудохристијанизованом? Зато што се у народним обредним песмама (попут ове) често наилази на тако очигледне контрадикције на релацијама *хришћански : нехришћански* садржај, да би, пре него о христијанизацији слојева текста (увођењем хришћанских ликова и појмова), могло да се говори о својеврсном псеудохришћанском *кодирању* ради упућивања на *изворни* претхришћански садржај. Значи, овде је св. Петар у ствари *код* за дешифровање вође коледарске поворке. Веселин Чајкановић је одавно указао на спону између св. Петра и Перуна, старословенског бога громовника, остварену на основу заједничког хипокористика Пера/Перо (1994, II [1929]: 104; IV: 30, 110) – што тешко да је једини разлог због кога је дошло до ове врсте кодирања. У српској фолклорној грађи Чајкановић уочава паралелизам између њих изграђен преносом статуса, ранга и функција Перуна како на св. Петра⁶¹ тако и на св. Илију (1994, II [1937]: 341) – код овог последњег, име свакако није могло бити пресудно за то да се атрибути Громовника пребаце на њега. Вероватнији разлог је време када падају празници посвећени овим светитељима, а који су можда календарски блиски неком празнику који је био посвећен Перуну. Ипак, о томе можемо само да нагађамо. Оно што пак знамо је да у граничним зонама судара/сусрета два семиотичка система који се базирају на различитим (религијским) језицима, процес превођења страног текста (у овом случају хришћанског) подразумева препознавање додирних тачака по сличности, на основу чега је могуће извршити превођење, тј. прекодирање. До сада је анализа невербалног текста коледарских обредних радњи црвенкасте длаке попут јелена, в. Skok 1971: 610 под *vo*; 771 под *jelen*. Такође, име *Јеленка* и сл. давано је кравама и овцама, в. такође Skok 1971: 771 под *jelen*.⁶¹ Рецимо, у Хомољу и околини Бољевца верује се да на Петровдан не треба радити никакве послове да би се избегао удар грома (Недељковић 1990: 183).

указала на топуз као један од главних атрибута вође коледарске поворке. Громовникови главни борбени реквизити управо су топуз и гром.

Оно што је за нас од посебног значаја јесте веза која се у песми успоставља између „св. Петра“ и јелена златних рогова. Ова врста удвојеног појављивања старог териоморфног и новог антропоморфног облика једног истог божанства/митског лика, која се остварује кроз представу о јахачу на култној животињи, честа је и распрострањена појава. Чајкановић указује на веровање из околине Ваљева да вучји пастир јаше на вуку и доводи оваква веровања у везу са представама галске Дијане која јаше на дивљој свињи управо зато што је „раније стварно била дивља свиња, териоморфно божанство у облику те животиње“ (1994, III [1941]: 119). По том моделу, јелен са златним роговима којег јаше „св. Петар“ представљао би животињски облик митске фигуре која се скрива иза овог светитеља, за којег смо видели да типолошки одговара Перуну. Ово би могло додатно да потврди претходно уочену паралелу на релацији *јелен златних рогова : вођа коледара : св. Петар : Перун*. Садржински најинтригантнија карика у овом низу је златороги јелен.

1.1. Златороги јелен

Јелен са златним роговима помиње се у предању забележеном у више варијанти о добровољном жртвовању јелена (у грађи Добросава Туровића се помињу јелен и дивојарац) на Петровој гори – једном од врхова Радана, планине у југоисточној Србији. По једној варијанти овог предања,⁶² један јелен је сваке године на Петровдан, који је иначе у том крају сеоска слава, долазио до пропланка у близини рушевина манастира Св. Илије и предавао се људима да га принесу на курбан. Пре него што би га заклали, сељани би му увек понудили со и хлеб. Јелен би јео колико би хтео, а након тога би био жртвован и народ би га ритуално појео. Једне године човек задужен да га закоље извадио

62 О овој варијанти в. Тројановић 1911: 68–69; Годоровић 2005: 312–313.

је нож пре него што је ико понудио јелена хлебом и сољу. Ово је јелена увредило, окренуо се, вратио се тамо одакле је дошао и више се никада није појавио. Св. Илија се тада такође наљутио, напустио је манастир и одселио се на друго место.⁶³ Наводно, од тада је народ на Петровдан почео уместо јелена да жртвује јагње, односно овна, и то зато да би заштитио село од града и обезбедио добре приносе.

По другој варијанти, велики јелен са златним роговима долазио је сваке године на Петровдан да би примио жртве које му је народ ту остављао. Једне године људи су заборавили да му донесу жртвене поклоне и он им је тада наредио да жртвују њега самог. Као успомену на тај догађај народ је установио обичај да на истом месту и истога дана сваке године жртвује једног брва окићеног цвећем, чија крв се излива на камени жртвеник.⁶⁴

Трећу, најопширнију варијанту преносим онако како ју је забележио Добросав Туровић (Туровић 1968: 124):

Рано, пре изласка сунца, о Петровдану, појављивао се на Камену Јелен (дивојарац). Јелен би легао на Камен и наслонио главу над удубљењем. Њему би пришао свештеник са припремљеним ножем и заклао га на самом Камену. Топла крв јелена сливала би се у удубљење. Свештеници су месо Јелена пекли на ражњу и делили у народу, који је присуствовао приношењу жртве. Месо јелена народ је радо примао, сматрајући да је лековито, па су га давали болесним, сакатим, слепим и нероткињама. Сваке године, истог дана, појављивао би се јелен за жртву. Једне године јелен је закаснио, народ љут и разјарен од глади, јер пре жртвованог меса није се смело ништа јести, повика да се одмах коље; јелен је

63 У предању које је забележио Добросав Туровић, разлог измештања цркве је следећи: Турци су покушали људима да забране да се ту окупљају и приносе жртву, али су они упорно долазили сваке године, одржавали цркву и приносили жртву; Турци онда опогане богомољу, а после поноћи тог дана „невиђеном светлошћу“ бљесне велика ватра на месту где је била црква; наредног јутра цркве више није било – остале су само рушевине; народ је помислио да је црква прелетела негде другде; касније су је нашли у селу Бошњацима (Туровић 1968: 124–125).

64 О овој варијанти види: Срејовић 1955: 231–232; Kulišić 1973: 201–202.

био преморен од дугог трчања. Народ гладан и разјарен поново повика да га свештеници одмах закољу. Јелен, задихан, легао је на камен. На устима је имао крваву пену. Свештеници га уморног заклаше. Од те године није се више никада појављивао. Наредне године свештеници уместо јелена почеше да кољу волове, а народ поче ређе да долази на овај Камен.

Риста Т. Николић, у грађи из Крајишта и Власине, бележи да са за време сеоске славе, на св. Илију, у Крајишту коље курбан – говедо или овца, а да је некада клан јелен (не бележи више података о томе) (Николић Р. 1912: 263).

Предања о јелену који је некада добровољно жртвован, а који је касније, због људске грешке/незахвалности, престао да долази, па је морао да буде замењен неком домаћом животињом забележене су и међу Бугарима,⁶⁵ неким кавкаским народима (Kulišić 1973: 202) и северним Русима.⁶⁶ Постојање сличних предања на сасвим супротним географским тачкама насељеним Словенима указује на то да она вероватно долазе из далеке словенске старине – овде се ослањам на Шмитову (Johannes Schmidt) теорију таласа.⁶⁷

Предање о добровољном жртвовању јелена указују на постојање сећања/идеје о томе да је некада јелен био прототипска жртвена животиња током обележавања Петровдана као сеоске славе у поменутом делу Србије. Сем за св. Петра, жртвовање

65 В. код Срејовић 1955: 237; Тодоровић 2005: 313; СМЕР: 183, в. под *жртва*.

66 Позивајући се на Афанасјева (А. Н. Афанасьев), Рибакoв помиње слична предања забележена на крајњем северу Русије (Рыбаков 1981: 54–56, 83–94). СМЕР: 183, в. под *жртва*.

67 Ова теорија је настала у оквирима историјске лингвистике као критика компаративне методе. Њоме се објашњава неуједначен степен језичких промена који може током времена да се оствари у различитим зонама, као и посебна архаичност језичких облика коју је могуће наћи на самим ободима зоне унутар које је дошло до језичке промене; промена настаје у центру (културном, економском, политичком итд.) и шири се слично концентричним круговима (попут таласа) ка периферији (дуж главних путева комуникације) стижући донекле, с тим да до неких зона (комуникацијских периферија) може и да не стигне, па су се тамо сачували сасвим архаични облици речи, језичких конструкција, семантичких слојева итд.

јелена везује се и за Св. Илију – оно се врши крај манастира посвећеног овом светитељу, а он у једној од варијанти узима активну улогу и напушта манастир након што се наљутио на људе због непоштовања према јелену. Интересантно је да се, као код Срба, и код Руса предања о добровољном ритуалном жртвовању јелена (на крајњем северу се не ради о јелену већ о лосу) везује за дане у којима се славе св. Петар и Св. Илија (Рыбаков 1981: 54–56). Ти светитељи су асимилovali многе особине врховног бога громовника. О овоме говори и то што се у народним песмама као један од атрибута св. Петра јавља топуз, као у ђурђевданској песми из јужне Србије (Златановић, 111), у којој се св. Ђорђе жали мајци да његова поља ништа не ваљају, а она га саветује да тражи помоћ од „браће Петра и Павла“, који му помажу на следећи начин (стих. 30–37):

Кад прођоше кроз тој поље,
свети Ђорђе бога моли,
а брат Павле узе сабљу,
а брат Петар топузину,
заманаше кроз тој поље.
Све је поље понајбоље:
јесењина у вртено,
пролећнина све никнала.

Све варијанте предања о жртвовању јелена ослањају се на етнографски забележену праксу жртвовања бика/брава, која је постојала донедавно у регији тромеђе између данашњих држава Бугарске, Србије и Северне Македоније, а која је у југоисточној Србији практикована на Петровдан или Илиндан – предање објашњава како је дошло до успостављања тог обичаја, као и зашто је дошло до супституције јелена биком/бравом. Добросав Туровић, који је 1968. присуствовао жртвовању овна на Петровој гори, дао је најисцрпнији опис начина на који је приношен „корубан“ (курбан) (Туровић 1968: 122–124). Изнад села Гајтана, налази се култна стена која је око 15 метара јужно од рушевине цркве Св. Петра (сматра се да је по њој планина добила име)

(Туровић 1968: 121); на тој стени се сваке године о Петровдану обављало приношење жртве (во или ован), тако што око б изјутра црквењак испере удубљење у култном камену,⁶⁸ а затим колачар опали из прангије, помоли се богу да им дâ здравље људи и стоке, заштити им поља од града и дарује им плодна поља; онда испије пола чаше ракије и другу половину проспе на камен; након тога заједно са послугом коље вола/браву наслонивши му главу на камен тако да му крв напуни удубљење у камену – ако се удубљење напуни крвљу, сматрају да ће њихове молбе бити услишене; потом се месо припрема за кување/печење; колачар сакупља прилоге сељана (долазе из неколико околних села) у виду ракије, хлеба, сира, сувог меса и др.; затим се припреми софра и када је јело готово, свакоме буде дат подједнак комад меса; изнесе се и сва приложена храна; колачар за време ручка доноси колач и, са онима који су му најближи, заједно га окреће изнад софре уз молитву богу, а онда га и ломе; након тога се одржава народни сабор – народ се весели уз музику и игру (Исто: 122–123).

Љубица Зотовић (1958) је на убедљив начин указала на низ паралела (на нивоу структуре и функције обреда) између поменуте жртвене праксе и атинских буфонија (βουφόνια). Буфоније су биле део атинског празника Диполеиа (Διπολεία), током кога су бикови вођени на Акропољ у поворци предвођеној свештеником. Били би доведени пред олтар Зевса Хипатоса (Највишег), на коме су

68 Туровић наводи да су његови саговорници те 1968. веровали да у том камену живи некакав „зао-дух“ (Исто: 122) – што првенствено треба схватити као израз страха од нумена за који се верује да живи у камену, а коме је, као што ћемо видети, у ствари приношена жртва, из чега се види амбивалентан однос према њему. Туровић препричава неколико казивања у вези са нападима тог духа из камена. У свима се наводи како је, када би особа била испод/близу Камена, из њега блеснула ватра из које би изашла *неман/ватрени змај/крилати змај/нешто налик на човека*; обично су наводили да је то било праћено звуком пуцања камена; особу би неман напала, али су сви успевали да се спасу, сем једног који је нађен мртав недалеко од Камена и за кога се веровало да је погинуо у борби с „немани“; једна особа је имала нешто другачији сусрет: када је био испод Камена, на путу му се указала жена с колевком; била је месечина, а пред њим је блеснула ватра од које је „ноћ нестала“; човек је одлучио да обиђе привиђење, али се више пута освртао за собом: она жена је све време и даље седела и љуљала колевку; након тога је он пао у постељу и дуго је боловао (Исто: 125).

биле аграрне првине; бик који би их први дотакао био је одређен за жртвовање – свештеник би му притрчао и задао смртоносан ударац секиром, а затим побегао. Слуге храма би носиле бика на олтар Зевса Полиеуса (Заштитника града), дотукле га ножевима и поделиле његово тело верницима. Обред се завршавао симулацијом суђења свештенику, током кога би кривица, на крају, била пренета на жртвене инструменте, а ови би потом били бачени у море (прем. Зотовић 1958: 153). Изнети подаци и веза коју је уочила Љубица Зотовић за нас су значајни, јер указују на спону између овог типа жртве и бога громовника (у функцији обезбедитеља плодности и заштитника града/заједнице). Наиме, као што смо већ видели, српско предање о жртвовању јелена се везује за светитеље на које су пренете функције и атрибути Перуна, а жртва се врши на дан сеоске заветине, тј. на дан заштитника/покровитеља сеоске заједнице (св. Петар, св. Илија). Исти модел се уочава и у буфонијама, (уприличеним у част Зевса Заштитника), те се на овај индиректан начин поново потврђује хомеоморфност на релацији *св. Петар* (и св. Илија) : *Перун*.

Ако сумирамо све изнете податке о могућем пореклу предања о добровољном жртвовању јелена на Петровдан, уочавамо да постоје индикатори како прасловенског порекла (постојање сличних предања на крајњем руском северу) тако и старобалканског (атинске буфоније). Ипак, иако су у структуралном и функционалном кључу буфоније типолошки исте са раније описаном праксом жртвовања бика/брава у југоисточној Србији, оно што их битно разликује у односу на предање (руско, српско и бугарско) јесте да у њима нема *јелена* као прототипске жртве. Ово би указивало на две различите традиције, чији би дубљи корени могли бити исти, а које су се укрстиле на Балкану. Предање о јелену као жртвеној животињи би се ослањало на словенску линију, док би сâм начин жртвовања (чијим етнографским описом располажемо) могао бити (али не и обавезно) плод синкретичког спајања. Ипак, ово није сасвим извесно. Ритуално жртвовање јелена на територији данашње Србије постојало је још у култури Лепенског Вира. На то је

указивао Драгослав Срејовић податком да су на *каменим столовима* пронађени остаци јеленских рогова и костију, уз још неке детаље који упућују на идеју о посебном, можда и религијском, значају јелена у овој култури (Срејовић 1969: 110, 144). Златороги јелен из предања о жртвовању на Петровој гори такође је приношен на жртву *култном камену* за кога се верује да у њему живи ватрени/крилати змај од кога се очекује заштита од града, а који би можда могао да буде и хипостаза Громовника.

Као што смо раније видели, трагове митско-религијског значаја јелена могуће је пратити и кроз касније периоде. Срејовић је као отворену могућност остављао такође келтски утицај на Балкану – помиње теракоту из Граца код Злокућана с људском главом на којој су рогови јелена (1955: 233), што има своју директну паралелу у начину на који је обично приказиван келтски Цернунос. Не заборавимо да се један од најзначајнијих и најчувенијих археолошких артефаката с таквом представом Цернуноса налази на Котлу из Гундеструпа, који је пронађен у тресетишту на Јутланду (Данска). Иако постоје јаке индикације да се уопште не ради о предмету који је аутентично келтски, он се често помиње као један од најрепрезентативнијих објеката келтске уметности и сматра се једним од најзначајнијих уметничких артефаката европског Гвозденог доба. Данас је општеприхваћено мишљење да су га израдиле трачке занатлије из зоне доњег Дунава, иако постоје различита објашњења у вези с тим како је тај објекат доспео до Јутланда, те постоје мишљења да је могао бити донесен као део ратног плена након похода Кимбра са Јутланда ка југоистоку Европе (око 120.–118. године пре Христа), или пак да би могао бити направљен на Јутланду од стране трачких занатлија које су Кимбри повели са собом као робове/заробљенике. Мешавина келтских и трачких елемената која је видна на овом предмету углавном се тумачи као производ саживота трачких племена са Скордисцима, племеном келтског порекла.⁶⁹ Овај објекат не само да је потврда јаког прожимања келтске и трачке (?) културе у зони доњег Дунава, већ открива постојање балканског културног утицаја у северозападној Европи тог времена.

69 У вези са свим поменутиим подацима о Котлу из Гундеструпа ослањам се на Green 1991: 84–85 и на Renero 1999: 106–108.

Познато је да је у келтској култури жртвовање јелена било у вези са идејом животног обнављања и бесмртности (Hatt 1976: 208; 1989: 79). Оно се уједно наслањало на представе о симпатетичкој повезаности јеленских рогова са сунцем (његовим зрацима). Наиме, раст и опадање јеленских рогова потпуно су симултани с биокосмичким и соларним циклусом: јелену рогови почињу да расту у рано пролеће, а одбацује их током зиме. Ову физичку карактеристику човек је свакако веома рано приметио. Отуда и двосмерна семиотизација јеленских рогова као објекта који је хомеоморфан како растињу тако и сунчевим зрацима – а с којим је, за разлику од сунчевих зрака, могуће манипулисати да би се утицало на растиње и на сунце. Келтско биокосмичко божанство Цернунос, на пример, обично је било приказивано као човек са великим јеленским роговима на глави. У месту Сомрекур (Sommerécourt) у пределу горње Марне пронађена је фигура тог божанства из келтско–римског периода израђена у камену и бронзи која – на месту на коме треба да стоје рогови – има рупе у које су током годишњих обреда повезаних са култом сунца вероватно ритуално стављани, односно из којих су вађени, прави јеленски рогови (Green 1991: 100; 1992: 232). Ипак, и сам Срејовић је указао на то да култ јелена код нас никако не треба везивати искључиво за келтског Цернуноса, јер постоје археолошки докази који потврђују култ ове животиње међу аутохтоним становништвом југоисточне Европе знатно пре продора Келта у Подунавље, Грчку и Малу Азију (1955: 232–233). Сем тога, колико ми је познато, не располажемо информацијама да је жртвовање типа буфонија постојало у култу Цернуноса – иако се из поменутих података види идеја соларног божанства за које се везује циклична годишња обнова (па самим тим, на митском нивоу, вероватно и неки сиже о умирању, боравку у свету мртвих и повратку из њега). У вези са свим поменутих темама многобројна су питања која тек чекају одговоре.

1.1.1. Јелен златокрилац

Да је и код Срба постојала представа о јелену с јасним соларним предзнаком, видимо у следећој песми коју је Владимир М. Николић забележио у околини Гњилана. У њој се налази мотив „јелена златокрилица: – што је чини посебно интересантном, пошто се ради о ретком, ако не и једином сачуваном тексту са овим мотивом у српској народној лирици.

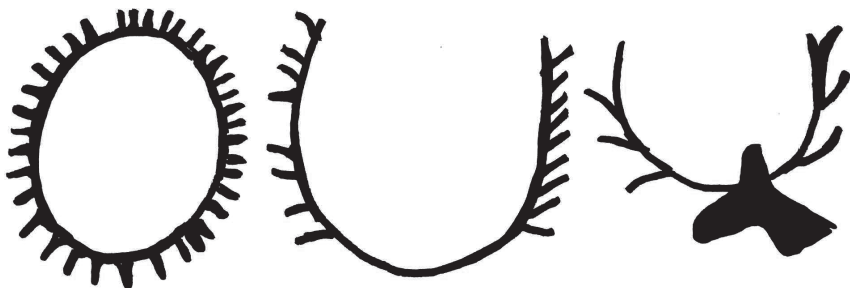
Појде Марко през горе зелене,
Па улови јелен' златокрилица,
Па га врза с три струће синцира.
Проговара јелен златокрилица:
„Не вали се Марко Краљевићу,
Ја сам пасал траве непасане,
Ја сам пијал воде непијене,
Пладнивал сам у горе зелене,
Чу се тргнем, сам да се отђинем”.
(Николић В. 1910: 359)

Нема сумње да овај јелен упућује на неке митолошке садржаје, о чему говоре атрибути који му се приписују. Он има крила, и то не обична, већ златна; јелен говори, обитава у „гори зеленој” где се храни „травом непасаном” и поји „водом непијеном” и поседује несвакидашњу снагу – довољан је само један његов трзај да се прекину три струка ланаца којима га је Марко везао.

Чињеница да јелен има крила указује на његову повезаност са небеском сфером. Сама крила, поготово онда када се приписују животињи која их иначе нема, у симболичком смислу везују ту животињу за идеју божанског одуховљења (Chevalier & Gheerbrant 1983: 229; 305–306), као и за способност летења и кретања ка висинама. Исти учинак има и детаљ да се не ради о обичним већ о златним крилима. Док крила говоре о небеској природи јелена, чињеница да су од *злата* упућује на његов соларни карактер (уп. СМР: 429, под *сунце*). Злато перципирано

као подземно сунце потиче од веома старих веровања да кретање небеских тела утиче на формирање метала, односно да сунце утиче на формирање злата. Ово ће касније преузети алхемичари, па ће тако Михаел Мајер (Michael Maier/Majer) у свом *De Circulo Physico Cuadrato* говорити о настајању злата као о последици милиона ротација којима је Сунце у утроби Земље „испрело” златне нити (прем. Morales Blouin 1981: 150–152).

Иначе, само повезивање јелена са сунцем потиче још из преисторије. Рецимо, у месту Вал Камоника (Val Camonica), у северној Италији, пронађене су представе из бронзаног доба на којима се види веома рано успостављена веза између јеленских рогова и сунчевих зрака (слике доле).⁷⁰



Идеја да јелен пратећи годишњи соларни циклус сваке године губи рогове, који му поново израстају са пролећним јачањем сунца, очигледно је веома стара. Била је распрострањена на ширем европском простору, па сличне неолитске графичке приказе налазимо и на Иберијском полуострву:

⁷⁰ Својеручни цртежи Ђ.Т.М. на основу цртежа Пола Џенкинса у Green 1991: 23.



На првој слици, пронађеној у месту Тахо де лас Фигерас (Tajo de las Figueras), југозападна Шпанија, виде се зраци сунца у форми јеленских рогова; на другој из Лаше да Ротеа до Мендо (Laxe da Rotea do Mendo), шпанска Галиција, налази се соларни круг са зрацима попут рогова јелена;⁷¹ на трећој, пореклом из Карапита (Carapito), Португалија, виде се рогови јелена који се спајају у сунчев диск (изнад овог јелена налазе се још два сунчана круга са веома израженим зрацима).⁷²

Овакве представе су тамо изузетно честе и на неким локалитетима северне Шпаније, као што су Галиција и Кантабрија, представљају 95% свих представа на којима се налазе животиње. Некада је тај проценат и већи, што указује на централно место јелена и на веома могуће постојање неке врсте магијско–религијске или митолошке идеје која стоји иза њих.⁷³ Старост идеје о повезаности јелена и сунца, као и њена широка прихваћеност виде се из чињенице да су њени трагови пронађени на веома пространим географским потезима, који се протежу на западу све до америчких Хопи Индијанаца,⁷⁴ а на истоку до трансбајкалских предела, па и даље: међу сибирским народима забележено је веровање по коме сунце, замишљено као огромни лос, дању прелази преко неба, а ноћу одлази у бескрајно

71 Својеручни цртежи Ђ.Т.М. на основу цртежа Пола Џенкинса у Green 1991: 23.

72 Својеручни цртеж Ђ.Т.М. на основу цртежа Е.С. Туоинга Green 1991: 26.

73 У вези са Галицијом, види: Vázquez Varela 1990: 97–104, а у вези са Кантабријом, Alonso del Real 1974: 7–77.

74 О Хопи Индијанцима из Аризоне види *Jelen (gazela)* у Chevalier & Gheerberant 1983: 227.

подземно море у коме живе мртви.⁷⁵ Елијаде је такође указивао на трагове сличних веровања: у једном исландском спису из XIII века помиње се соларни јелен коме су ноге на земљи, а роговима додирује небо; ту су и индијске представе о „златном јелену”, те представе о сунцу као о огњеном јелену који претрчава преко неба и које су забележене међу Русима.⁷⁶ *Јелен златокрилац* из гњиланске песме недвосмислено припада управо овој врсти соларних јелена.

Космичка природа јелена подвлачи се и тиме што он обитава у „гори зеленој”, која у себи носи идеју о космичкој планини, односно о *axis mundi*, вертикали која повезује земљу са небом. Из везе ово двоје (земља оплођена небом) рађа се биосфера на коју упућује и сам епитет „зелена”. Биосфера је у директној зависности од годишњег кретања сунца, па тако и јелен за кога се у народној поезији обично каже да је „горско зверје”, односно „јелен из горе”, открива на основу ових сталних епитета своју вегетацијску и соларну природу. У исто време, „гора зелена” указује на његову припадност *дивљем* простору, месту страном људима, које је са *оне стране* границе која дефинише свет познатог, укроћеног, култивисаног, доступног и извесног. Самим тим, он припада амбијенту непознатог, човеку недоступног и опасног, односно, сфери божанског, Другог.

У гори јелен пасе „траву непасану” и пије „воду непријену”. Оба ова мотива везују се за идеју о недоступној, чистој, девичанској, светој храни/води, које због ове своје особине имају посебна магијска, односно лековита својства, па се тако налазе на истој симболичкој линији са водом живота, односно храном бесмртности. Посебно занимљив детаљ у вези са јеленом златокрилцем јесте да се он Марку добровољно предаје. Наиме, он упозорава Марка да не треба да се хвали тиме што га је ухватио, јер је довољан само један његов трзај па да прекине три реда ланаца којима је везан. Тиме се јасно имплицира да јелен може, али да не

75 О овом веровању и другим идејама у вези са космичким јеленом, односно лосом, забележеним на ширим евроазијским просторима, види Лауринкиене 2000: 39–41.

76 Eliade 1985: 151.

жели да се ослободи, тј. да је његова предаја Марку добровољна. Такође се указује на то да од Марковог *доличног понашања* зависи да ли ће јелен пристати на овакву жртву или не.

Ова два детаља (добровољна предаја јелена и долично људско понашање као услов за њу) доводе песму о јелену златокрилцу у директну везу са предањима о ритуалном жртвовању златорогог јелена на Петровој гори, вршеног на култном камену за кога се веровало да у њему живи ватрени/крилати змај. Ради се о истом типу митолошког јелена, који се јавља с двојним атрибутским обележјем: златна крила или златни рогови.

Говорећи о обичају да се тотемска животиња жртвује, а затим ритуално поједе, Чајкановић указује на његову повезаност са две идеје: прва је веровање да се у тренутку жртвовања божанство изнова рађа, а друго је теофагија, односно ритуално једење божанства, којим се обнавља савез с тотемом (Чајкановић 1994, I: 144–145). Обе ове идеје су присутне у предању о жртвовању јелена на Петровдан. Прва, зато што је идентична представама о цикличном обнављању јелена–сунца и јелена–божанства вегетације повезаног с идејом умирања и рађања; друга, због постојања паралеле са моделима понашања који прате причешћивање (тј. теофагију) – по предању, јелена жртвују и припремају за јело *свештеници* (множина *sic!*), жртвени камен пре тога чисти *црквењак*, народ поштује забрану да *ништа не поједе* пре него што окуси од меса јелена и верује да је то месо лек за различите болести.

На основу низа елемената из српске народне културе, и то првенствено оних који су у вези са заветним прославама, Ивица Тодоровић је дошао до закључка да је вероватно управо јелен представљао прототипску заветинску жртву којом се обезбеђује његово поновно оживљавање, тј. повратак соларне енергије након периода њеног опадања – чиме се потврђује његова соларна природа. Самим тим, он види и везу између јелена и бадњака (*старог* који умире предат ватри зарад рађања *новог*), односно јелена и божићног животињског положајника

(Тодоровић 2005: 317–318). Ово кореспондира са до сада изнесеним запажањима, али и са етнографским подацима који указују на третирање бадњака као човека – он се позива на вечеру, нуди му се храна,⁷⁷ а у песмама се експлицитно назива „рођаком“ – што све поново указује на тотемистичке садржаје везане за бадњак. Ово би указивало на хомеоморфност на релацији *бадњак : јелен (златних рогова)*. Ако у Тодоровићевом кључу сагледамо стихове: *који оде, коледо, Бога моле, коледо/ за старога, коледо, за Бадњака коледо,/ за младога, коледо, за Божића, коледо*, намеће се закључак да коледари имају и функцију да од људи прикупљају жртвене дарове којима се обезбеђује успешан двосмеран *прелаз* на релацији *живот : смрт* кроз који тотем (јелен/бадњак) треба да прође – бадњак предавањем огњу, а јелен жртвовањем (па предавањем огњу). У том смислу је значајно напоменути да, иако у српској етнографској грађи не располажемо подацима о обредно-фингираном жртвовању животињског предводника зимскосолстицијских опхода, у неким традицијама то јесте сачувано, рецимо код Румуна⁷⁸ и Енглеза⁷⁹.

77 О овоме детаљније в. белешке Војислава Ђурића под *бадњак* у Чајкановић 1994, IV: 268.

78 Мирјана Илић [Малуцков] овако описује завршну фазу обичаја опхода са турком, на основу података из места Бозеш (Хунедоара) (Илић 1964: 62):

На Нову годину турка умире. Пре ручка се сакупљају младићи код газде [особа код које су коначили током дана којима су вршени опходи], туркаш облачи маску и одлази на једно од раскрашћа улице. Овде турка игра још једном, али младићи више не певају, јер је турка *уморна*. Њена игра није више тако живахна и више не прима ни од кога ништа, јер осећа да више неће живети дуго. После неког времена турки прилази један младић и пуца у њу без иједне речи са ђорком из пушке. Пошто се обрне неколико пута, турка пада на земљу... У тренутку када је одјекнуо пуцањ, долазе још два младића, један обучен као свештеник, а други као попадија, као да су овамо наишли случајно. Када чује да је мртвац један паганин, свештеник се устеже да га сахрани, али на молбу осталих пристаје ипак тешком вољом. Попадија, видећи да нема никога ко би оплакивао мртваца, клекне и почиње она да га оплакује. Затим мртваца постављају на лесте и пошто га је осветио свештеник, спровод одлази према кући. Доспевши у кућу газде, турку сахрањују, што се састоји у томе да маску коју је скинуо туркаш још у дворишту постављају опет у угао собе са главом према доле, док се не обави подушје. И подушје се спрема код газде и тече исто тако као и гозба, само што (...) *цело стола је празно*.

79 У североисточној Енглеској, ондашња бадњеданска варијанта клоцалице 104

Драгослав Срејовић повезује предање о жртвовању јелена на Петровој гори са идејом о жртвовању свете животиње у којој је отелотворено божанство вегетације и наглашава чињеницу да се оно догађало на Петровдан, односно непосредно након жетве пшенице. Он ово даље повезује са идејом о божанству отелотвореном у семену које, једном засађено, умире да би се родило и обезбедило будуће жетве (1955: 235) – што је свакако могла бити тачка сусрета претхришћанског религијског слоја са хришћанским (Христос као семе које умире да би дало већи плод). По Срејовићу, то божанство (коме заједница приноси аграрне првине) „у облику јелена долази да прими оно што је његово” (Исто). Ово се дешава у моменту када прилази жртвеним даровима и послужује се хлебом и сољу. О хлебу и соли писао је Чајкановић у више наврата и указао да су то „предмети који имају јаку божанску снагу у себи” (1994, I [1924]: 279) и да њихово по свету распрострањено даривање у знак гостопримства треба доводити у везу са жељом да се успостави савез пријатељства са божанским гостом, одакле и потиче реч *сољѣбник* у значењу 'пријатељ' (Исто: 279–280). Он помиње занимљиво веровање међу Србима да су со и хлеб магијски предмети којима је могуће заштити се од града тако што их треба ставити испред куће (1994, I [1921]: 153–154), односно да попут неког *deus ex machina* могу да се појаве и одбране свог штићеника убивши алу која га напада (Исто: 131). Као што је добро познато, ала је биће за које се у народу веровало да предводи градоносне облаке (СМР: 6–7, под *ала*). Све ово кореспондира с мотивисаношћу да се жртва принесе, а то је, како се види из предања о жртвовању јелена, управо заштита од града. Да сумирамо: моћ која се соли и хлебу приписује у односу на градоносне облаке и але, податак да су сељани обављали поменута жртвовања да би се заштитили од града (између осталог), као и детаљ (који је Срејовић добро уочио) да божански јелен у ствари долази да *прими оно што му припада*, указују на то да се иза митолошке представе јелена који се

звана *Old Tur* (с главом јарца) била је праћена групом других учесника (касапин, старац, затим један мушкарац преобучен у старицу и др.). У једном тренутку, касапин је фингирао да убија маску-јарца (Cawte 1978: 112–113).

добровољно предаје на жртву (био он јелен са златним роговима или јелен златокрилац) крије митски заштитник заједнице који је с њом у *савезу*. Он може да има функцију атмосферског бранитеља од градоносних облака, за кога народ верује да може да се јави у облику човека, животиње, или змаја.⁸⁰ Чињеница да народ змајеве замишља као „огњене силе“ и „огњена тела“, да их у загонеткама поистовећује с ватром, да их замишља као бића која живе на неприступачним и високим планинама и да верује како њихов пад на земљу доводи до настанка суше,⁸¹ у складу је са соларном природом јелена златокрилица који живи на неприступачној гори, где пасе „траву непасану“ и пије „воду непијену“ – за које смо видели да су у вези с идејом о човеку недоступној божанској храни/води, који се налазе на истој симболичкој линији са водом живота, односно храном бесмртности, тј. митском храном/течношћу која преводи из смрти у живот, па самим тим, у нашем случају, и с идејом биокосмичке регенерације.

Ипак, треба уочити и *типолошку подвојеност* бораца против немани које су носиоци градоносних облака. Његова ватрена природа није само соларна – по начину свог деловања, он се првенствено ослања на божанство грома. То се јасно види из предања о убијању ала из Лесковачке Мораве, где се управо св. Илија „Громовник“ јавља као борац против але – наравно, он је убија гађајући је громовима (Ђорђевић Д. 1958: 563–565).

80 Чајкановић 1994, V: 271; Ђорђевић Д. 1958: 563–565; Зечевић 1981: 67–74; Бандић 1991: 165. Ипак, у зависности од регије, понегде се с бранитељем може поистоветити и његов антипод: ала, ламија. О свим формама митолошких господара градоносних облака и њихових противника, в. Раденковић 2001.

81 Чајкановић 1994, V: 267–268; Бандић 1991: 166.

1.1.2. Аждаја која гута јелена и змајевити јунак

Раније је примећено да јелен вероватно представља отелотворено божанство грома или, евентуално, божанског госта, са којим – следећи Чајкановићево објашњење о даривању соли и хлеба – треба успоставити савез да би се село заштитило од града, обезбедили приноси наредне године и осигурало здравље људи и стоке. С тим у вези је коментарисано јеленово добровољно предавање у руке људима ради приношења на жртву. Ова семиотичка структура је аналогна раније коментарисаној идеји Тодоровића, коју он помиње као „хипотетички сценарио“ жртвовања јелена хтонско-акватичном гутачу.

У ствари, овај митем у српској народној књижевности није само хипотетичан. Он се јавља у бајци *Чудотворни прстен* (Чајкановић, 52), у којој протагониста у шуми наилази на драматичну сцену аждаје која прождире јелена чији су јој рогови запели у чељусти, а идентичан мотив се јавља и у десетерачкој песми *Милош Обилић савладао аждају* (Божовић, 10), која припада породици песама о повраћеној води.⁸² Песма почиње вапајем јастребачког сокола који се присећа некадашњег хармоничног стања (када је вода била доступна свим становницима горе), а које се базира на слици општег биокосмичког склада у гори. Соко у наставку помиње некадашњег чувара жељеног поретка (Змај-

82 Балканске песме о повраћеној води обично почињу тродневним ловом Марка Краљевића у гори, током кога он веома ожедни, али пошто нема где да утоли жеђ, почиње да куне гору зато што у њој нема воде. На његове клетве му одговори сама гора, нека шумска птица, или горска вила и каже му да не треба да куне гору, јер у њој постоји 9/12/70/90 извора, потока, кладенаца „воде живе”, или једно зелено језеро, или „бунар воде ладне”, али да вила (Вида/Ђурђа) ту воду чува, или ју је закључала, или ју је поново затворила у суво дрво са зеленим врхом; ако неко хоће да пије, вила од њега тражи да јој се плати, а цена су ноге јунаковог коња, или очи, руке, ноге јунака, а некада и његов живот. Утоливши жеђ Марко нарушава табу и тако изазива вилу; они започињу борбу у којој је вила у почетку јача, али, што својом лукавошћу, што уз помоћ савета виле посестрима, Марко успева да је савлада, ослободи воду и врати је становницима горе. О балканским варијантама песме, види „Marko i vila brodarica” у Krstić (1984: 602); текстове већег броја варијанти сакупљених на територији бивше Југославије могуће је наћи на једном месту у Krauss 1908.

Огњени⁸³), а узрок несреће објашњава као последицу тога што је кнез Лазар убио Змаја затекавши га „на невери“ – алузија на епски опевана Змајева еротска ноћна похођења књегиње Милице.⁸⁴ Пошто је мотив Змаја од Јастрепца тесно повезан са идејама које се иначе у српским предањима везују за змајеве (бића која су отелотворење ватре и светлости; љути противници градоносних ала/аждаја; бранитељи села и митски преци народа⁸⁵), у ривалству Лазара и Змаја могао би да се назире сукоб по питању примата у односу на право располагања женском плодношћу (између мужа и митског заштитника и родоначелника).

На вапај сокола одговориће вила, која му саопштава да она има побратима војводу Милоша који може да победи аждају. Вила Милошу пише писмо и обавештава га о несрећи, а он се прихвата задатка. Стигавши коначно до језера у гори, Милош присуствује несвакидашњој сцени аждаје која не успева да прогута јелена, јер су јој се његови рогови забили у чељуст. Иако се у почетку суочава с могућим поразом, Милош, уз помоћ виле посестрима, успева да аждаји одрубви главу, а потом је *пресеца на два дела*. Затим диже њену главу увис, показује је шумским животињама и кроз песму им говори да се више не боје, јер је он „погубио гују” (стихови 124–130). Захвалне, птице му одговарају сопственом песмом у којој прослављају бесмртну славу коју је Милош управо задобио и славу оних чијом заслугом је добио тако велики јуначки дар, а то су Бог и Милошева мајка.

Раније (Трубарац 2012) сам већ указала на импликације типолошких подударности аждаје из песме и начина на који Милош (један од типичних српских „змајевитих јунака“) убија

83 У другим песмама змај заштитник Јастрепца зове се Змај од Јастрепца, рецимо, у Вук II, 42.

84 Једна од најпознатијих песама у којој се помиње овај мотив је *Царица Милица и Змај од Јастрепца* (Вук II, 42), у којој се говори о томе како се Змај од Јастрепца навадио да ноћу походи књегињу Милицу – што се сматра физички изузетно исцрпљујућим по жену и опасним по њено здравље и живот – због чега ће се кнез Лазар обратити Змај-Огњеном-Вуку (историјски Вук Гргуревић Бранковић), који ће убити Змаја од Јастрепца.

85 Види: Чајкановић 1994, I: 395; II: 16, 86, 497, 509; V: 31, 60, 210, 244, 256, 264, 266–272; Зечевић 1981: 67–74; Бандић 1991: 164–168; Тодоровић 2005: 273–279, 288–292, 296–319.

ову водену неман са митемом о гутачу (актером окретања космогонијског процеса у супротном правцу), којег јунак убија и дели је на два дела (чиме се првобитна непокретност примордијалних вода нарушава и иницира се космогонијски процес). Овај митем је могуће пратити уназад кроз прошлост све до Мардуковог убијања Тијамат (отелотворење примордијалне масе слане воде), који има космогонијски карактер: када убије Тијамат, Мардук је пресеца на два дела и ствара земаљску и небеску ограду којима обезбеђује водене масе на небу и на земљи, тако да се ове више не преливају никада сем у пролеће, када се то допушта ради формирања новог плодног тла; потом одређује путање и ритам кретања небеских тела, уводи ред у космос, ствара човека и све оно што је човеку потребно (Prada 1997: 67–73).⁸⁶ Говорећи о односима на релацији *обред : ep и обред : мит*, Александар Лома је већ указао на песме с мотивом јунаковог убиства немани и цепања њене утробе с митовима у којима се јавља исти митемски образац, као и на чињеницу да су ови митови обредно актуелизовани у склопу новогодишњих обреда (Лома 1998: 84).

1.1.3. Исто то само мало другачије: ламија која гута огњено дете

У светлураније поменуте соларне и биокосмичке природе приписане јелену, сцена аждаје која у агонији покушава да прогута јелена,⁸⁷ али су јој се његови рогови, тј. зраци космичке светлости, „заглавили” у чељусти, у свом корену има идеју о борби мрака и светлости, тј. смрти и живота, а ови поново са идејом космичке смрти, након које долази до обнављања и реинтеграције космоса. За нас је овде значајно да поменемо да је

⁸⁶ За више података о анализи српске песме и мотивских паралела с Мардуковим убијањем Тијамат, в. Трубарац 2010.

⁸⁷ Иначе, мотив немани која гута космичког јелена забележен је у традицији шамана из северног Сибира – на илустрацијама њихових прича о силаску у свет мртвих, могуће је видети сцене у којима господар подземног света у облику великог гуштера гута главу соларног лоса Хеглена (прем. Рыбаков, 1981: 64, 71).

Сима Тројановић забележио да је чуо предање о змијурини која је хтела да прождре Сунце, али није успела целог да га прогута (1911: 150–151) – оно се јасно ослања на исту сужејну матрицу о којој смо до сада говорили.

Потпуно хомеоморфну структуру имамо и у епској песми о томе како је „проклета ламја“ из песме *Огнен дете и клета ламја* забележеној с почетка двадесетог века у Кичевској области од казивача Славе Станојевића из села Крата (Думба и Јовановић, 8). У њој се појављује прождрљива ламија која жели да прогута Огнена, сина Марка Краљевића.

У веровањима балканских Словена представе о ламији⁸⁸ су се изједначиле са представама о али, односно аждаји, тако да се ова три назива углавном користе као синоними за исту врсту бића (Чајкановић 1994, V: 256–264; Бандић 1991: 162–164). Замишљане су као зле и као штеточине које носе градоносне облаке, а живе како у тим облацима тако и у пећинама, вировима и језерима. Веровало се да лако жедне и да су изузетно прождрљиве, па су могле да прогутају не само људе и животиње, већ и сунце и месец – тако су објашњавана њихова помрачења. Посебно су волеле да једу децу и места која су оне настањивале увек су била пуна дечијих костију и крви (Бандић 1991: 162–164). Ради се, дакле, о још једном типичном космичком гутању.

У песми Марко, по савету мајке, сакрива сина крај језера на дечанским ливадама и купује два товара леблебија и три

88 Иако се представа о ламији живо сачувала међу Словенима са предела југоисточног Балкана, она потиче из античке митологије, у којој је постојало неколико бића под овим именом. Тако се звало чудовиште са лицем и грудима жене и телом змије за које се веровало да живи у Африци, да се скрива крај путева и својим неодрљивим звиждањем мами странце и прождире их. Ламија је било и име Посејдонове кћери, односно ћерке Бела и Либије, коју је Зевс волео. То је у Хери будило такву љубомору да је увек када би се Ламија породила гледала да јој дете усмрти. Неутешна и изобличена од бола, Ламија се повукла у једну пећину и претворила се у чудовиште које је прождирало децу других жена. Пуна мржње, Хера јој је чак одузела сан, али је Ламија захваљујући Зевсу добила способност да себи извади очи када то жели. Увек након што би се напилa вина, чему је била веома склона, заспала би извадивши очи, које би тада чувала у посебној посудици. Тада је била безопасна. Опасна је постајала када је будна лутала дању и ноћу у потрази за својом омиљеном храном – децом (Noël 1991: 765–766; Grimal 1981: 303–304).

сувога грожђа да би се њима хранили соколи који ће чувати дете од ламије. Али ламија превари соколе тако што их намами на јаребице, те ови полете за њима и оставе дете, а ламија га затим уграби. Сакрије се „на дно у дубини” језера. Соколи, један летећи ниско над земљом, а други високо по небу, траже дете по низинама, планинама и небу, али не могу да га нађу. На крају уђу у језеро и нађу троглаву ламију. Присиљавају је да изађе из језера. Својом сабљом Марко јој одсеца све три главе, а затим јој распори трбух. Из трбуха вади још увек живог Огнена.

Баш као и у случају аждаје која гута јелена, овде се срећемо са мотивом хтонско-акватичног бића које гута дете које носи име са јасном соларном асоцијацијом. Соколи који су дечакови чувари представљају такође соларне птице првога реда. На то да се ради о птицама са божанским атрибутима указује њихова способност да се крећу не само по земљи и ваздуху, већ и у води, где нису ништа мање застрашујући за своје непријатеље него што су ван ње: они зарањају у језеро и приморавају ламију да изађе из језера пред Марка, који јој затим одсеца главе.

Да се не ради само о детету које је само својим именом доведено у везу са сунцем, већ да се ради о младом сунцу у коме је отелотворен биокосмички принцип, можемо видети из једне знатно дуже и комплексније варијанте исте песме, а која потиче из велешког краја. Забележио ју је Михајло Ђ. Миладиновић (Миладиновић: св. 2, стр. 431–441). У њој ламија која живи са друге стране Црног мора, одлучује да прелети море, изједе пшеницу, винограде и јагањце Тиквешког поља и оде до Вароша града да поједе Марковог малог сина. Марко ово сазнаје док седи у хладној механи и испија вино; „сјајно Сунце са небеса” саветује Марка како да спаси дете: пошто је он добар јунак за другога, али себи добро не може да донесе, треба да узме сина десном руком и однесе га са два сокола у Качанску клисуру, где се у једној црној и тамној пећини налази Гино Звездалија; он је јунак над јунацима и Марков побратим, па ће детету бити добар чувар на земљи, а соколи ће чувати небо. Марко учини онако како му је рекло Сунце. Месец открива ламији где се дете налази и она одлази тамо, али не

успева да га отме од Звездалије. Зато је Месец саветује да из магле испусти јаребице, јер Гино воли да лови, па ће се тако одвојити од детета. Ламија то учини, Звездалија оде у лов са соколима, а она прогута дете и одлети пут мора. Магла се диже и један од сокола примети да је дете нестало. Звездалија каже соколима да полете за ламијом, а он ће ићи на свом брзом коњу друмовима. Прво крећу соколи, а затим и Звездалија на свом летећем дорату, који му каже да завеже своје црне очи белом марамом да се не би уплашио од различитих „лавова“ који настањују небо, али овај то ипак не учини. По доласку виде да су соколи већ извадили ламији очи. Звездалија узима свој жути буздован и распори ламију. Из њене утробе излази Марков син који је још увек жив. Тог истог трена, опустела земља крај мора напуни се пшеницом, грожђем и овцама. Звездалија каже телалима да иду у Варош и објаве свима који су остали без пшенице, грожђа и јагањаца, да дођу и узму колико им треба.

У овој епско-митолошкој песми, борба за живот Марковог сина (за кога се у претходној варијанти каже да се зове Огнен), сасвим експлицитно поприма космичке димензије – у њу су умешани Сунце, Месец и Звездалија – а дете се недвосмислено поистовећује са биокосмичким принципом и плодношћу: оног момента када га Звездалија ослободи из ламијине утробе, до тада опустела земља поново се пуни пшеницом, грожђем и јагањцима и производи земаљске плодности бивају враћени у руке људи.

Радња се паралелно одвија на небеском и на земаљском плану. То се остварује путем удвајања ликова, тј. „цепања“ изворних митских ликова на „двојнике“. Тако имамо парове: Месец–ламија, Сунце–Огнен, Звездалија–Марко. Последњи пар је посебно интересантан, јер се преко Звездалијиног јасно откривају митолошки аспекти Марковог лика.⁸⁹ Да се ради о његовом двојнику види се не само из тога да је у претходној варијанти песме Марко тај који обједињује оба лика, већ такође из описа обојице јунака: 1) бораве у сличним просторима (Марко

89 Чајкановић Марка доводи у везу са Дабогом и Световидом (Чајкановић 1994, III: 135–144). О митолошким аспектима Марковог лика, в. Зуковић 1985; Иванова 1992; 1997; Сувајџић 1997; Лома 1997; Љубинковић 2010: 246–256; Трубарац 2003; 2012.

своје време проводи у хладној механи, а Звездалија у пећини мрачне клисуре); 2) имају посебне коње, који су паметни и могу да лете;⁹⁰ 3) исту врсту митолошке птице-савезника (два сокола); 4) исто омиљено оружје (буздован); 5) исти атрибут „јунака над јунацима“. Побратимљени су међусобно, тј. духовни су сродници, а два побратимљена епска лика често могу да се јаве као замена за једно исто митолошко биће (Чајкановић, 1994, I: 219). Када се објашњава зашто ламији треба да се супротстави Звездалија а не Марко, каже се да је Марко добар јунак да донесе добро другима, али не и себи. Из тога може да се закључи да би у случају Марковог покушаја да сам заштити сина тај подухват пропао, односно да би морали да умру или Марко, или Огнен. За разлику од претходне варијанте песме у којој се Марко сам победоносно бори са ламијом и у којој постоји јединство епског и митолошког аспекта Марковог лика, у другој варијанти су та два аспекта одвојена, те се тако Марко као обичан смртник показује немоћним да изађе жив из задатка који се пред њега ставља. О каквој врсти задатка се ради показаће нам донекле сам лик Звездалије.

Звездалија, како му и само име говори, припада сфери небеских јунака. Ипак, он борави у мрачним просторима у дубини земље (пећина, клисура), те се самим тим паралелно везује за сферу подземне таме, тј. „онога света“. Када креће у потеру за ламијом, он каже соколима да лете у небо, а он ће на свом коњу ићи друмовима; непосредно затим он узлеће изнад небеса. Какви су то „друмови“ којима језди Звездалија? Овде се вероватно ради о Кумовској слами, односно Млечном путу, који у српским народним веровањима има посебан значај пошто се замишља као пут којим душа умрлог одлази на небо вођена божанским кумом; атрибути божанског кума су у хришћанској интерпретацији пребачени на св. Јована и св. Аранђела, светитеље који у народу важе за заштитнике побратимства и

⁹⁰ Ова последња особина Шарца се у неким песмама изгубила, али често ни ту потпуно, пошто се чува у знацима типа *Пак се ману преко поља равна/ кано звезда преко ведра неба* (стихови 59–60 песме *Марко Кравић и дванаест Арапа*, Вук, II: 62)

кумства (о Кумовској слами види Чајкановић 1994, V: 343–344; Јовановић 1951: 149–151). Кум као духовни сродник има задатак да олакша преласке иницијацијских граница. Чајкановић сматра да је то мистични посредник између живих и њихових преминулих предака – како од ових последњих треба тражити одобрење при свакој већој измени унутар породице (рођења новог члана, венчање), потребно је да кум као посредник дође у везу са умрлима и добије њихову сагласност (Чајкановић 1994, I: 373–380). Чак и да доведемо у сумњу да се у Звездалијином случају ради о посреднику између живих и њихових преминулих предака, посредничка улога кума свакако остаје: Звездалија јесте посредник између различитих сфера постојања. Кум штити своје кумче при преласку „граничних зона и помаже му да се његова иницијација успешно оконча. Ову мисију има и Звездалија, који је Марков побратим. Он обитава у тамним хтонским просторима у којима чува младо сунце. Када ламија ипак прогута дете, он одлази до места на коме она живи (с друге стране „црног мора“), тј. одлази у свет мртвих и доводи Марковог сина опет међу живе. Управо зато Марко, који је у овој варијанти песме лишен митолошког аспекта свога лика, с обзиром да је смртник, не може да обави Звездалијин задатак а да при томе и сам не умре.

Иначе, Сунце је у српском усменом предању често предмет крађе и потребно га је ослободити. У једној варијанти прекрађе, ђаво је украо Сунце, а св. Илија га спашава дајући се у бег након што је сместио Сунце у своју кочију (прем. Јанковић 1951: 93). У другој, св. Сава је тај који га спашава бежећи ка небу и бацајући ђаволу (који их јури) светле предмете да га завара – кад стигну пред небеска врата, они улете унутра, али ђаво успе да ухвати канцама део табана св. Саве и откине му парче меса (Чајкановић, 163). Забележена је слична варијанта у којој улогу св. Саве има св. Аранђел (Вук 1853, 18). Некада је крадљивац Сунца Луцифер, који га сакрива од људи крај морске обале прекривеног крилима, па на земљи настану студен и тама (прем. Јанковић 1951: 88–89). Међу овим предањима појављују се два типа у којима се

људи жале на ђавола јер су забринути из различитих разлога: 1) ђаво је *сакрио* Сунце од њих, па настају хладноћа и тама (Исто: 89); 2) ђаво је натакао Сунце на штап/копље па се шета около, а земља хоће да изгори (Вук 1853, 18). Дакле, проблем се везује за две кључне временске тачке у којима је неопходна интервенција ради спашавања света: зимска краткодневица и летња дугодневица. Пошто жељене промене настају управо у тим тачкама годишњег календара, можемо сматрати да су митско-сижејни обрасци о крађи и прекрађи Сунца управо смештени у те периоде године, па самим тим и празнике везане за њих.

С аспекта тумачења коледарских бадњеданских опхода, за нас су посебно интересантна веровања која се тичу сижејних матрица везаних за откривање сакривеног Сунца (Луцифер који је Сунце сакрио крај мора) и његово рођење: наиме, забележено је веровање да на истоку, одакле Сунце свиће, постоји нека велика вода у којој живи аждаја; када Сунце крене да се рађа из воде, она полети на њега да га прогута, али не успева, јер је св. Илија удари громом, те она побегне у воду таман толико да Сунце одскочи (прем. Јанковић 1951: 94, 112). Овде се уочава постојање елемената који су с компаративне стране битни за сагледавање песме о ламијиној крађи Марковог сина, а тичу се: 1) места на коме је Сунце скривено (крај мора), или места на коме треба да се роди (из воде) и 2) јунака који га спашава (св. Илија). Помињање св. Илије као спаситеља сунца који топузом/громом/муњом удара аждају поклапа се са Звездалијиним убијањем ламије буздованом – што је, као што је познато, такође и главно Марково оружје. Као што смо раније видели, идући у супротном смеру у односу на прогресивно гранајуће преводе изворне семиотичке структуре текста, топуз/буздован као атрибут везује се за Перуна. Намеће се закључак да је претхришћанска митска сижејна матрица која се тичала сунчевог рођења, имала бар троје протагониста: 1) младо тек рођено сунце; 2) хтонско-акватичног гутача и 3) божанство грома или његовог митско-епског двојника који спашава сунце топузом. У светлу овог последњег, значајно је поменути етнографски забележена

веровања о томе да је Сунце божји син и да (попут детета) седи Богу у крилу, где се одмара (прем. Јанковић 1951: 61), затим, да је син „дара небеског“, који жени своје чедо, Сунце (прем. Јанковић 1951: 32). Ако се ови подаци укрсте с песмом о Марку и његовом огњеном сину, на снази добија могућност да је сунце перципирано као Громовников син.

1.1.4. Вук као гутач

Као што смо видели, представе о животињи или немани која гута људе, животиње, или извор светлости и живота, изузетно су старе. У нордијској митологији се везују за вука који гута звезде којима се мери време, те се тиме изазива космичка смрт (прем. Gerbran i Ševalije 2013 [1982]: 1073, под *vuk*). Код Скандинаваца и Келта постојале су сличне идеје у вези са цикличном реинтеграцијом космоса. На армориканским новчићима је могуће наћи представе вука који гута сунце и месец, односно небо и земљу, у којима су неки видели дуалистичке идеје о борби неба и земље, а други трагове мита о њиховом периодичном умирању и рађању (прем. Green 1992: 159–160). У *Ргведи* се такође помиње вук који гута препелицу, што се везује за појаву зоре након њеног ослобађања из вучје чељусти, односно за поновно јављање иницијацијске светлости након силаска у пакао (прем. Gerbran i Ševalije 2013 [1982]: 1072, под *vuk*).⁹¹ За нас је интересантно да напоменемо да је мотив немани која гута космичког јелена забележен у традицији шамана из северног Сибира – на илустрацијама њихових прича о силаску у свет мртвих, могуће је видети сцене у којима господар подземног света у облику великог гуштера гута главу соларног лоса Хеглена (Рыбаков, 1981: 64, 71).

Потврду о везивању улоге гутача завука у српској традицији имамо у познатој глоси из светосавског *Законоправила* (у којој се помиње веровање да вукодлаци прождиру сунце и месец).⁹²

91 О свему овоме, као и о варијантама „гутача“ у српској и балканској народној поезији (змије/гује, але/аждаје, тамнице, бунари итд.) в. Трубарац 2012.

92 Наравно, ово важи само ако се прихвати да је први члан сложенице ’вук’,

Александар Лома указује на истоветна веровања забележена на територији карпатског ареала, али и међу Германима (Лома 2013: 1043). Такође, етнографски је забележен обичај да се болесна деца провлаче кроз чeluст вука да би оздравила (Ђорђевић Д. 1958: 433; Kulišić 1973: 196–201; Недељковић 1990: 60) – тиме се симулира смрт детета и његово поновно рађање.⁹³ На истој логици се базира и превентивно провлачење деце кроз вучји зев током епидемија (Бандић 1991: 28), а исто је рађено и с новорођенчади (СМР: 117, под *вук*) ради обезбеђивања успешног прелаза у овај свет. Ово је за нас од посебног значаја због поворки вучара које су се у неким крајевима кретале и у божићном празничном периоду, али и уопште, онда када би био убијен неки вук, а често и о Покладама. Када би убили вука, одрали би му кожу и осушили је, па би је напунили сламом, натакли је на „ражањ“, а онда би је два-три мушкарца (вучари), који су понегде могли бити и маскирани, носили кроз село и скупљали прилоге у виду дарова у природи као награду што су убили вука (Недељковић 1990: 60; Рајковић Кожељац 1997: 101).⁹⁴ Ово је могло да буде изречено кроз стихове типа *Дајте мало гра/ да ве неје стра./ дајте мало брашно/ да ви неје страшно* (Рајковић Кожељац 1997: 102). Често је било формулисано и у виду молбе/захтева да се вук дарује да не би нападао стоку – што се и поклапало са веровањем да ће вук наудити породици која не дарује вучаре (Недељковић 1990: 60), рецимо:

што није сасвим извесно. О могућем пореклу именице *вукодлак*, в. Лома 2013: 1063–1064.

⁹³ Исто се види из обичаја забележеног у Лесковачкој Морави да се болест „неваљаштина“ лечи не само провлачењем кроз „вучји обзев“, већ и на следећи начин: „Мати увије дете у очеву чисту кошуљу, седне крај огњишта и почне певати. Отац у том испали кроз оцак пушку преко детета. Одмах затим дете 'прекрсте' и даду му друго име: Вукадин, Вучко, Здравко“ (Ђорђевић Д. 1958: 432–433). Свака промена имена својеврсни је обред прелаза: давање новог имена подразумева умирање старог човека/детета да би се родио нови – овде се врши симулација смрти болесног детета ради „рађања“ здравог. Познато је да су антропоними изведени од вук давани да би се демони и болести уплашили, мислећи од особе која носи такво име да је вук.

⁹⁴ За неке од описа вучарских опхода и њихових вербалних и невербалних елемената, као и грађу и литературу, в. Недељковић 1990: 60; Рајковић Кожељац 1997: 101–102; Сикимић 2003; Марјановић 2007: 87–88; Торњански Брашњовић 2015: 128, 156–158.

Домаћине, газдо наш,
Ево вука пред двор ваш;
Гони вука око куће,
Није добар код куће;
У планини испод Шара,
Заклао је четир брава;
Али момци добри били
Па су њега ухватили;
Он је ишо све по млаке,
А сада му висе краке.
Гледајте вука како гледа,
Подајте му мало меда;
Подај вуку меке крушке,
Бог да живи деце мушке;
Подај вуку вунице,
Да не коље јунице.
(Бован 2000: 39, бр. 54)

Нема посебног разлога да због стихова типа *подај вуку* (...) сматрамо да су се *вучари* поистовећивали с вуком, нити да представљају вукове, или поворке предака у вучјем облику⁹⁵ – штавише, из свега до сада реченог се види да се *вучари* идентификују с победницима над вуком (*али момци добри били/ па су њега ухватили*). Ни стихове *подај вуку вунице/ да не коље јунице* не треба схватити као жртву вуку – то се јасно види из етнографских података о даровима који су давани вучарима – Љубиша Рајковић Кожељац бележи да су у селу Доњој Локошници вучаре даровали кучином да „завржев гушу курјаку“, тј. да је вежу да не би давио стоку; и што је веома важно: *нису им давали сланину из истог разлога, „да не би курјак давио стоку“* (Рајковић Кожељац 1997: 102). Даровање кучином и вуном помиње се и у другим изворима (в.Марјановић 2007: 88), а исти тип даровања јавља се

95 Од Веселина Чајкановића (1994, II: 182–204, 487–488; III: 189) надаље, често је понављано тумачење да *вучари* у ствари представљају поворке предака у облику вукова, јер се „мртав Србин (...) мора претворити у вука“ (Исто: II, 487). Лично нисам наишла на податке у етнографској грађи који ово мишљење поткрепљују довољно убедљиво.

и у наведеној песми. Вучарима су најчешће даривани јаја, ораси, сир и овални хлеччићи (*кравајчике*) (Рајковић Кожељац 1997: 101). Љубиша Рајковић Кожељац описује вучарске поворке (којима је и сам присуствовао) као прилику да се чланови заједнице веселе и ликују, јер је вук убијен (Исто: 102). Убиство вука је било повод за опште весеље и забаву (Беговић 1887: 103; Недељковић 1990: 60). Значи, Чајкановићев „опис“ догађања током вучарских поворки: „вук се показује укућанима, у његову славу пева се песма“ (1994, II: 196) (истакла Ђ. Т. М.) представља менталну конструкцију, која нема потврду у грађи, али коју он пројектује на грађу због везаности за сопствену хипотезу о вуку као главној тотемској животињи у Срба.

Конечно, да коледаре никако не треба схватати као поворке вукова (уп. Чајкановић 1994 II: 193–197), видимо из тога што се у коледарским песмама јавља мотив *дедице* (тј. предводника коледарске поворке) који се *бори* с вуком (вучетином/лобурином) и убија га „топузом“, као у следећој коледарској песми с Косова, која се пева док *дедица* игра:

Ој коледо, коледо!
Константине, коледо!
Да је на част, коледо
Домаћици његовој!
Изишли су оба два
Питати се, коледо,
Што ће теби да даду.
(...)
Проговори Дедица:
Шта ће теби коњ л' вол?
Коњ ће Деду занети,
Вол ће Деду убости.
Него Деди подајте
Белу пару сребрну,
Ил' жуту дукатину,
Да позлатим топузину,
Да ударим сурог вучетину.

Удари га у лево ребро,
Отера га у ведро небо.
Девети дан лобурина,⁹⁶
Десети дан топузина.
Омуни га, коледо
Омуну га но пропаде.
Подајте ми сад сланину,
Да заложим старину.
Бог да чува, коледо,
Од димљиве кућице,
Тупе домаћице,
Бесрамнога госта.
(Јстребов 1886: 27–28)

Као што овде видимо, *дедица* одбија дарове за које сматра да му не требају (коњ/во), али златну и сребрну пару прима да би позлатио топуз којим ће моћи да савлада „суру вучетину“. Након што је вук савладан, коледари траже да се *дедици* дарује сланина да би се заложиле након успешног подухвата. У светлу свега реченог треба тумачити и остале раније поменуте формуле типа *Дајте ми сланину да ви вук не дави јаловину* и сл. (Ђорђевић Д. 1958: 334).

Маске *вучара*, на основу етнографских података којима располажемо, биле су антропоморфне.⁹⁷ Додуше, Чајкановић, ослањајући се на *један једини* етнографски извор – Шневајсово (Edmund Schneeweis) сведочење да је у Јајцу видео чаројице прекривене вучјом кожом – генерализоваће овај податак, те ће о вучарима говорити као о поворкама младића-вукова (Чајкановић 1994, II: 188–194; 196–197; 487; III: 189). Ово његово мишљење је дуго преписивано без критичког осврта. Сем Шневајсовог сведочења, Чајкановић ће своју хипотезу о вуку као тотемској животињи Срба темељити на: 1) вези св. Саве с вуковима, која је уочљива у народним предањима; 2) на обичају забележеном у

⁹⁶ *Лобурина* = 'вучетина' (романизам, од *lupus*).

⁹⁷ О варијантама вучарских маски, в. Марјановић 2007: 87–88. Зооморфне маске, код којих се човек заиста маскира у вука, етнографски јесу забележене, али у покладним поворкама и то на веома ограниченом простору: међу Румунима јужног Баната (села Гребенац и Стража) и у околини Ниша (село Горњи Матејевац). За више информација о овим маскама, в. Марјановић 2007: 257–258.

Босни да „када се чује да је девојка испрошена, долазе пред њену кућу *вукови*, тј. гомила веселих младих људи који се зову *вуковима*; ту они покушавају да праве лом и неред (...) у кућу их, због тога, не пуштају, а напоље се износе свакојакe понуде“ (Чајкановић 1994, II: 197); 3) на обичају (који је етнографски забележен на више локација) да се током Бадње вечери издвоји храна намењена разним „животињама штеточинама“ (а међу њима обавезно и *вуковима*) и да их се онда позива на вечеру (Исто: 189).

Што се првог аргумента тиче, о вези св. Саве с *вуковима* писао је аргументовано Александар Лома, показавши да се ради о веровањима која у свом корену имају фолклорне представе о кнезу-чаробњаку, *облакогонитељу*, које су уочљиве на основу српског и руског материјала. Базирају се на представи о заштитнику који је *shape shifter* (способан да се претвара у различите животињске и хибридне облике) и који заједницу штити од града и осталих неповољних атмосферских појава, те је тако могао бити у вези са претхришћанским свештеничким сталежом (рус. *волхвы*) – в. Лома 2013, посебно стр. 1062–1063.

Што се тиче момака који симулирају да су *вукови* пред кућом испрошене девојке, Лома је сасвим убедљиво указао на то да су овај и слични обичаји (у којима се симулира да је девојка еротска ловина мушкараца-*вукова* – множина *sic!*), у ствари повезани са брачним отмицама које су готово извесно биле начин на који су долазили до жена чланови индоевропских предфеудалних ратничких дружина. За њих је био типичан магијско-ритуални зооморфизам, а могуће и езотерична искуства шаманистичког трансa, који је требало да (по потреби) индукује ратнички транс. Сасвим је извесно да је код ових дружина било ритуалног поистовећивања с вуком, због борбености те животиње и способности да растргне жртву/противника; трагови који указују на постојање идентификације на релацији *ратник* = *вук* многобројни су у српској епици, али, изворно, они су се тицали *ратничког сталежа* који је био носилац друге функције (по Димезилу) (Исто: 1065; 1998: 87–91).⁹⁸ У српској епици, рецимо, ⁹⁸ О брачним отмичарима као „*вуковима*“ и о ратницима прерушеним у *вукове* писала је и Лада Стевановић (Стевановић 2008: 77–80).

хајдуци су по неким особинама свог организовања и деловања били слични предфеудалним ратничким дружинама – генерално, током периода турске владавине, многи друштвени и религијски феномени који су другде по Европи одавно били ишчезли, одржавали су се међу Србима у виду секундарних архаизама.

Позабавимо се сада трећим Чајкановићевим аргументом: позивањем различитих „животиња штеточина“ на вечеру током Бадње вечери, а међу њима неизоставно и вука. На основу грађе са Косова, то би било урађено следећим речима: „вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси, људи и сви који нам зло мислите, дођите на вечеру... Ако сад не дођете на вечеру, а ви за годину дана немојте долазити у наш обор на вечеру ни по вечери, јер ћете бити пишмани“ (Дебељковић 1907: 291), или „ (...) која вечерас не дође у мој обор на вечеру, од ноћас па за годину да ми никако не долази!“ (Чајкановић 1994 II: 189). Шта је оно што видимо из речи које је сељак изговарао призивајући „животиње штеточине“ (првенствено вукове) на вечеру? Позивајући их *те ноћи* на вечеру, он је покушавао да склопи с њима савез који се састојао у томе да *тада* дођу на вечеру и да се *више не врате* све до следеће Бадње ноћи. Значи, када је ујутро очекивао свог положајника (божанског госта родоначелника), домаћин сасвим сигурно *није* очекивао да му у кућу уђе ниједна од „штеточина“ – претходне вечери се већ потрудио да обезбеди управо то да се након те ноћи *не појаве* све до наредне Бадње вечери. Ово не побија ни етнографски податак о увођењу пса као полагајника на св. Варвару (4. децембар), св. Игњата (20. децембар) или Бадњи дан, који је забележен у неколицини села око Зајечара (Вратарница, Велики Извор, Селачка, Николичево, Прлити), затим у два неготинска села (Брза Паланка и Велика Врбица), као и у појединим селима источно од Мораве у Алексиначком поморављу, у селу Буцаку у источној Србији (ту су, сем пса уводили и овцу, свињу или кокошку) и у Гласовику код Житног Потока (Пуста Река, јужна Србија); псу полагајнику су даровани комад хлеба, главица белог лука, качамак, а веровало се да је добро увести га због пилића (Костић 1985: 187). Такође, у селу

Љубижда код Приштине, домаћице су за Бадње вече месиле обредни хлеб (који је ломљен за време вечере) на коме је, у једном делу, био приказан пас крај тора са овцама, а у другом делу (на супротној страни колача) био је приказан вук (Исто 1985: 194). Овде се јасно уочава бинарна опозиција *пас* : *вук* остварена на контрасту *чувар* : *нападач*. Исто се види и на обредном хлебу „овчар“ мешеном такође за бадњеданску вечеру (село Текија, околина Крушевца): на њему су овчар са штапом, пас и овце (Исто: 195). Уопште, пас се у свим поменутиим случајевима јавља као *заштитник* домаће стоке и живине. Ипак, и као такав, он је увођен у кућу као положајник *пре* Божића (на св. Варвару, св. Игњата, Бадњи дан).

Дакле, што се вучара тиче, можемо да закључимо да су се у време око зимске краткодневице понегде кретале и поворке вучара које су прослављале убиство вука, који се уз караконцуле јавља као непријатељ против кога се коледари боре. Вучари су *по томе* били блиски, па и аналогни, коледарима.⁹⁹ У неком хипотетичком зимскосолстицијском митском сценарију, вук је могао бити у улози немани која гута или намерава да прогута сунце/младог Божића. То се јасно назире у следећој песми у којој се описује сан кнегиње Милице пред Косовску битку (Петрановић II, 25):

Сан уснила царица Милица,
Вјерна љуба славна цар-Лазара,
У Крушеву на цареву двору,
Сан уснила и у сну виђела:
Ђе се ведро небо проломило,
Жарко сунце у траву пануло,
А из траве у воду скочило,
У Косову, у воду бунара,
Пак се вија по бунару сунце.
Шевак баца небу под облаке;
Око воде поскакују вуци,

⁹⁹ Ипак, поворке вучара су се донекле и осамосталиле у односу на време коледовања, јер су често бивале уприличене у било које доба године када би вук био убијен.

Да изваде из језера сунце.
Ал' се њима извадит' не даде,
Већ их пале око воде муње.

Овде митски космички приказ функционише као пророчка визија онога што ће се десити на Косову пољу, а за нас је он битан као још једна потврда свих оних митемских матрица о којима смо до сада говорили: сунце у води, сунце окружено вуцима који покушавају да га прождеру, а (божанство) грома их гађа муњама и тиме га брани.

Након свега можемо да закључимо да дарови који су давани *да вук не би (...)* треба да жртвено помогну Сунцу током зимско-солстицијског прелаза, конципираног у виду умирања *старог* и рађања *младог* сунца, као и представе о опасности која вреба Сунце током тог прелаза. Ова жртвена помоћ чланова заједнице почива на истој логици као обичаји који се тичу „помагања“ Сунцу у време помрачења (које се перципира као *напад але/немани на Сунце*), а о којима има доста помена у етнографској грађи: при помрачењу, људи су скакали у одбрану Сунца од немани/хале пуцајући у правцу Сунца.¹⁰⁰ Ненад Јанковић указује на то да је један од распрострањених начина да се помогне при помрачењима Месеца или Сунца био да се диже бука звоњавом, лупањем, ударањем у металне предмете и сл. (Јанковић 1951: 112–113) – што је свакако и једна од функција коју има дизање халабуке и звоњење клепетушама окаченим о тела коледара, који силовито поскакују и играју управо да би бука била јача.

Конечно, сличну врсту колективне помоћи људи, артикулисане кроз мит, налазимо у скандинавској митологији, у *Волусту*, где се помиње начин на који човечанство помаже богу Видару да током Рагнарока (битке добра и зла која означава смак света и крај златног доба) победи апокалиптичног вука Фенрира: Фенрир разјапљује вилицу тако да горња досеже до неба, а доња додирује земљу; месец и сунце бивају прогутани, као и бог Один;

¹⁰⁰ О овоме в. Вук 1852, под *помрачити*; Милићевић 1894: 53, 59; Такође, в. Јанковић 1951: 112.

Видар насрће на Фенрира, стаје једном ногом на његову доњу вилицу (на тој нози носи ципелу направљену од парчића коже узете са прстију и пета ципела свих људи света и то његовој нози даје посебну снагу), а рукама граби горњу вилицу вука, затим разглављује вуку чељуст и пара му једњак (MacCulloch 1973: 164–168).¹⁰¹ Ово разглављивање вилице имали смо и ми у већ коментарисаном мотиву јелена чији су се рогови заглавили у чељустима аждаје.

Време је да сумирамо досадашње увиде стечене на основу изложене и анализираних грађе. Као прво, можемо да закључимо да би јелен могао да представља прототипског зооморфног предводника коледара, који се везује за божанство грома у функцији заштитника младог сунца током његовог преласка са оног на овај свет. С друге стране, јелен се јавља и као соларна и биокосмичка животиња коју бог громовник ослобађа од немани. Ова осцилација између две типолошке групе: врховне уранске (Перун) и соларне (аграрно–биокосмичке) је уобичајена појава. Елијаде је на основу обимног материјала показао да је „судбина” врховних уранских божанстава да претрпе *процес соларизације* током преласка са функције божанстава која стварају на она која оплођују и да у том процесу обично асимилују остале хијерофаније

101 О идентичности између Видаровог убијања Фенрира и начина на који се у српској епској поезији описује како је утамничени Марко Краљевић убио аждају која борави у тамници, в. Трубарац 2012: 113–116. Сличност с овим начином савладавања немани Александар Лома види и у томе како Милош убија Мурата (стајући му чизмом у уста) (Лома 2002: 222), а подсећа и на јављање истог митема у скаски из Лојанице коју је забележио Стојан Новаковић у *Вила 2* (1866): 642, у којој се:

(...) архидемионски Дабог сукоби са сином Божјим и 'од тешке јарости зине да му се једна виличетина вукла по земљи, а другом у небо допирао' не би ли прождро свог противника, али га овај удари копљем у доњу вилицу и усправи копље те му се и горња вилица на копље набоду, па Дабог остане тако занавек, а све душе које је од памтивека прождро избаве се из његове утробе кроз рашчепљена уста и оду са сином Господу Богу на небеса. Јасна је асоцијација на хришћанско учење о силаску Христа – сина Божјег – након васкрсења у ад (...) растављање Дабогових чељустима јако подсећа на Видаров поступак са чудовишним вуком Фенријем. (Исто)

повезане са плодношћу (Elijade 2011 [1949]: 118, 127–130, 140–143, 164–166). Он указује на то да се код Индоевропљана врховно уранско божанство у својству оплодитеља и заштитника повољних атмосферских прилика често јавља у облику небеског бика (о земљи се говори као о крави) и наводи Индрине атрибуте као што су *господар поља, господар рала, бик земље* (Исто: 115–116). На ширим афро–евроазијским просторима он налази велики број примера идентификације бика са небом, громом, муњом, кишом, односно са фигуром оплодитеља „велике мајке“ и оцем „сина“, односно бога вегетације за кога се везује идеја циклличног рађања и умирања (Исто: 122–124, 127–130). Иако се у апсолутној већини случајева које Елијаде помиње врховно небеско божанство везује за бика а не за јелена, за нас може да буде од значаја чињеница да су Хетити приказивали свог бога атмосферских прилика као јахача на јелену (према Eliade 1985: 150).

2. Јелени – волови

Међу српским коледарским песмама јављају се и три које су забележене у великом броју варијанти, а у којима во и јелен могу да се јаве као изосемичне животиње и то у аграрном контексту. У првом типу песме се изражавају жеље да се домаћину умножи стока с пожељним карактеристикама; у друга два се јавља представа о космичком орачу. За њих је значајно напоменути то да, на основу података којима за сада располажем, њихове варијанте припадају такође корпусима славских, лазаричких и краљичких песама. Чињеница да је реч о песмама које се годишње певају током најмање четири обредна догађања, говоре у прилог томе да оне у себи носе битан митско–религијски садржај који је потребно активирати путем вербалне магије више пута током годишњег празничног циклуса, те да се ради о текстовима који су веома блиски религијско–семиотичком језгру, које има кровну позицију у односу на било који од поменутих појединачних обреда, тј. које им је надређено. У овом одељку ћемо анализирати све

126

прикупљене варијанте, независно од тога током ког обреда су певане.

а) Све тејаци, коledo, јеленасти, коledo!

Следећу песму коледари су певали домаћину. На основу поздрава који се налази на иницијалној позицији, можемо да претпоставимо да су, онда када ју је Дена Дебељковић чуо, коледари управо њом започели да певају, тј. да су се њоме први пут обратили домаћину куће.

Добро јутро, коledo,
Домаћине, коledo,
Да је на час', коledo,
Домаћину, коledo,
Овце ти се, коledo,
Изјагњиле, коledo,
Све јагањци, коledo,
Калушасте,¹⁰² коledo,
Краве ти се, коledo,
Истелиле, коledo,
Све тејаци, коledo,
Јеленасти, коledo;
Козе ти се, коledo,
Искозиле, коledo,
Све јарићи, коledo,
Витороги, коledo;
Кобиле се, коledo,
Иждебиле, коledo,
Све ждребиће, коledo,
Путоноге, коledo.
(Дебељковић 1907: 311–312)¹⁰³

102 Калушасте су овце с црним ушима и црним пегама око очију, али потпуно беле вуне. Њих народ посебно цени.

103 Дена Дебељковић на стр. 312 бележи још једну, обимнију варијанту исте песме. Цитирана варијанта је прештампана у Бован 2013, бр. 3. Уз њу је дата још једна варијанта: Бован 2013, бр. 12.

У овој песми сукцесивно се ређају коледарски благослови, којима се домаћину (и укућанима) жели добар окот стоке. Овај тип коледарских песама забележен је и код Источних и Западних Словена – Виноградова их маркира по централном мотиву – *приплод скота* (Виноградова 1982: 91). За нас је овде интересантно да се за телад изражава жеља да буду „јеленасти“. Самим тим, они су једини младунци у песми за које се жели да имају особине *друге* животињске врсте – за све остале се желе самосвојне карактеристике, тј. које су тим врстама својствене. Иако би ово на први поглед могло да се односи на жељу да буду хитри попут јелена, привлачи пажњу начин на који је жеља исказана – ако је једина мотивација исказивање жеље за хитрином, она је могла бити срочена на било који други начин, као рецимо у случају ждребади. С друге стране, ако се ради о жељи да се обезбеди здравље телади – што би се ослањало на веровања о лековитости и неурољивости јеленовог рога (Тројановић 1935: 203–204, 211–213) – остало би неразјашњено зашто се и младунцима осталих врста стоке не жели да буду „јеленасти“. Повезивање телади и волова с јеленима је стајаћа особина овог типа песама. Да је у народу и иначе постојала потреба/жеља да се волови повезују с јеленима с циљем пребацивања особина јелена на вола или краву, види се из обичаја да се воловима дају имена попут *Јелен, Јело, Јелота* и то првенствено онима првенкасте длаке попут јелена (Skok 1971: 610 под *vo*; 771 под *jelen*). Такође, име *Јеленка* давано је кравама (Skok 1971: 771 под *jelen*). Показатеље дубље успостављене семиотичке везе, видимо из етимологије појединих речи из овог круга. Рецимо, реч *крава* се налази у прасродству са келтским *carw* ’јелен’ (Skok 1971: 183, под *krava*). У ирском гејлику такође постоји јака асоцијација између јелена и вола, због чега је тешко распознати увек о којој од ових животиња се ради; наиме, јелена зову „дивљим волом“ (*oss allaid, dam allaid, ag allaid*), кошту „дивљом кравом“ (*bó allaid*), а лане „дивљим телетом“ (*loeg allaid*) (прем. Eliade 1985: 149). Иза поменутих назива, који указују на извесну изосемичност између ових врста, назире се својеврсно

јединство остварено кроз бинарну супротност на релацији *дивљи* : *питоми*, а она, као што смо раније видели, подразумева и бинарне супротности типа *божански* : *људски*, као и *Други* : *свој*. У вези с тим није згорег подсетити на Чајкановићево тумачење епитета *дивљи*, за који сматра да указује на оно што припада *дивовима*; он уједно упућује на етимологију ових речи и њену повезаност с називима за добре богове и демоне међу многим индоевропским народима (индијско *deva*, староперсијско *daêva*, латинско *divus* и *deus*), од којих су понекад настајали и апелативи (грч. *Ζεὺς-Διός*; герм. *Zio-Tur*) (Чајкановић 1994, V: 275). Александар Лома такође објашњава да се стари назив за бога, **deiwos* 'небески' у српском језику очувао спорадично, као у *див* (у значењу 'демон') и у *дивљи* и подсећа да су дивље животиње и биљке означаване речима изведеним из корена **deiw-*, јер је сматрано да *припадају боговима* – за разлику од домаћих које припадају човеку (Лома 2005: 12).

Кроз синкретичку слику јелена-телета остварује се предбинарно јединство горе поменутих полова, које магијом речи треба да постане својствено теладима и пружи им (божанску/свету) снагу која у том јединству почива.

б) *Космички орач*

Песме које следе певане су орачу. За оне уврштене у колону *лазаричке* и *коледарске* Драгутин Ђорђевић каже да су их и лазарице и коледари у истом облику певали како орачу тако и воловима.¹⁰⁴

104 Илија Николић је забележио још једну варијанту, али није назначио да ли је чуо у обредном контексту и, ако јесте, у ком (Николић И., 6):

Орач оре равно поље,
рало му је чудно дрво,
чудно дрво давиново,
семе му је ситан јечам,
волони су два јелена,
два јелена, два анђела,
остан му је струк босиљак,
брана му је црно перо!

Коледарске

1.

Орач оре равно поље,
Волови му два јелена,
Два јелена, два сокола.
Рало му је чудно дрво,
Чудно дрво јаворово.
Ост'н му је струк босиљак,
Жегле су му страторове,
Привоји му ситна мрежа,
Радник му је сиви голуб,
Семе му је ситан бисер.
(Јоцић 1979, 75)

2.

Орач оре рамно поље,
Волови му два јелена;
Палице му шимширове,
Остан му је струк босиљак.
(Васиљевић, 15)

3.

Орач оре рајно¹⁰⁵ поље,
Рало му је криво перо,
Криво перо пауново;
Волови му два анђела,
Два анђела, два јелена;
Палице му жуто цвеће,
Јарам му је струк босиљак.
Ој убаве, мале моме!

¹⁰⁵ У белешци уз овај стих, Миодраг Васиљевић напомиње да реч „рајно“ певач разуме као 'рајско'.

Коледарске и лазаричке¹⁰⁶

4.

Овчар оре равно поље,
Волови му два јергена¹⁰⁷,
Два јергена, два јелена,
Палице му жуте жерге¹⁰⁸
А остан му струк босиљак,
Семе му је ситан бисер,
Рало му је чудна плоча,
Брана му је ситна мрежа,
Да замрежи равно поље.
(Ђорђевић Д. 1958: 276)

5.

.....¹⁰⁹
Ралник му је сиви сокол,
Кука му је љута змија,
Брана му је танке шивке,
Ситне шивке девојачке.
(Ђорђевић Д. 1958: 276)

6.

.....
Орач оре рајно поље,
Рано оре, рано сеје.
Раник му је бл'сно¹¹⁰ слунце,
А волови два анђела.
(Ђорђевић Д. 1958: 276)

Краљичке

7.

Ој, убава мала момо, ладо, ладо!
Два су вола, два јелена, ладо, ладо,
Рало им је суво злато, ладо, ладо,
Палице су шимширове, ладо, ладо!
Поораше равно поље, ладо, ладо,
Посејаше, завлачише, ладо, ладо!
Ој, убава добра девојко!
(Ђорђевић и Златановић, 148)

8.

Орач оре равно поље.
Воли су му сив-јелени,
вођа му је млада мома,
рало му је чудно дрво,
чудно дрво јаворово.
брце му је струк босиљак,
брана му је густа гора,
семе му је ситан бисер.
(Златановић, 165)

9.

Оре Ђура равно поље,
сас два вола, два јелена.
Длака им је зелен' шума,
рогови су од кремена.
Брана му је шимширова,
водач му је невестица.
Ој убава мала момо, ладо, ладо!
(Златановић, 166)

106 За варијанте из Лесковачке Мораве које наводим у овој колони Драгутин Ђорђевић каже да су их у истом облику певале и лазарице и коледари (Ђорђевић Д. 1958: 277, 332).

107 *јерген* = момак

108 *жерга* = палица за јарам

109 Ђорђевић за наредне две варијанте не наводи прве стихове, већ, вероватно као знак да су „исти“ с првим стиховима претходне варијанте, ставља само тачкице да значи да текст није наведен од почетка.

110 Вероватно од *бласка* = сија; значи: *бл'сно слњце* би било 'бљештаво сунце'.

Како у словенској народној традицији, тако и шире, орач је културни јунак, о чему има доста потврда на ширем словенском простору (в. СМЕР: 409–410, под *орач*). То долази отуд што је улога орача потпуно синонимна функцији Земљиног оплодитеља, која се генерално везује за врховно небеско божанство. Отуд је, рецимо, у украјинским коледарским песмама могуће наћи мотив Бога који оре златним плугом са златним воловима, а св. Петар му помаже, док им Богородица доноси храну (СМЕР: 409).

Када на себе преузима улогу орача, човек Земљи (мајци) прилази као невести, те и мора пазити да буде достојан улоге Неба (оца). Зато је у народној култури, орање (баш као и сејање), изузетно семиотизована радња, која је вршена уз опрез да се испуне све потребне предострожности како би донела добар резултат – што је било од кључног егзистенцијалног значаја за целу породицу, али није имало ни мали сакрални значај. Припреме пред прво орање су подразумевале: магијску припрему семена,¹¹¹ одабир правог тренутка,¹¹² припреме ораће стоке,¹¹³ раоника и осталих реквизита за орање,¹¹⁴ као и адекватну припрему орача.

111 Припрема семена је подразумевала различите магијске радње базиране на контактної магии (мешање зрнења из „божје браде“ или из жетелачког венца са семеном које ће се сејати); затим, прскање семена крвљу жртвованог петла или кокошке – чиме се снага крви преносила на семе; такође, семе се „штитило“ предметима који су стављани уз њега (чешаљ, сребрни прстен, цвеће коме је приписивана апотропајска моћ, чиста кошуља мушког детета, женска гривна, парче гвозђа, крупа соли итд.). О свему овоме в. Ћупурдија 1982: 14–15.

112 У овоме се посебно гледало на месечеве фазе (за повољно време се сматрао период пуног Месеца или растуће месечеве мене), затим на дане (обично су бирани понедељак и четвртак; у Сомбору је забележено да се сејало средом и суботом), делове дана (неке културе су сејане ујутро, неке поподне) итд. За више података о овоме, в. Ћупурдија 1982: 15–16.

113 Ритуална чистота волова се постизала различитим магијским радњама којима је симулирано пропуштање волова кроз ватру (на раоник се стави жар, па се волови пропуштају преко њега, или преко пепела и сл.) или пуштање волова преко беле мараме; волови су посипани цвећем/брашном/водом; босиљак је умакан у воду којом су кропљени и сл.; на њих је стављана црвена вуна и други апотропајски предмети; коњи и волови су такође кићени босиљком, звонима; волу дешњаку је разбијано јаје о чело (њиме је претходно промешано семе) итд. За више података о овоме, в. Исто: 17–18.

114 Раоник је чишћен контактном магијом, тако што је на њега стављан жар; плуг, раоник и остали делови орачке опреме посипани су брашном, млеком,

Он је морао да буде ритуално чист: ноћ уочи првог орања није смео да спава с женом; ујутро је на њиву кретао у чистој кошуљи (СМР: 337–338, под орање), прао се, ишао рано ујутро на воду, стављао испод језика сребрни новчић, око руке или прста би везивао црвен вунени конац (Ћупурдија 1982: 16, 18).

У наведеним песмама, *коледари*, *лазарице* и *краљице* су мушкарцу из куће који је вршио посао орача у домаћинству преносили благослов да ову улогу у наредном периоду обавља успешно. То је вршено управо вербалном магијом, тј. поистовећивањем људског орача са божанским и то пројекцијом атрибута божанског орача на људског. Ти атрибути се везују како за оруђа којима се оре, тако и за животиње које вуку плуг – у једној од варијанти (4), то су јергени-јелени, тј. момци-јелени, те видимо да, ако се крећемо у смеру супротном од процеса мултиплицирања атрибута, сви актери орања (и орач и волови) могу бити сведени на једну фигуру митског орача који припада сфери још непостојеће подвојености на релацијама *човек : животиња, људско : дивље, људско : божанско*. Значи, пред нама је слика протоорача, првобитног оплодитеља земље. У песми, јелени се поистовећују са соколима (варијанта 1), са којима се поистовећује и раоник (вар. 5), чиме се и јелени и раоник доводе на исту типолошку линију која је у вези с небеском сфером. Да то није тек сфера физичког, већ светог неба, показује поистовећивање јелена и волова с анђелима (вар. 3 и 6), као и, уосталом, тиме што они ору „рајно“, тј. рајско поље (вар. 3 и 6). Они сами су истовремено и слика дивље вегетације (*Длака им је зелен' шума*, вар. 9) и чувари скривене стваралачке ватре (*рогови су од кремена*, вар. 9). Посебну пажњу привлаче атрибути раоника, од којих се један преклапа с атрибутима волова-јелена: соко (вар. 1 и 5), чиме се на плану симбола постиже паралела између њих. Из свега поменутог можемо да видимо да је реалано физичко орање путем вербалне магије транспоновано у сферу космичког, светог орања. Целокупна парадигма радњи које су претходиле

кропљени босиљком умоченим у воду, прегоњени су воловима преко беле мараме, или је за њих везивана бела тканина; украшавани су босиљком и другим апотропајским биљем и сл. За више података, в. Исто: 17–18.

орању (благослови упућени орачу од стране посетилаца из сфере Светог, као и многобројне магијске и друге радње и поштовање табуа) имали су циљ да се орач ритуално оспособи да кроз чин физичког орања реактуализује првобитни митски чин светог оплођавања Земље.

Важно је подсетити да су рало и раоник у народу сматрани магијско-апотропајским оруђем против злих демона и забележен је велики број апотропајских и лустративних употреба раоника; посебно током Бадње вечери, када се раоник уноси у кућу и ставља на огњиште поред бадњака (СМР: 378, под *раоник*); у словенском ареалу је на више места забележен обичај да се на Бадње вече пољопривредне алатке (првенствено раоник, али и рам, бич итд.) стављају испод стола, коме се везују ногари да би се „везала чељуст вуку“ (СМЕР: 16, под *Бадње вече*). Међу српским становништвом раоник је коришћен и као мазија и при заклињању (СМР: 378). За нас је важно да се подсетимо да је раоник могао да се нађе и међу реквизитима којима је маскиран коледарски *дедица*: Дена Дебељковић бележи да су у Косову пољу *дедице*, уз остале зооморфне елементе својих маски (изврнуте кожухе и кожне торбе на глави), позади носиле закачен раоник који је висио у виду репа на који је било обешено повесмо кучине (Дебељковић 1907: 310) – самим тим, док су се кретали, они су уједно симулирали орање. Управо у овој тачки пресека атрибута *дедице* који је и номинални зооморфни вођа коледарске поворке (за кога смо установили да је прототипски био јелен), али и коледар с улогом божанског орача, треба сагледавати пуно значење формуле *волови-јелени*. Значи, невезано за то да ли су јелени икада међу српским сеоским живљем заиста коришћени као животиње за вучу при орању,¹¹⁵ на митско-религијском плану,

115 О томе да је јелен можда могао да има улогу орача говорила сам у једном од својих претходних радова (Трубарац 2011) и то на основу податка који сам добила од казивачице Светлане Стевић (рођена 1948, село Милатовац крај Жагубице); њој је прадеда причао да се сећа како се у време када је он био дете „орало на једног јелена“ (лични разговор, 22. јул 2008.). Ипак, физичка конституција јелена није погодна за орање, те није јасно да ли се овде ради о изосемичној употреби речи *јелен* у смислу 'во'. У сваком случају, казивачица

они јесу били прототипска животиња-орач. Овом приликом се нећемо задржавати на осталим атрибутима који се везују за делове орачке опреме, семе, помоћнике итд. јер би нас то одвело у превелику дигресију. Тумачење значењских кодова базираних на народним веровањима о појединим биљкама, бојама, птицама, али и значењу формула типа „ситан бисер“, „шивке девојачке“ и сл., који се налазе учаурени у песми чувају читав један универзум идеја, који би захтевао посебну студију. Задржаћемо се кратко само на атрибутима рала, с обзиром на то да је реквизит који на нивоу симбола најактивније пријања за остале актере орања: орача и јелене. За рало се каже да је *чудно дрво јаворово, чудна плоча, криво перо пауново, сиви сокол, бл'сно сл'нце, суво злато*. Све ове атрибуте бисмо могли да сведемо на две групе: 1) апотропајске (*чудно дрво јаворово, чудна плоча, криво перо пауново*); 2) соларне (*сиви сокол, бл'сно сл'нце, суво злато*).¹¹⁶ На соларним атрибутима се нећемо посебно задржавати – довољно је приметити њихову подударност са соларном симболиком јелена-златокрилца. Прва група атрибута је у овом тренутку информативнија, јер се тиче представе о светом ралу. Како је то сасвим убедљиво показао Александар Лома, „чудо“, „чудно“, „чудновато“, „чудно чудо“ и сл. у народној поезији односе се на опажање нечег необичног, што је изван чисто људског и што притом, с аспекта добра и зла, није маркирано ни у ком смеру; односи се и на „знамење“ у виду божанске интервенције коју сви актери препознају као такву (Лома 1998: 22–35; 2002: 22–35). Да је орач управо из сфере *Другог*, божанског, види се из следеће песме, у којој сестра зове брата да остави посао којим се бави и пожури „чудо да гледају“: је изразила веровање да је прадеда заиста мислио на јелена, а не на вола. Ако се стварно радило о орању с упрегнутим јеленом, то је свакако морао бити усамљен случај покушаја да се *имитира* митски образац ради бољег приноса. Чак и да замислимо да је неко одгајио јелена од малена и покушао да га користи за орање, од тога је морао брзо одустати. Дугујем захвалност др Соњи Жакули на томе што ми је указала на чињеницу да физичка конституција јелена не омогућава да он буде коришћен успешно као животиња за орање.

116 У фолклору и народној уметности словенских народа, соко и злато се јављају као типични соларни симболи, или маркери соларног, в. СМЕР: 523, под *сунце*.

Сестра брата од дела окала:
„Јела брже чудо да гледамо,
Како момак сас јелење оре,
Па си сеје пребеле шенице,
Не ниче му пребела шеница
Нело ниче стратор и босиљак.“
(Ђорђевић В., 160)

Овде брат и сестра посматрају митску сцену у којој оре сâм космички орач, те отуд нема ни потребе да се помињу волови, јер он ни не оре воловима, већ јеленима. Иако сеје пшеницу, ниче му босиљак – биљка којој је у народним веровањима Срба приписана најмоћнија религијско-магијска снага, јер он је „божји цвет“ (Чајкановић 1994 IV: 37), који је изузетно јак апотропајон, лустратив, лек, те „прати Србина кроз све озбиљне прилике у животу, од рођења, где се младенцу кита босиљка у освећеној води до узглавља меће, до смрти, где му сестрина или боље које сроднице рука струк босиљка на гроб не посади“.¹¹⁷ Ту је и стратор (Αράρανθος), у народу познат и као тратор, који се етимолошки везује за идеју ’оног који стоји’, ’који је постојан’, ’који траје’.¹¹⁸

117 Јосип Панчић. *Ботаника*. Београд, 1868: 251, према: Чајкановић IV: 36. За детаљнији увид у веровања и магијско-обредне радње с босиљком, в. Чајкановић IV: 36–43.

118 По Скоку: „Suglasnik s je napušten zbog toga što se identificirao s prijedlogom s, koji ne pristaje. (...) izvodi [se] iz gr. σταθίρι = σταθώρι. (...) imperativnu složenicu -od να σταθώ »se tenir debout« i ουρά »rep«“. (Skok : 494, под *trātor*).

Повезаност тратора с истом идејом уочава се и у народној поезији, као рецимо у песми у којој напуштена драга проклиње бившег драгана пред његово венчање с другом девојком: (Вук I, 534, стх. 10–18):

„Дивне бих му понијела даре:
три јаглука, танка бокчалука,
и сувише три ките цвијећа:
једну киту невена цвијећа –
да он вене од срдакца свога;
другу киту тратора цвијећа –
да он траје у јаду године;
трећу киту мака бијелога –
да се смакне с овога свијета!“

Пошто је драги изневерио –погазио љубав (за коју она верује да још увек није увела) и одбацио могућност да траје у љубави с њом, девојка га проклиње да му љубавна чежња према њој разара срце, да тај јад траје годинама и да га на

Опис рала за које се каже да је *чудно дрво јаворово и чудна плоча* (што је аналогно) упућује на несвакидашње, необично рало, објекат изван људског искуства, тј. на свето рало. Јавор је иначе у веровањима Срба свето дрво, коме се приписује изузетна апотропајска снага: јавору је немогуће магијски наудити (Чајкановић 1994, IV: 100). У једној народној приповеци (Чајкановић, 186), нека була узме три лескове младице и изговори неке басме, па тако заустави три плуга на једној њиви, али само четврти није могла; када су је питали зашто, рекла је да на том плугу има нешто од јавора и да му због тога ниједна басма ништа не може. Исто значење има и *криво перо пауново*, јер се за „око“ на пауновом перу веровало да штити од злих очију, па је зато, као магијски објекат, коришћено, рецимо, на *смиљевцу* (невестинској капи која је младу чувала од урока током венчања и четрдесет дана након њега, а некада је ношен и све док невеста не затрудни) (Зера 1926: 74–75; Аранђеловић Лазић 1965: 5–6). Могуће је да ово веровање почива на једнакости дела целине са целим, односно на приписивању једном перу карактеристике целог пауновог репа, које је многоокато, што на нивоу симбола одговара идеји свевидећег, тј. божјег ока.

Не треба заборавити ни то да је представа о космичком орачу нашла своје физичко остварење кроз неке од забележених народних назива за сазвежђе Велики Медвед, као што су *Плуг и волови* (Јанковић 1951: 143), *Рало, Ралица* (Исто: 145). Ненад Јанковић помиње како народ објашњава настанак овог сазвежђа (Исто: 144):

крају убије. Како примећује Зоја Карановић, магијско деловање се врши у тренутку када момак треба да прође кроз свадбени обред прелаза, па је тада као иницијант у обредно кризној тачки живота (Карановић 2017: 70). Овде се клетва базира на изврнутом ефекту који се од магијског биља очекује у љубавној магији, а која се остварује на вербалној магији, тј. на семантичкој вези између назива за предмет и глагола који означава жељену радњу/стање. Рецимо, као у овој ђурђевданској песми у којој се помиње *габар*, тј. *граб* (Златановић, 107):

На габар стојим,
грабете ме!
Воду имам,
водете ме!
Чашу држим,
част да буде!

(...) те се прича како је некад живео човек који веома поштоваше виле, па га зато вила Жива научи да преже волове у плуг и да тако оре; кад се Бог уверио у његову побожност, узе га са његовом запрегом на небо, и тако се на небу појави сазвежђе овога имена.

Помињање „виле Живе“ која човека (с којим има савез) учи орању земље свакако се ослања на неко женско божанство плодности, које човека учи како да приступи земљи да би му доносила плод (као жена). То се види и из следеће песме у којој се описује космички орач (Вук I, 236):

„Ој орачу, млад орачу,
ко ти даде младе воке,
младе воке витороге,
и јармове јаворове,
и палице шимширове,
и заворње босиљкове,
и бич – косу девојачку,
љуту гују ручконошу?“
„Служио сам божју мајку,
те ми дала младе воке,
младе воке витороге,
и јармове јаворове,
и палице шимширове,
и заворње босиљкове,
и бич – косу девојачку,
љуту гују ручконошу“.

Космички орач овде каже да је верно служио „божју мајку“ и да је зато од ње добио „волове витороге“ и несвакидашњи (свети) плуг. Из наведених података се открива да је у народу постојало веровање у „вилу“ Живу, потенцијално перципирану као „божју мајку“. У вези са свим до сада реченим, није згорег поменути и следећу посленичку песму, која се певала при копању кукуруза:

Ој, убава, убава девојко, ој!
Колика је царева ливада,
на њој нема трње ни грмење,
само има до две вите јеле,
и под јеле прострто сецаде,
на сецаде заспала девојка,
под главом јој снопак детелине,
у руке јој српа позлаћена,
на груди јој два бела голуба,
на крилу јој заспало јеленче.
(Грбић 1909: 262)

У овој песми која је извођена током копања, наилазимо на слику девојке заспале на „царевој ливади“, која се описује помоћу низа атрибута: *снопак детелине, позлаћени срп, два бела голуба и заспало јеленче*, од којих су последња два додатно еротизовани смештањем у зону груди и крила. Сем позлаћеног српа који прејудуцира будућу жетву, остали атрибути указују на девојчину везу са биљном и животињском сфером, од којих је ова последња представљена двојно: голубовима (зона ваздуха) и јеленчетом (зона земље). Девојчина блискост са биосфером указује на то да се ради о фигури повезаној са идејом плодности и пролећног обнављања природе: девојка је заспала и потребно је пробудити је – буђење се у овом случају врши *током самог чина копања*. Из овога следи да је девојка из песме телуричке природе, а јеленче заспало у њеном крилу тек је зооморфна слика истог: уснуле, девичанске, неузоране земље, или, евентуално, плода који још увек спава у њеној утроби. У вези са свим овим треба се подсетити и коледарског цупкања и скакања у функцији „буђења плодности“. Иначе, овај тип јелена, којег се до сада нисмо дотакли, управо припада оној линији везаној за неко (старобалканско?) женско куротрофно божанство повезано с идејом плодности, које је Срејовић сасвим исправно уочио.

Конечно, да бисмо колико-толико тематски заокружили тумачење песме о космичком орачу, осврнућемо се и на следеће две варијанте (славска и краљичка) певане домаћину куће:

Славска

У нашега домаћина
Јелени волови,
Калупи јармови,
А полице босиљкове;
Свето жито, свето злато,
Учитељу, Свети Саво,¹¹⁹
Осврни се, обрни се,
Ка нашему домаћину,
Куј ми пије чашу вина,
На част да му је.
И то се поје, за здравље твоје.
(Мијатовић 1907: 69)

Краљичка

У овога дома,
у овога дома, лељо!
Добра домаћина,
добра домаћина,
добра домаћина, лељо!
Јелени волови,
јелени волови,
јелени волови, лељо!
Калопер-јармови,
калопер-јармови,
калопер-јармови, лељо!
Босиљак-палице,
босиљак-палице,
босиљак-палице, лељо!
Жито као злато,
жито као злато,
жито као злато, лељо!
Краљу, светли краљу,
краљу, светли краљу,
краљу, светли краљу, лељо!
Диван барјактару,
диван барјактару,
диван барјактару, лељо!
Обрни се, поклони се,
обрни се, поклони се,
обрни се, поклони се, лељо!
Поклон домаћину!
(Вук I, 160)

У овој песми, уз неке већ коментарисане мотиве, помиње се и плод настао као резултат обредно чистог орања: *Свето жито, свето злато*. Овај мотив је важан с аспекта сагледавања значења предања о жртвовању јелена на Петровој гори, за који смо већ рекли да почива на идеји умирања божанства и његовог поновног рађања (што је аналогно симболици семена), као

119 Станоје Мијатовић бележи уз ову песму да се уместо *Учитељу, Свети Саво* може певати и *Светитељу, свети Краљу*.

и жртвовања првина митском заштитнику-родоначелнику заједнице, а у циљу остваривања плодности током наредне године, заштите од атмосферских демона који могу да је угрозе, као и успостављања јединства с њим (преко теофагије). Жртвовањем првина божанству, као што је истакао Срејовић, божанству се даје оно што је већ његово, у митско-обредном коду, то је свето жито, свето злато, тј. вечно, нетрулежно семе повезано с идејом цикличне обнове живота кроз кружну смену умирања и рађања. Ритуални круг се завршава тотемском животињом (јелен златних рогова) која сама долази да буде жртвована и да се преко ње оствари физичко сједињавање чланова заједнице са вишом силом (теофагија). У наставку пасуса, ову „вишу силу“, сасвим условно, зваћу „божанством“, ради лакшег успостављања паралела са идејама Едмунда Лича у вези с логиком приношења животињских жртава. По Личу, жртвовање животиња је метонимијски знак за даваоца жртве – тако он успоставља комуникацијски канал између света богова и света људи преко кога он прима помоћ богова (Lič 1983[1976]: 125). Пре него што убије жртвену животињу, приносиоц жртве „*uvek uspostavlja metonimijski odnos između sebe i žrtve (...). Očigledna je implikacija da je, u izvesnom metafizičkom smislu, žrtva zapravo zamena za samog davaoca*“ (Исто: 133). У нашем случају, самовољни долазак јелена и његова предаја људима (ради тога да га они жртвују) представља догађај који спада у сферу божанске интервенције (што је подвучено тиме што се то догађа редовно сваке године на дан сеоске заветине): божанство је истински приносиоц жртве и оно шаље жртвену животињу с којом има метонимијски однос, тј. с којом се оно метонимијски поистовећује, те је зато та животиња замена за само божанство. Уосталом, у једној од варијанти предања, јелен са златним роговима је долазио сваке године на Петровдан да би *примио жртве* које му је народ ту остављао, али пошто су они једном заборавили да му донесу жртвене поклоне, он им је наредио да *жртвују њега самог*. Ово, дакле, потврђује Личово тумачење, тј. метонимијску везу на релацији *божанство : златороги јелен*, односно, Лотмановим језиком, хомеоморфност између њих двоје.

Идеја о саможртвовању бога зарад људи потпуно је аналогна логици Христовог жртвовања на распећу. Овде дакле имамо *двосмерну* вољу/потребу да се успостави канал којим ће се божија помоћ сливати на заједницу. Религијско-семиотичка структура овог типа – какву у тако експлицитном облику налазимо још у хришћанству – није типична врста божанства о којој говори Лич („Bogovima nisu potrebni pokloni od ljudi; oni zahtevaju znakove pokornosti“ Исто: 125) – већ је то божанство које од људи тражи захвалност због своје спремности на саможртвовање људи ради (наљутити се на људе тек онда када престану да показују поштовање и захвалност). То није могао да буде демон манистичког типа, већ божанство унутар једног веома развијеног религијског склопа који не почива на осећању покорности, већ пожртвовања и међусобне припадности.

3. У двору вам, коледо, јелен игра, коледо

Наредну коледарску песму забележио је Стјепан Велин седамдесетих година XX века у Душноку, селу које се налази јужно од Калоча, у жупанији Бач-Кишкун у Мађарској. С обзиром на то да је становништво Душнока католичко, било је вишедеценијских спољашњих покушаја да прихвате себе као Хрвате, Буњевце, Шокце, али они сами себе сматрају „Рацима“ (Velin 1976: 74–75), односно „католичким Рацима“ (Ивић 2018 X/2**): 89) – што је у Аустро-угарском царству био назив првенствено коришћен да означи православне Србе, али и Буњевце и Шокце.¹²⁰ Овде ћу се компаративно осврнути на две коледарске песме католичких Раца из Душнока, у којима се

120 Реч је о заједници која, у лингвистичком смислу, чини острвску језичку заједницу. Као такви, они су унутар окружења у коме живе развили осећај свог специфичног идентитета, за који су изабрали назив „католички Раци“ – свакако из разлога јер верују да га најбоље описује. Сматрам да треба указати поштовање према заједници која је чинила вековима напоре да се одржи и која је током тог времена формирала сопствено историјско сећање и искуство, па их и звати управо оним именом којим они сами себе зову. Проучаваоци фолклора словенских народа могу само да буду захвални католичким Рацима из Душнока што су успели да опстану као заједница у нимало једноставним околностима и да сачувају своје усмено наслеђе довољно дуго да оно буде забележено и отргнуто од заборава.

јављају мотиви изузетно блиски неким од централних мотива српских коледарских песама којима се бавимо. Ево прве:

Faljen Isus, koledo!
Oče Bože, koledo!
Oče Bože, koledo!
Gospodine, koledo!
U dvoru vam, koledo!
Jelen igra, koledo!
Jelen igra, koledo!
S košuticom, koledo!
Na njemu su, koledo!
Zlatni rošci, koledo!
Zlatni rošci, koledo!
I parošci, koledo!
Rosu rosi, koledo!
S košuticom, koledo!
Al' 'di si se, koledo!
Zarosila, koledo!
Kraj Dunava, koledo!
Tanke šajke, koledo!
Na dva kraja, koledo!
okovane, koledo!
Al' u sredi, koledo!
Pozlaćene, koledo!
U njoj sedi, koledo!
Sveti Petar, koledo!
Sveti Petar, koledo!
I Mikola, koledo!
Sveti Petar, koledo!
I Mikola, koledo!
S levom rukom, koledo!
S levom rukom, koledo!
Veslom vozi, koledo!
Al' desnom se, koledo!
Boga moli, koledo!
Da priveze, koledo!
Mlada Boga, koledo! (...)
(Velin 1976, 30)

Из компаративне перспективе, ова песма је интересантна због неколико мотива који се у њој јављају. На првом месту, ту је мотив јелена за златним роговима и парощцима, о којем смо већ говорили као о зооморфном предводнику српских коледарских поворки, а који се у песми Вук I, 191 јавља у удвојеном облику, као св. Петар који јаше на јелену златних рогова и парожака. У домаћиновом двору он игра заједно с кошутицом – детаљ који се ослања на конкретну обредну реалност: цупкање и играње коледара и коледарске младе у кућама и двориштима, за које смо видели да имају функцију да „пробуде“ уснулу земљу (као и да буком коју клепетуше стварају при цупкању растерају зле демоне који би могли да је оплоде). За овај мотив се везује и други: играјући (у кући домаћина), јелен „росу роси с кошутицом“.

У веровањима словенских народа роси се приписују јака лековита, плодносна и магијска својства: ради здравља (телесног и менталног) људи су се ваљали по роси (обично о Ђурђевдану); за ивањданску росу се сматрало да има јаку магијску моћ (у љубавној магији и магији за поспешивање млечности крава) (СМЕР: 470–471, под *роса*). У светлу до сада реченог о земљи као „заспалој девојци“ и коледарима (јелен и кошута) који је буде цупкањем, симултане радње *играња* (ради буђења) и *орошавања* земље упућују на идеју о припреми земље на оплођавање. Отуд и веза мотива „росне кошутице“ с аграрно-метеоролошком сфером – коју је раније већ уочила Биљана Сикимић¹²¹ – па се тако може наћи у додолским песмама, као што је ова из околине Пирота:

Росна, росна кошутице,
куд си била те си росна?
Носила сам брату ручак
брату ручак у ливаде.

121 Она се осврће на песме с инвокацијом „росне кошутице“ у раду посвећеном фолклорним текстовима о Белом Русману (Сикимић 2001), код којих уочава истоветну структуру: 1) инвокација као увод у дијалог; 2) ланчано низање питања и одговора (исто:147). Полазећи од две варијанте песме о „росној кошутици“ забележене као додолске у околини Пирота (од којих горе наводимо једну), она ову групу текстова ставља у метеоролошки контекст (исто:153).

Што работе ливађани?
Пију, једу, Бога моле
да удари росна киша.
(Девић 1992: 468)

У очи падају изразито маркиране позиције унутар текста на којима се налази „роса“ (почетак и крај): текст започиње инвокацијом „росна, росна кошутице“, а завршава се са „да удари росна киша“. Овако маркирани почетак обредне инвокације (узношење обраћања) и крај (жељени резултат) указују на „росну кошутицу“ као нумен с којим је орошавање земље у директној вези, али каквој? Јанковић је скренуо пажњу на стихове *Твоја се срећа родила/ (...)/ зв’јездама сјајним росила* (Вук I, 271), из којих се види идеја да роса долази са звезда (Јанковић 1951: 136). У том смислу је за нас од значаја и податак да у традицији становника Украјине постоји веровање да роса „пада“ с Венере (СМЕР: 470), јер се у једној од Вукових варијанти песме о „росној кошутици“ описује сасвим специфичан тип космичке девојке (Вук V, 457):

– Кошутице, росна ти си!
Ђе си била те си росна?
– Ја сам била у ђевојке.
– Је ли каква та ђевојка?
– Из лица јој сунце с’јаше,
а из грла мјесечина,
из њедара зора сјајна,
двије руке до два крила,
како нећеш да је мила?
Ко је не би пољубио,
Језик му се огулио!

Девојка коју описује „росна кошутица“ има атрибуте сунца (*из лица јој сунце с’јаше*), месеца (*а из грла мјесечина*), зоре (*из њедара зора сјајна*) и летећег бића (*двије руке до два крила*). Све ово упућује на космичку представу која се везује за граничну зону између дана и ноћи, тј. зору, чији протагониста је Венера (звезда Даница). Уочена српско-украјинска паралела би могла да указује

на то да је и међу Србима постојало веровање које везује росу и Даницу. С друге стране, функција кошутице да *извештава* о оном шта је видела (у коледарској песми из Душнока, о доласку младог Бога) – што је карактеристично за све текстове са инвокацијом „росне кошутице“ (након инвокације следи питање о томе где се заросила) – у складу је с представом о Венери као гласоноши.¹²² Наиме, како на основу обрађене фолклорне грађе објашњава Ненад Јанковић (1951: 124):

Због свога кретања преко небеског свода, због тога што „високо стоји и далеко види“ и што преходи изнад брда и долина, земаља и градова, Венера се у нашем народу сматра као гласоноша: по њој се неке могу поручити вести или се пита за новости из далеких крајева.

С друге стране, сасвим јасна аналогија између небеског гласоноше и росе види се из почетног фрагмента следеће свадбене песме из околине Лесковца (Ђорђевић и Златановић, 182):

Процвилео ситан босиоче:
– Тија росо, што не падаш на ме?
– Падала сам за два јутра на те,
Овог сам се била забавила
Гледајући чуда великога
Око оне зелене планине
Где се вила с орла завадила.

Уместо уобичајене Данице или кошуте, које извештавају о „чуду“ које су виделе (и, у Даничином случају, неретко због тога занемариле своје уобичајене обавезе), овде се у тој улози налази сама роса.

Песма из Душнока је значајна јер је у њој сачувано сећање на то како се кошутица оросила – играјући с јеленом

¹²² Свакако најпознатији пример представљају почетни стихови песме Диоба Јакшића (Вук II, 97): *Мјесец кара звијезду Даницу:/ „Ђе си била, звијездо Данице?/ Ђе си била, ђе си дангубила,/ дангубила три бијела дана?“/ Даница се њему одговара: „Ја сам била, ја сам дангубила / више б’јела града Биограда,/ гледајући чуда великога,/ ђе дијеле браћа очевину (...)*“.

који с њом роси росу. Имајући у виду соларну природу јелена и велики број песама у којима се пева о женидби сунца са звездом Даницом,¹²³ мотив орошавања кошутице открива своје космичко-еротско значење, у коме „росна кошутица“ означава Даницу/Зору која се орошава током свог јутарњег сусрета са сунцем, током чега се орошава и земља. Рецимо, у следећој жетелачкој песми, појављивањем сунца у зору орошавају се ливаде и њиве:

Слунце огрејало, Јане, мори Јане!
Росу измаало, Јане, мори Јане!
По тој бело цвеће, Јане, мори Јане!
По бели босиљак, Јане, мори Јане!
По големе њиве, Јане, мори Јане!
По беле пченице, Јане, мори Јане!
(Златановић, 239)

За нас је овде значајно да уочимо да се земља (ливаде и њиве) описује као религијски чиста, девичанска – прекривена је *белим босиљком*¹²⁴ и *белом пшеницом* – што је битно с аспекта захтева да орање земље, о којем је претходно било речи, мора да буде изведено на ритуално *чист* начин да би и плод који никне такође био *чист/свет*. С тим у вези треба поменути народну приповетку Не запињи *пруг гдје не каниш орати* (Чајкановић, 175). У њој један ловац враћајући се кући види зеца који је скочио из неке бразде и дао се у бег; ловац га убије и крене с њим кући, али успут наиђе на човека с веома дугом брадом, који га упита шта му је то; ловац му каже, а он му на то одговори да је он свети Илија и да баци оног зеца, јер то није зец, већ враг којег је он већ неко време покушавао да убије, али није могао, јер се стално скривао

123 За варијанте, в. Krstić, A1.1.1. У песмама је такође опевана удаја Данице за Месеца, в. Krstić, A2.1.1. Иза ривалитета Сунца и Месеца око Данице, свакако постоји неки митски сиже који чека да буде расветљен.

124 Босиљак је сам по себи симбол девојачке чедности у народној лирици, а сва магијска снага која му се приписује управо се базира на њему иманентној *апсолутној чистоти* која је неукаљива и контактано се преноси на све што с њом дође у додир. За више података о веровањима и магијским радњама с босиљком, в. Чајкановић 1994, IV: 36–43.

у неку бразду и каже му: „Зато хајде, па кажи људима нека сваки чува плуг, ишао на орање а ишао с орања, да не одоре бразде гдје не кани сјеме сијати, јер се враг у њу најлакше сакрије, пошто гром неће у бразду.“ (Чајкановић, 175, стр. 413). Из овога видимо да је постојало веровање да заорана бразда може лако да се претвори у скровиште ђавола, јер гром неће у бразду – отуда свакако и сва предострожност у вези са орањем. Коначно, сама идеја да „гром неће у бразду“ у ствари почива на томе да божанство грома неће да гађа громом оно што је у бразди, не због ентитета које је у бразди, већ због саме бразде, тј. неће да повреди бразду/земљу – што је свакако повезано с идејом земље као оне која рађа, која је Мајка.

У свом корену, ова идеја је сасвим аналогна хришћанској представи о зачећу Христа у утроби Богородице и његовом рођењу (који су централна тачка божићног празновања), те није ни чудо што је по принципу сличности дошло до релативно лаке христијанизације претходних садржаја – преведено на Лотманову терминологију, ради се о „врућој тачки“ сусрета на граници између два различита семиотичка простора, у којој је елемент *своје* семиотике преведен у садржај *туђе* семиотике управо зато што је у њој имао свој корелат, те је зато и био *преводив*. Овде се свакако треба присетити „виле“ Живе / “божје мајке“ и описа као уснуле девојке са заспалим јеленчетом у крилу.

У вези са мотивом *играња* јелена, тј. Сунца, и звезде Данице, намеће се и позната песма из збирке Косте Хаџи-Ристића (Ристић: 9; бр. 9), у којој се Сунце *заигра* јер се заљубило:

Дјевојка је сунцу говорила:
“Јарко сунце, љепша сам од тебе!
Ако ли се томе не верујеш,
ти изиђи на то равно небо,
ја ћу изић за гору на воду.”
Када јутро ведро освануло,
излазило на небо сунашце,
а дјевојка за гору на воду.
Угледа је лијепо сунашце,
Угледа је кроз јелово грање:
кол’ко се је ашик учинило

трипут је се сунце *заиграло*,
па одвуче лијепу дјевојку,
да је узме себи за љубовцу, –
од ње поста звијезда Даница.

Играње као резултат узбуђења које се, сем за Сунце,¹²⁵ везује и за јелена, видно је у следећој свадбеној песми забележеној у околини Сврљига, у којој се пламен распирио у младожењином срцу као разиграни јелен:

Съг да знаје мајка на јунака,
како му се срце *разиграло*,
разиграло, јако разпирало,
како јелен проз гору зелену,
како паре у нове кутије,
како жито у ново решето,
како змије проз зелену траву,
како гуштер проз ситно камење,
како риба проз студену воду.
(Богдановић, 111)

У транспозицији на семиотику језика хришћанског поимања религиозности, овај мотив је био преведен тако што је пренесен на духовни план – духовно љубавно узбуђење, као рецимо у песми Вук V, 225 у којој Богородица моли Јована Крститеља да крсти Христа, што он и уради, а тада (стх. 10–19):

Када Јован Исуса крсташе,
Небеса се над њим растворише,
На истоку *заиграло сунце*,
За три дана и све без престанка,
За три друга сједе на западу,
Сунце грије, од гр'јеха нас мије,
И осташе гр'јеси у Јордану,
А на небу чека нас спасење.
Спаси, Боже, све ришћанске душе
И избави из ђаволске руке.

125 О веровању да Сунце током појединих празника, првенствено на Ивањдан, игра на небу, в. Јовановић 1951: 61.

Овде је сасвим јасна паралела између Христа и сунца, јер се говори о сунцу као оном који чисти људске грехе (*Сунце грије, од гр'јеха нас мије*), те су сунце и Христ поистовећени. Отуда се и играње сунца у ствари односи на религиозно-љубавно узбуђење при примању Духа Светога током чина крштења.

Иначе, што се тиче песама с мотивом „росне кошутице“, којој се поставља питање „где/што се заросила“, оне су забележене на ширем јужнословенском етничком ареалу (од Истре до Македоније и од јадранске обале па, као што видимо, све до Душнока у Мађарској). У неким случајевима, ради се о обредним текстовима (свадбеним, коледарским, додолским)¹²⁶ – што свакако говори о њиховом обредном потенцијалу у чијем је корену идеја оплођавања. У другима, ради се о текстовима забележеним ван обредних ситуација,¹²⁷ али који имају наглашен митолошки садржај – то је случај са раније наведеном Вуковом варијантом песме о „росној кошутици“ (Вук V, 457), али и са две варијанте једне исте песме забележене на Крку, у којима се говори о удаји девојке за сунце.

Овај свадбени предзнак мотива „росне кошутице“ види се и у следећој песми певаној уочи Божића у Лесковачкој Морави (Ђорђевић 1958: 336):

Млада момо, коледо,
Кошутице, коледо,
Куде си се, коледо,
Испросила, коледо?

126 Рецимо, као свадбене: рисанска (Вук I, 127); као коледарске: македонска (Шапкарев III: 146–147), из Бакра крај Ријеке у Хрватској (Milčetić 1917: 33); као додолска: околина Пирота (Девић 1992: 468).

127 Вук V, 457; *Istarske*: 58–59, br. 16 (пева се у колу, Врбник, Крк); Милчетић упућује на још једну варијанту с Крка (Milčetić 1917: 33) која се налази у Gržetić, Nikola. *O vjeri starih Slovcjen prema pravjeri Ariјaja i Prasemita: Mythologia comparativa Slavorum na temelju narodnih hronista, narodnih običaja, starih pjesama, mjestnoga, ličnoga i obiteljskoga naziva*. I. Mostar. 1900: 4–5 Оба текста с Крка су варијанте коледарске песме из Бакра.

Овде пажњу привлачи употреба исте структуре као и у песмама с мотивом „росне кошутице“ (инвокација за којом следи питање о локацији), али заменом звучно блиских речи: уместо *заросила* јавља се *испросила*, чиме се постиже значењско удвајање којим се митски садржаји везани за росну кошутицу преливају на девојку стасалу за удају – што опет говори о семиотичком хомеоморфизму који у српској обредној лирици постоји између *заросити* и *испросити*. Да исто важи и за *удати се* види се из следеће рисанске свадбене песме која се пева када се сватови врате из цркве (Вук I, 127):

„Моја росна кошутице,
Што си скуце обросјела?
„Пратила сам првијенца –
ту сам скуце обросјела.
„Моја росна кошутице,
Што си скуце обросјела?
„Пратила сам старог свата –
ту сам скуце обросјела.
„Моја росна кошутице,
Што си скуце обросјела?
„Пратила сам сретног кума –
ту сам скуце обросјела.
„Моја росна кошутице,
Што си скуце обросјела?
„Пратила сам барјактара,
и остале све сватове, –
ту сам скуце обросјела.

Овде се о тек венчаној невести говори као о „росној кошутици“ – у том обредном тренутку она је људски експонент небеске протоневесте, која је Даница. То се види и из честог поистовећивања невесте са Даницом у свадбеним песмама, што може да се оствари експлицитним помињањем Данице:

Изведоше звезду и Даницу,
да огреје свекра и свекрву,
да огреје тој мили девери,
да огреје тоја миле з'лве,
да огреје младог младожењу.
(Златановић 1994, 220)

Светете звезде, светете
Док стигне звезда Даница,
Она ће совру огреје;
Погледај, роде, погледај,
Каква је наша девојка,
Својега рода мањује,
Уз туђега рода стањује!
(Николић И., 27)¹²⁸

Е! Истече звезда Даница
Јубава добра девојко(ј)!
Не била звезда Даница.
Већ је по брата сестрица,
Руса ју коса прекрила,
Миломе брату по рамо,
Ситна ју роса избила,
Миломе брату по лице.
(Девећ, 48)¹²⁹

или преко дневно-ноћних атрибута којима се невеста описује:

Заран', куме, заран' стари свате!
Моли вам се женикова мајка:
зарана јој снау доведите,
да донесе сунце у недрима,
у рукав'ма сјајне месечине!
(Вук I, 24)

Ој, убава, убава девојко, ој,
Ви, орлови, орлови,
Ви високо летите,
Ви далеко видите,
Видесте ли девојку,
Што долете најпре пред сватове
и донесе сунце у пазуху,
Јасан месец у десну рукаву,
Те огреја мајку младожењску.
(Грбић 1909: 178–179)

128 У напомени стоји да се пева кад изводе младу, в. Николић И. 1966: 70. Песму су забележили Милан Цветковић и Станко Станојевић и налази се у рукопису у: Народне песме из Црне Реке. 1897. Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 38.

129 Пева се кад брат изводи сестру и предаје деверу

С друге стране, младожења се поистовећује с јеленом (већ смо видели, разиграним) који пасе *росно* цвеће – што има своје јасне еротске конотације – као у песми бр. 1 из околине Пирота, која се пева кад сватови крећу по девојку и варијанти бр. 2 која се пева када девер закуца на врата куће девојчиног оца.

1.
Бре, удри, варди, девојко!
Јелен ти у двор урипи,
Росно ти цвеће испасе,
Бел ти босиљак потлачи!
(Милићевић 1884: 251–252)¹³⁰

2.
Бре удри, варди девојћо,
Јелен ти у двор улесе,
Росно ти цвеће опасе
За њега сам га сејала,
Са прстен сам га прашила,
У филцан воду носила,
Те сам га посиповала.¹³¹
(Јела 1899, 5)

Уопште, јављање мотива јелена и кошуте у свадбеним песмама (што је тема сама по себи обимна, па у њу сада не можемо дубље улазити), ослања се управо на биокосмичка значења о којима смо горе говорили – у којима јелен, како примећује Дејан Ајдачић, представља симбол мушке снаге и активизма (1998: 229). Тек секундарно може се говорити о свадбеном јелену, као о психопомпу који у склопу обреда прелаза невесту води кроз обредно умирање и рађање (уп. Марковић 2001/2002: 224).

Али вратимо се коледарској песми из Душнока. У њој се такође јавља скуп мотива који је занимљив с аспекта до сада реченог о представама које се тичу зимскосолстицијске тачке календара, а у коју је смештена идеја о рађању младог сунца (овде синкретички христијанизованог као „младог Бога“ унутар контекста прославе Христовог рођења). Његово рађање се представља као путовање лађом, која пливи Дунавом, и то у пратњи два светитеља: св. Николе (заштитника

130 Варијанте: Манојловић, 7; Милутиновић, 15; Станојевић, 132; Пејић, 14; Ђорђевић и Златановић, 173; Кауфман 1968: 204; Николић И, 23; Богдановић, 51–58.

131 Песма је прештампана у Живковић 1998: 44.

оних који плове) и св. Петра (као што смо видели, он је *kôd* за божанство грома које штити младо сунце од немани која хоће да га прогута у тренутку када се рађа из/крај воде). За разлику од раније наведене песме у којој св. Петар у виду предводника коледарске поворке јаше на јелену златних рогова, у којој је помињање хришћанског светитеља у служби кодирања ради препознавања претхришћанског слоја, песма из Душнока представља леп пример христијанизације обредног текста кроз синкретичку слику, у којој се рођење Христа од стране Девојке, као кровни мотив, ослонило на раније постојеће претхришћанске идеје о безгрешном рађању из утробе земље коју је небо благословило и оплодило. Треба поменути и да у српским коледарским песмама, сем мотива доласка младог Бога преко воде,¹³² постоји мотив његовог доласка на бојном коњу/седлу¹³³ – што имплицитно указује на постојање препреке/непријатеља који треба да буде савладан да би његов долазак на свет био успешно остварен.

132 Рецимо у Вук V, 188–191, које почињу стиховима: *Зове Божо иза воде: „Превезите ме!“* (бр. 188), *Божих зове с оне стране: „Превезите ме (...)* (бр. 189) и *Божих зове с ону страну: „Превезите ме.“* (бр. 190).

133 Рецимо, као у песми (Николић И., 1):

Ој убава, коледо,
мала мома, коледо,
дуну ветар, коледо
са планине, коледо,
те доведе, коледо,
врана коња, коледо,
и на коња, коледо,
бојно седло, коледо,
и на седло, коледо,
мушко чедо, коледо. (...)

4. У срећу му чудно звере, чудно звере, биљобере!

Песме које су коледари певали момцима стасалим за женидбу обично су упућивале на њихову спремност за ту нову животну фазу. Отуда се у њима често јављају мотиви успешно извршених подвига, међу којима је и лов, првенствено лов на невесту. У наредној песми (у наведене две варијанте), ради се о лову који је метафора брака:

1.

Пође Ива лов да лови,
Лов да лови на језера,
На језера у планине.
Трже пушку на кошуту,
Кошута га лепо моли:
„Немој, Иво, брат да си ми,
С перо кућу ћу ти метем,
С чашу воду ћу те служим!“
То не била кошутница,
Него била девојчица.
Ој убаве, мале моме!
(Васиљевић 1960, 4)

2.

Пође Ива лов да лови,
Више село на језеро.
У срећу му бела Рада.
Дуже пушку да гу гађа,
Она му се мило моли:
„Немој, Иво брат да си ми!“
Ој убаве, мале моме!
(Васиљевић 1960, 4а)

Овде се кошута (вар. 1) јавља тек као метафора за девојку у улози плена, коју младић треба да „улови“ ради брака. У коледарским песмама улогу плена могу да имају и друге животиње (голуб, соко, ласица) (Торњански Брашњовић 2015: 193) – што је чест мотив у свадбеним песмама словенских народа (Виноградова 1982: 71; Торњански Брашњовић 2015: 240–241) – те би, на први поглед, могло да изгледа да је мотив кошуте овде произвољна метафора за лов, која се базира на чињеници да јелени и кошуте јесу честа ловина. Ипак, следећа коледарска песма (Вук I, 192), којој је Вук дао назив *Војвода и вила*, указује на постојање нечег натприродног што се везује за сиже коледарских песама о момку који креће у лов, јер се уводи мотив „чудног чуда невиђеног“. Нажалост,

није забележена цела (што и Вук примећује остављајући уз њу напомену: „Мени се чини да није читава пјесма“), али иако не можемо да знамо на шта се односи „чудно чудо невиђено“, знамо да ова формула подразумева нешто што потпуно излази изван уобичајеног људског искуства (Лома 2002: 22–35):

Пођо с пушком, коледо, у ливаду, коледо!
Пусти коња, коледо, на ливаду, коледо!
А ја одо, коледо, под крушчицу, коледо!
Метну калпак, коледо, на јабуку, коледо!
А пушчицу, коледо, на крушчицу, коледо!
А рогљицу, коледо, под главицу, коледо!
А ја лего, коледо, да поспавам, коледо.
Проговори, коледо, бела вила, коледо:
„Устај горе, коледо, млад војвода, коледо!
Отуд иде, коледо, чудно чудо, коледо!
Чудно чудо, коледо, невиђено, коледо!
Страота је, коледо, погледати, коледо!
Акамоли, коледо, дочекати, коледо!

Ипак, садржај „чудног чуда“ открива се делимично у следећој варијанти која је забележена као лазаричка (Златановић, 59):¹³⁴

Лов ловило лудо младо, доз, доз,
по долине, по падине, доз, доз,
ништа лова не улови, доз, доз.
Пође лудо дом да иде, доз, доз,
у срећу му чудно звере, доз, доз,
чудно звере биљобере, доз, доз.
Диже пушку да га гађа, доз, доз.
Оно му се миљно моли, доз, доз:
„Немој, немој, лудо младо, доз, доз,
ће ти дадем росно цвеће, доз, доз,
да ти роди мушко дете, доз, доз;
како тебе јунак да је, доз, доз,
како тебе лов да лови, доз, доз –
по долине, по падине, доз, доз!“

134 Код лазаричке се сваки стих понавља два пута.

Лазаричка песма је певана ожењеном мушкарцу који нема деце (в. *Прилог* у Златановић 1994: 312). У њој ловац сусреће „чудно звере, биљобере“, што би могло да се односи на јелена. Додуше, у једној од варијанти ове лазаричке песме (Златановић, 60), ловац наилази на „белу бељку, чудну зверку“ (*бељка* = 'ласица'), која такође проговара и нуди му биљке од којих ће му жена затруднети и родити мушко дете. Самим тим, овде се поставља питање на коју од ове две животиње се у протомоделу текста односило „чудно, чудо невиђено“. Која год да је проговорила и понудила чаробно биље у замену за живот, то би већ било довољно несвакидашње да може да се подведе под „чудно чудо невиђено“, али питање је која је то животиња била. Оно што свакако знамо је да јој епитет *биљобере* апсолутно одговара, јер је то животиња која зна тајна својства биљака. Или се он ипак односи на маркирање биљоједа у односу на месождере? Ласице су месождери, те би њима епитет *биљоберка* могао да одговара тек у случају ако би јој се приписало знање о врстама биљака. Подацима да се ласицама у народним веровањима Срба, Словена или неких других народа приписивала та особина ипак не располажемо. Постоји и могућност да је помињање *бела бељка* настало рашчлањењем речи од *биљобере* у процесу рационализације настале заборављањем првобитног митског садржаја, или, ако бисмо прихватили хипотезу о могућој вези ласице с демонолошким бићима попут виле,¹³⁵ онда би могло

135 На основу компаративних увида у општесловенски фолклорни материјал Гура закључује да су куна, ласица, самур, веверица, па и видра у усменој предаји словенских народа повезани са хтонском симболиком животиње која може да се креће по подземним каналима. Веровало се да могу бити штеточине, мучити стоку, уплитати коњима гриве и сисати кравама млеко, од чега се млеко поквари, јер из вимена почне да тече крв која га загади. Код западних Словена забележено је веровање да је ласица оличење душе домаћице куће и уопште духа заштитника куће, као и да свака крава има своју ласицу-заштитницу. Такође се везују за еротску и љубавно-брачну симболику: веровање да ласица ноћу скаче са жене на мужа и обратно, да трчкара по њима док спавају, милује их и лиже; с тим у вези је и то да у неким словенским језицима имена ових животиња могу да се нађу као називи за женске гениталије. Као заједнички, повезујући елемент присутан на општесловенском простору, Гура издваја веровања која ласици приписују улогу плетиње (ноћу плете коњима гриву, женама косу у кикице, мушкарцима браду...), чиме, сматра, ова животиња чини спону између различитих женских демонолошких бића о којима имамо

да дође до преноса те вилинске особине (јер оне јесу добре познаваатељке биљака) на ласицу – ипак, све је то на нивоу ланца претпоставки за које ипак немамо потврда.

С друге стране, јелени не само што јесу биљоједи (па им у сваком погледу одговара епитет *биљобере*), већ на основу бестијарија који су кружили Европом још од античких времена,¹³⁶ знамо да им је приписивано изузетно познавање лековитих и других својстава различитих биљака. Рецимо, у *Историји природе* Плинија Старијег, помиње се да се јелен лечи од убода стреле тако што тражи биљку која се зове диктамо (*Origanum dictamnus/Artemidio*) и када је поједе, стрела сама изађе из њега, а рана му зацели (VIII, 41); када поједе нешто отровно, тражи биљку *cinare* (неидентификована) која му служи као противотров (VIII, 41); кошуте, пре него што се олане, једу биљку *séseli* (*Tordylium officinale/Seseli cretivum*) која им олакшава порођај, а потом једу исту ту биљку у комбинацији са бљуштом (*Tamnus communis*), што им омогућава да се брзо опораве и да својства тих биљака уђу у прво млеко којим доје ланад (VIII, 50). Такође се веровало да је јелен велики непријатељ змија: истерује их из скровишта, гази и убија (VIII, 50) – имплицитно зна да се избори с њиховим отровом. Отуда не чуди да је јелену приписиван изузетно дуг живот – Плиније помиње да може да живи преко сто година, јер су јелене којима је Александар Велики био ставио златне огрице око врата налазили у животу сто година након тога¹³⁷ – као и да су његовом месу,

податке у етнографској грађи словенских народа (змора, богинке, виле) (о свему овоме, в. одредницу *ласица* у СМЕР: 331–333).

136 Први познати бестијаријум (књига о животињама) је *Физиолог* (Ἰστολόγος), написан на грчком језику, за који се претпоставља да је могао настати у Александрији у периоду између II и IV века старе ере. Извори на основу којих је написан су непознати, али претпоставља се да су то били псеудо научни списи, народна предања и веровања која су кружила зоном источног Медитерана. Веома брзо након свог настанка он је преведен на много језика (латински, сиријски, јерменски, грузијски, етиопски, касније и на арапски и старословенски). Затим, ту је била и Аристотелова *Историја животиња* (Περὶ τῶ ζωῶ ἱστορίαι), као и списи о животињама у делима других античких писаца, рецимо Плинија Старијег. У његовом делу *Историја природе* он о јелену говори у књ. VIII, 41; VIII, 50; затим у X, 5; и у XI, 115. На основу свих њих су прављене средњовековне компилације које су преписиване по целој Европи, јер су уживале велику популарност.

137 У већини средњовековних *Физиолога* (постоје различите верзије и

кожици сиришта од ланета, срчаној кости, а посебно роговима, приписивана различита изузетно лековита својства, а диму од рога да смирује епилептичне нападе и растерује змије (VIII, 50). Што се тиче веровања у лековита својства рогова од јелена, као и њихову апотропајску и профилактичку снагу, она су етнографски забележена у српском народу током двадесетог века (в. Тројановић 1935: 203–204, 211–213); међу Србима са севера Косова су коришћени рогови јелена ради заштите кошница;¹³⁸ у Херцеговини су мајке штитиле децу од ноћног напада *море* тако што су им стављале на главу капу у коју је ушивено парче рога јелена (Ђорђевић Т. 1953: 86). У околини Кратова забележено је веровање да тифус бежи од мириса јеленског рога – зато су ноћу врућим пепелом посипали рог јелена и остављали га тако до јутра да би отерали болест (Раденковић 1996: 99). Коначно, трагове веровања у снагу кошутиног млека и јеленовог рога као чудесног лека о којима је говорио још Плиније Старији, налазимо у српским народним песмама; погледајмо следеће две варијанте исте песме:

1. Жетварска

Подрани девојка,
Подрани Малина,
Рано у недељу
Сено да сабира,
Травке да прибира –
Уједе гу гуја,
За десницу руку.
Писнула Малина
За десницу руку.
Дочула гу гора,

преписи), дуг живот јелена се објашњава на следећи начин: јеленов животни век износи око педесет година, али он може да продужава свој живот за још толико сваки пут када, видевши да је остарио, прво дахом из својих ноздрава истера змију из њеног склоништа, а затим је прогута и напије се свеже воде – тиме змијин отров буде поништен, а њему се живот продужи за још педесет година, в. Malaxhecheverría 1986: 107.

138 Информација коју ми је пренела Биљана Сикимић (лични разговор, 19.06.2001.); до ње је дошла током теренског рада. Овом приликом јој се на томе захваљујем.

Па збори коштути:
„Дај, кошуту, млеко
Малине девојке!
Малина девојка
Најбоља жетварка!“
(Васиљевић, 96.)

2. Свадбена

Подрани девојка
У младу недељу,
Сено да сабере.
Испод откос сено
Змија је уједе.
Подвикну девојка:
„Овамо сте, браћо,
Девет братичеда,
Змија ме уједе
Под гривну за руку.“
„Не бој нам се селе,
Змија лека има:
Од кошуте млеко,
Од јелена рог,
Од језера вода!“
(Грбић 1909: 171)

Прва варијанта је забележена као жетварска – у њој се прави алузија на реалну могућност уједа змије током жетве, али се и вербалном магијом (преко финалне инвокације) призива заштита. Друга варијанта је забележена као свадбена. Певана је у тренутку када се младенци повуку, а односила се на скорашњу дефлорацију младе и на барем вербално присуство „противотрова“.¹³⁹ За нас је овде значајна идеја потребе за

139 Јелене и коштуте, као што је за очекивати, могуће је наћи и у басмама, рецимо у овој (Раденковић 1973: 23, бр. 9):

Беште уроци низ потоци,
кошута лиже, кошута разлизује.
Да разлиже Раде,

очувањем женске физичке чистоте и након удаје,¹⁴⁰ јер то кореспондира са идејама у вези *чистог орања, чистог сејања, светог жита* итд. о којима је раније било речи.

Након свега изнетог, сматрам да има много више основа да „чудно чудо невиђено“ из горенаведене песме тумачимо као јелена/кошугу, него као ласицу,¹⁴¹ поготово ако се узме у обзир и наредна варијанта, која је забележена као краљичка, а која је певана нежењеном момку (Ђорђевић и Златановић, 137):

Ој убаве мале моме!
Јунак коња разигрује
У збириште самовилско.
У срећу му самовиле,
Дигле стреле да га стрелив,
А он пушке да ги гађа!
Оне му се врло моле:
– Немој, немој, јунак коња,
Ми смо тебе три здравице,
Једно здравље да кумујеш,
Друго здравље да венчујеш,
Треће здравље бој да бијеш,
На дан дана, на Велигден.
Ој убаве мале моме!

да олиже материни уроци,
да разлиже баштини уроци,
да олиже стринини уроци,
да разлиже чичини уроци,
да олиже сви уроци,
да ји прогута.
Беште уроци низ потоци,
беште у камен,
беште у огањ.

140 Ово се види у низу свадбених обичаја и постсвадбених песама, као рецимо у овој која се пева невести дан након прве брачне ноћи, док убраћују младу (чиме се на њу ставља обележје удате жене) (Вук I, 124):

Бела мома пребела,
од вечера до света,
а од свега до века.

141 Ласицу свакако не треба искључити као могућност, поготово што она има хтонски и брачно-еротски предзнак, али у недостатку потврде да јој је икада приписивана улога „познаваатељке биљака“, сматрам да за сада нема основа да јој дамо предност над јеленом /кошутом.

Овде се уместо „чудно звере биљобере“ јављају самовиле, за које знамо да су изузетни познаваоци биљака и њихових тајних својстава, али и то да су јелени један од њихових атрибута, пошто су им јахаће животиње. За нас је свакако најзначајнија веза која је уочена на плану „познаваоца тајних својстава биљака“ и женске плодности – што су обично атрибути који се везују за демоне или божанства хтонске или телуричке природе. Још архаичнији облик варијанте истог мотива јавља се у песми коју је забележио Кузман Шапкарев „од Преку-Дрим“, у југозападној Македонији (село Брчоо, охридско-струмичка регија, вероватно записано 1855 год.)¹⁴² (Шапкарев III, 353). Уз њу не постоји назнака да је певана у обредном контексту.

Љуго се дете наљути,
метна си пушка на рамо,
турило фефче над око,
појде си в гора зелена,
најде си сура елена,
к’ј пасит треба зелена,
к’ј пијет вода студена;
пиеше вода студена,
на студените извори.
Лудо се дете измами,
сметна си пушка од рамо,
кладе си чаркот на јоко,
та шчо ми лепо намери,
да јудрит сура елена,
та шчо ми прао не јудри;
не јудри сура елена,
јудрил си нога десница.
Тога ми сура зборвеше:
– Хај море дете малечко!
Не трагај пушка на мене;
јас не сум сура елена
туку беф тфоја дружина!
Хај гиди дете малечко;

142 Више информација о месту казивања и казивачу, деда Петку, Шапкарев даје уз песме бр. 343 и 350.

бргу врати се дома ти,
лекарче да ти побареет,
лекарче младо момиче,
од дватринајест години! –
Како су сура поела,
така си дете почуло,
на п’тоа врата кљукаше,
кљукаше, ем си викаше:
–Отфори врата, мајко ле! –
Стара му мајка отфори,
и шчо му нему говорит:
– К’де ми шеташ синко ле?
– Не зборви, мајко, не прашај!
Шетаф си гора зелена,
најдоф ја сура елена;
пасеше трева зелена,
пијаше вода студена,
на студените извори,
мошне се, мајко, измамиф,
сметнаф си пушка од рамо,
да јудрам сура елена,
не јудриф сура елена,
јудриф си нога десница!
Сура ми мене зборвеше:
Ти да ми бараш лекарче,
лекарче, младо момиче,
од дватринајест години;
бељки ќе нога излекфит!
(Шапкарев III, 353)

У овој песми се момак есплицитно сусреће са „сурим јеленом“; пуца у њега, али не успева да га убије, јер уместо у јелена, момак пуца у своју десну ногу; јелен му се обраћа људским говором и каже му да не пуца у њега, јер он није сури јелен, већ му је „дружина“ и на својеврсан начин му даје благослов да се ожени: каже му да нађе младу девојку која ће му биљем (?) зацелити рану.

Конечно, погледајмо следећу коледарску песму католичких Раца из Душнока, која се јасно ослања на породицу

текстова из југоисточне Србије и Македоније које смо до сада коментарисали. У њој се експлицитно јављају сви до сада маркирани кључни мотиви: лов на белу вилу на златорогом јелену и њена понуда да ловцу у замену за слободу да биљке уз помоћ којих ће му жена родити мушко дете – самим тим у њој се указује на митолошки подтекст ловине коју у српским песмама коледари/лазарице/краљице желе својим песмама да призову момку или ожењеном човеку без порода:

Поде u lov, koledo!
Mlad delija, koledo!
Pusti hrte, koledo!
U livade, koledo!
I ogare, koledo!
U lugove, koledo!
Hrtovi mu, koledo!
Zalajaše, koledo!
I ogare, koledo!
Isteraše, koledo!
Belu vilu, koledo!
Na jelenu, koledo!
Na jelenu, koledo!
Zlatorogu, koledo!
Zlatorogu, koledo!
I parogu, koledo!
Zmijom ga je, koledo!
Zauzdala, koledo!
A s drugom ga, koledo!
Opasala, koledo!
A trećom ga, koledo!
Opšibuje, koledo!
Zapne strelu, koledo!
Mlad delija, koledo!
Da ustreli, koledo!
Belu vilu, koledo!
Na jelenu, koledo!
Zlatorogu, koledo!

Zlatorogu, koledo!
I parogu, koledo!
Al' govori, koledo!
Bela vila, koledo!
„Ne streljaj me, koledo!
Mlad delijo, koledo!
Kazat ću ti, koledo!
Do tri bilja, koledo!
Prvo bilje, koledo!
Kazat ću ti, koledo!
Da ti polje, koledo!
Žitom rodi, koledo!
Drugo bilje, koledo!
Kazat ću ti, koledo!
Da t' vinograd, koledo!
Vinom rodi, koledo!
Treće bilje, koledo!
Kazat ću ti, koledo!
Da ti žena, koledo!
Muško rodi, koledo!“
Na čast pesma, koledo!
Mlad' domač'nu, koledo!
(Velin, 22)

Варијанте ове коледарске песме забележене су и међу Бугарима,¹⁴³ те можемо претпоставити да би центар њене дифузије могао бити у зони југоисточне Србије, Македоније и западне Бугарске. Ова породица песама можда би могла бити у вези с етнографски забележеним податком да су у Црноречком округу с краја деветнаестог века коледари певали песме „вили Коледи“ (Мачај 1892: 124) – нажалост без забележених песама. Ипак, пошто је овај податак усамљен, за сада га је ипак тешко прихватити без извесне резерве.¹⁴⁴ С друге стране, што се песме

143 В. на пример Стоинџ, 39; Ангеловџ и Вакарелски, 108.

144 Остаје ипак неизвесно да ли се овде ради само о личној интерпретацији етнографа. Зечевић сматра да не, в. Zečević 1973: 22; за његов став, в. белешку 35. У истој студији Слободан Зечевић заступа мишљење да Словени јесу имали женско божанство које се звало Коледа (Исто: 21–26; 60–61) – за шта ипак

забележене у Душноку тиче, сасвим је јасно да је „бела вила“ која се у њој помиње нека митска фигура уско повезана с општом плодношћу, чији атрибути су златороги јелен и знање о тајним својствима биљака.

Као што смо видели у уводном поглављу – где смо дали кратак преглед претходних увида у симболику јелена у народној култури (поезији, веровањима, материјалним фолклорним и археолошким артефактима) – о вили која јаше на јелену је до сада у научној литератури углавном говорено као о веснику смрти или митском бићу, које је вероватно представљено на стећцима као вођа посмртног кола. Ова јасна веза мотива виле на јелену са сфером смрти уочена је од самог почетка, а Срејовић је указао и на старобалкански слој симболике јелена у виду куротрофне женске фигуре повезане с плодношћу, за коју је сматрао да припада старијем слоју који је касније, с доласком Келта, могао бити замењен мушким божанством идентичним са Цернуносом (повезаним с идејама вегетације, смрти и обнове живота). Он и Марјана Венцел указивали су на могућу типолошку везу с античком Артемидом, и то првенствено због јелена као атрибута те богиње. Управо тај атрибут је за нас од посебног значаја, јер прототипска коледарска јахачица јаше златорогог јелена, као и св. Петар у раније анализираној песми – да ли би то, на основу раније објашњеног шематизма, значило да је она у свом зооморфном облику *исто* била јелен?

Оно што свакако отежава било какво успостављање паралела са Артемидом је то што она представља једно од најкомплекснијих античких божанстава, чије порекло, компетенције, функције и др. нису у целини довољно расветљени, јер су подаци исувише разнородни и многозначни, што због могућих спајања с другим божанствима, што због велике старине и могућих гранања култа у различитим правцима. Једнозначна представа о хировитој божанској девици која време проводи у

нема довољно потврда. Оно што можемо поуздано да кажемо само је то да у коледарским песмама постоји мотив лова на „белу вилу“ на златорогом јелену, чији је резултат склапање савеза са вилом, којим мушакарац треба себи да обезбеди пород/омогући своју женидбу.

лову (уврежена од ренесансе наовамо) далеко је од тога да заиста дефинише старогрчку Артемиду. Порекло њеног култа вероватно треба тражити на Блиском истоку (на шта указују представе Артемиде у пратњи лавова), што се види из њене блискости с Кибелом, аналогном с *Magna Mater*, као и с *Potnia Theron* ('господарица животиња') – с њом је изједначује Хомер у *Илијада* XXI, 470; чувена Ефеска Артемида, приказана с многобројним дојкама у горњем делу тела и разноразним животињама у доњем, свакако се ослањала на неко божанство плодности, а на исто упућује и критска Артемида с епитетима *Kourotrophos* ('дојиља', 'одгојитељица') и *Locheia* (назив повезан с идејом порођаја), као и атински култ Брауронске Артемиде, којој су девојчице даровале одећу натопљену првом менструалном крвљу (Martínez-Pinna 1999: 249–250) и којој су приношене кошуље жена умрлих на порођају (Ferreiro Alemparte 1991: 504). Са свим тим у вези треба напоменути и да је Артемидино поистовећивање с Месецом тек каснијег порекла, јер се није десило пре петог века старе ере, када Артемида асимилиује култне атрибуте Хекате (Martínez-Pinna 1999: 250). Значи, ради се о изузетно комплексној митско-религијској фигури обликованој на раскршћу различитих религијских и цивилизацијских токова, па она не представља погодну тачку компарације за реконструкције индоевропских протомодела. Ипак, пошто се за њу заиста везују јелени са златним роговима, осврнућемо се укратко на ове митске животиње.

Шта знамо о Артемидиним јеленима, на којима је она јахала, или била приказивана како јој вуку кочију? Као прво, знамо да они у ствари уопште нису били јелени, већ рогате кошуте. Нормалне кошуте немају рогове. Међу женкама из породице *cervidae* једино женке ирваса су рогате – све остале су шуте, а отуда и назив *кошута* (в. Skok под *ко-* и под *košuta*). По Калимахи, Артемида је, шетајући се по Ликејском брду, наишла на пет гигантских кошута са златним роговима, од којих је свака била већа од бика; четири је упрегла у своју кочију, а петој је Хера допустила да побегне на Керинију, брдо у Атици; свих пет, па и та слободна, биле су посвећене Артемиди; лов на керинејску кошту

био је један од Хераклових задатака, који је од њега тражио краљ Еуристееј; пошто је била изузетно брза, а Херакле није хтео да је убије, потера је трајала читавих годину дана; на крају је успео да је рани стрелом, што му је омогућило да је ухвати живу (Grimal 1979: 244, под *Heracles*). Да се у српској лирској поезији сачувало неко далеко сећање на овај, или њему сличан мит, видимо из следеће велигданске песме с Косова (Бован – Дебељковић, 18):

На корито каменито,
беш кошуту златно јутро,
живу ћу те уватити,
цару ћу те поклонити,
цар ће мене даровати
Смилушеву и Крушеву
и све рамно Сарајево,
сарај трава до колена,
детелина до рамена.

Оно што свакако привлачи пажњу је да се кошута из ове песме са Косова поистовећује са „златним јутром“ – што кореспондира са везом кошуте и зоре у српској лирици – као и с наградом у виду богатих пашњака, што своју паралелу има у освојеној плодности као награди за уловљену вилу на златорогом јелену. Ипак, овде се нећу превише задржавати на мотиву лова на несвакидашње срне, кошуте и јелене златних рогова – они се у српској народној поезији јављају у различитим епским и епско-лирским сижеима, па би нас отварање ове теме одвело у велике дигресије у односу на нашу главну нит. Овде ћу само укратко изложити основне податке из античке митологије у вези са рогатим кошутама, ослањајући се при том у потпуности на рад Маријана Бенавенте Бареда (Mariano Benavente Barreda), класичног филолога који се бавио овом темом (Benavente Barreda 1982). Он примећује проблем епицености¹⁴⁵ у именици *έλαθος* (‘јелен’), због чега сматра да јој треба прићи с опрезом. Издваја

145 У лингвистици се под термином *епицен* подразумевају именице које се односе како на мужјаке тако и на женке и то независно од граматичког рода именице.

осам случајева, које је нашао у античкогрчкој и у хеленистичкој књижевности, у којима се недвосмислено помиње кошута с роговима – четири у трагедијама (Soph. fr. 89 Pearson; Eur., *Her.* 375–376, Eur. fr. 740 Nauck; Eur. fr. 857 Nauck), три у лирици (Pind., *OI*, 3, 29; Anacr. fr. 51 Bergk; Simonid. fr. 30 Bergk) и једно у хеленистичкој поезији (Calim. *Himn.*, 3, 99–109). На основу наведених извора, он издваја три неанонимне рогате кошуте: Хераклову, Ифигенијину и Телефову. Прве две су у ствари Артемидине кошуте (Артемида даје једну од својих кошута да буде жртвована уместо Ифигеније), а ми ћемо се сада задржати на трећој, оној која је одгојила Телефа, када је као дете био напуштен и остављен у шуми. Наиме, Телеф је био плод љубави између Херакла и Ауге, кћери краља Алеја; када је открио да му је кћи затруднела, краљ ју је протерао, а дете је након рођења било остављено у шуми, где га је дојила и одгајила једна рогата кошута (Grimal 1979: 497, под *Télefo*). Мотив кошуте или срне дојиље која се брине о напуштеном детету такође се може наћи у српској, македонској и бугарској лирици, у којима оне представљају животиње које имају потпуни примат у функцији усвојитељица напуштене деце (в. Krstić, F.1.3.1.; S.13.3.6.), као рецимо у следећој песми из Малеша (Костић, 20):

Санђо малај моме,
село је бегало,
село Сарајево.
Самте останела
Санђа малај мома,
у гора зелена,
у шемширна лишћа,
у свилени пелени,
у ибришим повој.
Ветар је подунал,
Санђа је залулал;
роса заросила,
Санђа обанала;
с'нце огрејало,

Санђа исушило.
Срна поминала,
Санђа задојила.
Кошута помина,
Санђа преповила.
Па раснала Санђа,
гулема порасла,
мома за главење
и па за женење.
Петре ловенција,
лова си ловеше,
срни и кошути
и сури елени.
Не улови Петре
срни и кошути,
ни сури елени,
ту улови Петре
Санђа малај мома. (...)

У наставку се говори о томе како је Петар одвео Санђу кући, али је њена лепота изазвала завист код Петрове жене када је он рекао да је Санђа дупло лепша од ње; зато је Петрова жена излаже најпрљавијим пословима, али сваки пут на Санђу падне роса (!) и умије је, а она буде још лепша него што је била раније. Уопште, деца коју су одгајиле кошуте дојећи их својим млеком – за које смо видели да има изузетну магијску моћ да излечи сваку смртну болест – често касније имају неке изузетне особине које их издвајају од осталих људи. Да је „робиња“ у виду јелена, тј. рогате кошуте, уско повезана с идејом плодности, види се и из следеће песме која се пева за време копања (Николић 1910: 285):

Месечино Давино,
Како бел дан, драгано,
Не заоди зарано,
Док ми војно коњ' кове,
Че да иде на војску,
Да војује годину,
Да доведе робињу,

Да му шета по двору,
Како јелен по пољу,
Павуница по дому.

Овде свакако привлачи пажњу мотив војевања које траје *годину* дана (као и Хераклов лов на керинејску кошуту), које би могло да чува траг неких заборављених митских образаца у вези са соларном годином. Такође, могуће је да коледарске (али и краљичке и лазаричке) песме у којима се јавља мотив лова на кошуте у ствари вуку корене у неким иницијацијским обредима кроз које су млади мушкарци морали да прођу да би стекли статус одраслих мушких чланова заједнице и с њима повезана права и обавезе (између осталог и да заснују породицу). Они су могли да буду у вези с митском фигуром богиње чији је првобитни зооморфни облик била рогата кошута, а која је могла бити покровитељица лова и заштитница дивљих животиња попут Артемиде, као и плодности и женских обреда прелаза (поменуто даровање одеће упрљане првом менструалном крвљу и сл.).¹⁴⁶

Свадбени предзнак лова на невесту, овог пута у виду јелена, види се такође у свадбеним песмама, као што је ова забележена у околини Бољевца. Пева се у тренутку када младожења по први пут испали из пушке пре него што сватови крену ка кући младе – чиме се обредно симулира полазак у лов (Грбић 1909: 160):

Ој убава, убава девојко, ој,
Јелен бега, старојко, преко брега,
Ми трчасмо, старојко, ухватисмо!

146 Пишући о мотиву рогатих кошута у старогрчкој и хеленистичкој књижевности, Маријано Бенавенте Бареда указује на то да представа о рогатој кошуту не мора бити тек плод маште, већ да је могла доћи до Грка преко контаката са северним народима (где је било рогатих женки ирваса), али и ретких случајева када се деси да се роди рогата женка, попут албинизма, меланизма, циновског раста и сл., што је свакако могло подстаћи човекову машту (Benavente Barreda 1982: 19–22). Недавно су српски медији извештавали о случају када је у Војводини уловљена једна рогата срна, в. *Чудо у Војводини: Срна с роговима* у списку извора с интернета.

Након што певице ово отпевају, младожењи (који је на коњу) дају чашу вина и он је испије целу, а затим је скрши бацивши је преко главе. У том моменту певице запевају:

Ој, убава, убава девојко, ој,
Шта то пишти у гори зеленој,
Да л' је вила или љута змија?
Није вила, није љута змија,
Већ девојка косу закачила;
Мајку зове косу да откачи,
Мајка неће косу да откачи;
Сеју зове косу да откачи,
Сеја неће косу да откачи;
Снају зове косу да откачи,
Снаја неће косу да откачи;
Војна зове косу да откачи,
Војно јој је косу откачио
И бијело лице обљубио!
(Грбић 1909: 161–162)

Ове две бољевачке песме посебно су интересантне не само због начина на који је контекстуално описан тренутак њиховог извођења (обредно симулирање лова на невесту), већ и због описа ухваћене невесте-јелена: њој се коса закачила у растиње аналогно начину на који јелен може да буде ухваћен у шуми (ако му се рогови уплету у шибље). Оно што привлачи пажњу у наведним песмама је да се девојка/невеста, по начину на који може бити уловљена, изједначује са јеленом (који има рокове), а не са кошутом (која нема рокове). На први поглед би могло да се чини да је такав избор логичан због мотива уплитања рогова/косе у растиње, али то не може да буде примарно објашњење. Зашто? Зато што су развијени симболи – као што је Лотман то исправно уочио – секундарни и ограниченијег опсега значења од једноставних, неразвијених симбола. Значи: прво је млада из неког разлога морала бити означена као јелен (а не као кошута), а тек онда је разрађен мотив начина лова на младу конципиран као последица уплитања младине косе/рогова у растиње.

Имајући у виду све до сада изнето на тему старобалканских кошута са златним роговима, биће да идентификација младе с јеленом која се јавља у српским свадбеним песмама има знатно дубље корене. Као што смо видели, о младој се пре венчања говори као о јелену, а након венчања, као о кошуту, те бинарне опозиције *шута кошута* : *рогата кошута* вероватно почива на опозицији *удата* : *девојка* тј. *жена* : *девица*. Отуда је вероватно и потицао некада забележен обичај међу Словенима да удате жене носе капу *рогу* и уопште сличне једнороге и дворого капе¹⁴⁷ – што је могао бити апотропајски објекат којим је требало надомести изгубљену снагу девичанства. Јелена Аранђеловић Лазић примећује да је првобитни разлог ношења ових капа морао бити „везан за природну функцију жене, коју у новој ситуацији ступања у брачне односе треба ојачати, а тиме и обезбедити плодност, односно подмлађивање и очување друштвене заједнице“ (Аранђеловић Лазић 1971: 71). У том смислу, посебно је интересантно сведочење путописца Бенедета Рамбертија из 16. века, које је забележио у селу Клисурици у зони границе Србије и Бугарске (према Сувајцић 2005: 159)¹⁴⁸:

Žene u svojoj ovoj zemlji, dok nisu za udaju, nose do ušiju odrezanu kosu, čini se kao da bi dečaci bili; čim se pako udaju, nose preko pleća duge kose, ili je podvežu, ili spletu po slovenski u pletenice te po kosi objese srebrnjake, novce, staklo, jantar i dukate; a što više imaju takovih visećih stvari, misle, da su ljepše i ljubeznije. Kad im pako umru muževi, braća, sinovi ili otci, čupaju si kosu, a nokti draplju lice da jim krv teče. Tako se očituje žalost po svuda u ovoj zemlji, premda osjećaju malo ili nimalo žalosti; krste se i žive po grčki.

147 О једнорогим и дворогим капама које су носиле словенске жене в. Трухелка 1894; Зера 1926: 70–71; Аранђеловић Лазић 1971; Гушић 1975: 408–427.

148 По наводу уз цитат, он је преузет из Р. Matković. *Putovanja po balkanskom poluotoku XVI veka*. II. *Putovanje B. Kuripešića, L. Nogarola i B. Ramberta*. Rad JAZU, Zagreb, 1881, LVI, 219.

На основу сведочанства Рамбертија и претходно изнетих запажања о капи роги, видимо да су након удаје жене или носиле рогату капу, или пуштале косу (често сплетену), те се из тога примећује аналогија на релацији *рогови* : *дугачка коса/плетенице*. Чупање косе које се овде помиње потпуно је аналогно податку из Јагодине који је дао раније поменути путописац Аугер Гислен де Бузбек (средица 16. века). У свом првом писму, у коме говори о свом путовању до Константинопоља, Бузбек описује погребне народне обичаје које је затекао у Јагодини. Преносим тај део у целини (Buzbek 2013 [1595]: 32–33):

Nakon što smo prešli reku, koju domaće stanovništvo zove Morava (*Moraua*), dođosmo u srbijansko selo po imenu Jagodina (*Iagodna*); tu smo imali priliku da vidimo pogrebne običaje u toj zemlji koji se veoma razlikuju od naših. Telo pokojnika bilo je izloženo u crkvi, lice mu je bilo otkriveno, a pored glave se nalazio hleb, komad mesa i čaša vina; njegova supruga je stajala sa strane a takođe i ćerka, odevene u najbolju odeću, ćerka je imala kapu ukrašenu paunovim perima. Poslednje što je žena darovala svom mužu bila je kapu koju u toj zemlji nose mlade devojke stasale za udaju.

Tada smo začuli ridanje, plakanje i zapomaganje; one su zapitkivale mrtvaca: šta su mu učinile te ih je napustio, da li su bilo kako pokazale nedostatak poslušnosti ili mu učinile nešto nažao; zašto ih je ostavio u samoći i nesreći i sve tako. Verske obrede u toj zemlji sprovode sveštenici grčkog zakona. Na groblju sam primetio veliki broj drvenih figura jelena, srna i drugih, postavljenih na vrhove motki ili kočića. Kada sam pitao za razlog tome, rekoše mi da su muževi i očevi postavili te belege u spomen vrednoće i marljivosti kojom su supruge i kćeri obavljale domaće poslove. Na mnogim grobovima visili su pramenovi kose koje su tu ostavile žene i devojke u znak tuge zbog gubitka bližnjih.

Овде се помиње за нас више интересантних података. Прво, видимо да је средином 16. века у Србији био обичај да се

на гробљима остављају дрвене фигуре јелена и кошута – што је свакако, без обзира на објашњење које је Бузбек добио, морало бити утемељено на веровањима идентичним са онима који су подстакли урезивање јелена и кошута на стећцима или другој врсти гробног камења о којима је писала неколицина раније поменутих аутора. Камен је, поготово у крајевима где га није било много, морао бити скупљи материјал, који је, такође, тежи за обраду, што може да објасни како употребу дрвета за израду фигура, тако и недостатак археолошких података о тим скулптурама.

Други податак тиче се косе остављене на гробовима – он је потпуно подударан са оним који пружа Рамберти (такође средина 16. века). Коначно, удовица коју описује Бузбек бачила је у мужевљев гроб своју невестинску капу – што би значењски можда могло такође бити аналогно одсецању косе (коју су жене, по Рамбертију, пуштале тек након удаје). Наравно, обичаји су у различитим крајевима били другачији, а и временом су се мењали (рецимо тај да девојке пре удаје не пуштају косу). Ипак, из свих наведених података можемо да приметимо да вероватно постоји још довољно неразјашњена веза између женских капа у облигу рога, женске косе и рогова јелена, који су, у ствари, вероватно рогови старобалканских рогатих кошута повезаних с неким, божанством (?) плодности, а могуће и смрти. Све ово на јасан начин кореспондира с мотивом лова на рогату кошуту који помињу коледари у својим песмама посвећеним ожењеним мушкарцима без порода и неожењеним момцима.

Коначно, погледајмо и следећу песму у којој је једна девојка означена као јелен/јеленка, овог пута ван свадбеног контекста; забележена је међу Србима у Славонији (Obradović, 32):

Zeleni se livada
U njoj pasu jeleni.
Čuvala i' девојка,
gonila ih na more,
svi ljeljeni predoše,

sam' ne mogla *ljeljenka*.
Uze *ljelju* na roge,
pa je baci na brege,
– tu će nikla zovika,
ja odreza zoviku,
pa napravi diplice
da dodiplim do majke,
da se majka veseli,
da me ženi k' jeseni,
kad urode kesteni.

Оно што привлачи пажњу у овој песми је стално поигравање с животињском и људском формом у којој се јављају протагонисти: пастирица је час „ђевојка“, час „љељенка“; мушки протагониста је час момак који се радује скорашњој женидби, час је „љељен“ који помаже „љељенки“ да пређе на другу страну мора. Слична песма, овог пута испевана из женске перспективе, забележена је као посленичка песма певана на прелу (Вук I, 244):

Пасла мома јеленке,
на воду их навраћа.
Јеленци јој пређоше,
ал' не може та мома.
Осврте се јеленак,
узе мому на роге,
па је хита на бреге.
Где је мома паднула –
ту је расла брекиња.
К њој доходе чобани:
потсјекоше брекињу,
од ње праве свирале,
у свирале говоре:
„Преди, момо, дарове!

Овде се поново сусрећемо с пастирицом која чува јелене; она их тера ка води, али када јелени крену да пливају преко, она није у стању сама да пређе воду с њима, већ јелен мора да је пренесе

на својим роговима. Тај пренос преко воде у оба наведена текста има свадбени предзнак. Мотив немогућности пастирице да пређе сама преко воде и мотив (који се раније јавио) невесте/ловине која не може сама да ослободи своју косу уплетену у растиње, у обредном смислу односе се на исту врсту иницијацијске препреке – она је у блиској вези с мотивом пастиричиног „пада на земљу“ (*где је мома паднула*), које је у вези са смрћу „љељенке“ ради рађања невесте. Да је овај мотив у блиској вези са смрћу, видимо из многобројних примера мотива рађања биљке на месту где је неко погинуо или био убијен. Наравно, овде се ради само о ритуалној смрти, која је у вези с невестиним губитком девојаштва. У оба случаја јелен/момак/војно (тј. младожења) онај је уз чију помоћ препрека бива савладана.

Друга два мотива која су за нас овде значајна (са становишта нове информације коју пружају) чине „зовика“ и брекиња, које ничу на месту пастиричиног пада на земљу, а које се у овом митемском сижеу јављају као изоморфне. Зова је у веровањима српског народа изразито демонско дрво: на њему бораве виле и строго је табуисано оштетити га на било који начин (сећи, опоганити, резати итд.), јер то подразумева казну (одузетост, смрт), док брижност према зови човеку доноси сваки напредак; не сме се налагати на ватру; њоме се ките до доле; она представља и типичну биљку која одаје тајну у сижеима типа оног о краљу Миди (*У цара Тројана козје уши*, Вук, 39); зова се у народној медицини користи као лек против многих болести: грудних, кожних, главобоље, гушобоље, реуматизма, тешког мокрења, водене болести, затвора, за цељивање рана, али и као средство којим се олакшавају порођајни проблеми и отежано излучивање млека из дојки; ово последње се лечи зовом и код крава – уопште, зова се користи у различитим магијским радњама које за циљ имају поспешивање музности (Чајкановић 1994, V: 88–90).

За брекињу се такође верује да се не сме нипошто повредити, сећи, нити њен плод јести; у супротном би следила

казна (одузетост целог тела или његових делова, болест); могла је бити коришћена за израду појединих предмета као што су: јарам, чункови за ткање и витлови за мотање пређе; веровало се да је *постала од неке девојке* и да се нипошто не сме стављати на ватру, чак ни кад грана сама отпадне; изричито је табуисано сахрањивати умрле у „кораби“ (сандук) од брекињиног дрвета (Чајкановић 1994, V: 45–46).

Као што видимо, постоји низ подударности које се тичу веровања у вези са зовом и брекињом: 1. повезаност са женским демоном (виле, девојка); 2. строга табуизација физичког или симболичког (опогањење) повређивања биљке; 3. строго табуисано налагање на огањ. Ова веровања указују на то да су обе биљке некада вероватно представљале хијерофаније истог женског демона/божанства које је у антагонистичком односу са елементом ватре. То би могли да буду само елементи воде или земље, али пошто знамо да пастирица из цитираних текстова не може сама да пређе воду, остаје земља као највероватнији елемент за који је треба везати. Тако да се поново сусрећемо са телуричком женском фигуром која је у песми певаној при копању (с јеленчетом у крилу) била повезана са сфером аграрне плодности, а овде се јавља као пастирица јелена и као јелен/љеленка.

Сем тога, зова и брекиња (које су овде изоморфне, па самим тим се веровања у вези с њима могу узети сумарно) откривају додатне атрибуте ове митске фигуре: 1) лековитост зове и њена повезаност са млечношћу указује на покровитељицу мајки (с тим у вези се треба присетити мотива чудесних магијских својстава млека кошуте), а и низа песама у којима се кошута јавља као дојиља напуштеног детета (о чему је већ било речи); изнимно коришћење брекиње за израду предмета са изразитом магијском функцијом (јарам, витло, чункови) говори о предмету магијско-религијског значаја прве категорије, који је повезан с радњама *орати, ткати и прести*; коначно, строго табуисана израда мртвачких сандука од брекиње би указивала

на немогућност „очувања“ покојника у случају сахрањивања у брекињи – *сахранити* је у тесној етимолошкој вези са *храна*, па самим тим и са *хранити* у смислу ‘сачувати’ (а ово поново са ‘одбранити’, ‘спасити’, в. Skok под *hrana*). Коначно погледајмо и следећу песму с мотивом пастирице која чува јелене, а коју је Вук класификовао међу „особито митологичке“ (Вук V, 254):

С ону страну Цариграда
Расла трава ђетелина,
У њу пасу два јелена,
Чувала их ђевојчица,
У сунце је обучена,
Звијездама запучена,
А Даницом опасана,
Преодницом превјешена.
На чело јој месец сјаје,
Гледале је три делије.
Један од њих говораше:
„Волиј би је распучати,
Него цару братац бити.
Други од њих говораше:
„Волиј бих је распасати,
Него с царем вечерати.
Трећи од њих говораше:
„Волиј бих је обљубити,
Него с душом у рај бити.

Као и у ранијим песмама у којима смо се суочили с мотивом Данице, овде се пастирица јелена описује дневно-ноћним атрибутима, те можемо претпоставити да је космички пандан пастирице/земље у ствари друга планета, овог пута, Венера. Да су песме о пастирици јелена имале и обредно-религијски значај у народној религији Срба, види се из тога што је једна од њених варијанти забележена као славска песма (Манојловић, 164):

Ој ливадо, ливадице,
Нит' косена, ниг' пасена,
По њој пасу два јелена,
Два јелена, три кошуте.
Чувала ји девојчица,
Девојчица, кошутица.

Последње две песме нам говоре о томе како митска пастирица своје јелене и кошуте пасе „с ону страну Цариграда“, тј. на крајњем истоку, и то на пашњацима који су људима и овоземљским животињама недоступни („ливадица некосена/непасена“), чиме се подвлачи како њена космичка природа, тако и њена *Другост*, тј. светост.

5. *Јелен преплива мутну Мораву*

Наредна коледарска песма спада у тип бројница (не певају се, већ се ритмички изговарају). У њој ћемо наћи низ мотива који се директно преплићу с темама о којима је до сада било речи. Њен централни мотив (јелен златних рогова на којима седи митски пар „Миља везиља“ и „Петре златаре“) јавља се у измењеним облицима како у песмама других обредних циклуса (лазаричке, славске, свадбене), тако и у посленичким песмама, као што су две варијанте забележене као песме с прела. За почетак, погледајмо варијанте забележене као коледарске бројнице.¹⁴⁹

149 За увиде у друге варијанте песама о златару и везиљи које су забележене међу Јужним Словенима, в. Krstić 1984: 628 под *Kijundžija i hitroprelja*.

1а. Коледарска

Јелен преплива
мутну Мораву –
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

И на јелену
златни рогови,
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

На једном сједи
Миља везиља,
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

На другом сједи
Петре златаре,
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

Али говори
Петре златаре:
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

„Пођи за мене,
Миљо, везиљо!“
На ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

Али говори
Миља везиља:
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

„Да ти мен' дадеш
златна ђердана“.
На ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

Али говори
Петре златаре:
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

„Да ти ја дадем
златна ђердана;
на ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

Да ти мен' дадеш
златну кошуљу“.
На ле леј леро,
на сарај саво,
само вежено.

(Вук V, 177: варијанта 2)

16 Коледарска
(има исти припев као и 1а)

Јелен преплива
мутну Мораву –

И на јелену
златни рогови,

На једном сједи
Миља везиља,

На другом сједи
Петре златаре,

Али говори
Петре златаре:

Тако ти Бога,
Миљо везиљо!

Ти се зачула,
Миља везиља!

Да ти ја дадем
Једно повесмо.

Те ми испреди
Малу кошуљу.

Од сто лаката,
Од девет ката!

Што ти остане,
Преди дарове.

Преди дарове
Пођи за мене.

Али говори
Миља везиља:

Тако ти Бога,
Петре златаре!

Ти се зачуо,
Петре златаре!

Да ти ја дадем
Једну асприцу.

Те ми сакови
Једне обоце.

Једне обоце
Од сто дуката.

Од сто дуката
Од девет ката.

Што ти остане,
Петре златаре,

Поткови коња,
Дођи за мене.

Дођи за мене,
По' ћу за тебе

(Вук V, 177: варијанта 1)

У овој песми се јавља низ мотива са којима смо се раније сусрели: златороги јелен, јелен који препливава водену препреку (са свадбеним иницијацијским предзнаком), као и женска и мушка митска фигура које седе на рогу јелена – што је аналогно јахању св. Петра и „беле виле“ на златорогом јелену/златорогој

кошуту. Везиља и златар се налазе у својеврсном предбрачном преговарању: златар везиљу проси, а она каже да пристаје ако јој он поклони „златни ђердан“; он јој каже да хоће, ако она њему да „златну кошуљу“ – у варијанти 1б ова размена дарова се додатно развија и поприма изглед игре међусобног зачикавања и надмудривања, али о томе нешто касније. Брачна симболика ђердана (огрлица, низ) темељи се на семиотизацији процеса свођења многобројних елемената на један једини, те се и захтев који везиља упућује златару односи на потврду да је изабрао управо њу. Кошуља пак, као интимни део одеће који се носи уз кожу, у брачном контексту везује се за идеју дељења узајамне присности (физичке и друге).

Већ смо се раније сусрели с мотивом јелена који на својим роговима преноси женску фигуру (пастирицу јелена) преко воде. Он, као што смо видели, има свадбени иницијацијски предзнак, као и у песми о везиљи и златару. Исто се примећује у следећим лазаричким песмама с мотивом циновског јелена златних рогова на којима је трон на коме седи „млад јунак“:

2а. Лазаричке

Јелен пливат по море јо Лазаре!
 Златни су му рогови, јо Лазаре!
 На рогови пиргови, јо Лазаре!
 На пиргови, троњови, јо Лазаре!
 На троњови млад јунак, јо Лазаре!
 Невеста го догледа, јо Лазаре!
 Од шарени разбоји, (јо Лазаре!):
 На пиргови троњови, јо Лазаре!
 На тронови постеља, јо Лазаре!
 На постеља млад јунак, јо Лазаре!
 – „Кровјај, кровјај, јуначе, јо Лазаре!
 До коде ћи и скоровјаш, јо Лазаре!¹⁵⁴
 (Јастребовъ, 1886: 110–111)

2б. Лазаричка

Ми излегосмо из село,
 Стаде село сетнело,
 Јелен плива над воду,
 На јелена рогови,
 На рогове пиргови,¹⁵⁰
 На пиргове киткице,¹⁵¹
 На киткице костренце,¹⁵²
 На костренце манистро.¹⁵³
 (Кића II/1, 56

150 *Пирг* = 'кула окружена зидинама', обично уз манастире.

151 *Китка* = 'искићена капа'

152 *Костренце* = 'шљокице које се стављају на хаљину'

153 *Манистро* = 'ђинђува'

154 Пева се нежењеном момку.

На златним роговима јелена из ових варијанти налазе се опасане куле (*на рогови пиргови*, бр. 2а и 2б). На тим кулама на трону седи „млад јунак“ којег „девојка“ посматра кроз „шарени разбоји“ (бр. 2а), или је фигура која седи на рогу сведена на симбол: искићену капу.¹⁵⁵ Оно што свакако привлачи пажњу у вези са текстом 2б је свођење митске фигуре на знак (*киткица*) – што би могло да почива на истој логичкој вези као и луткица коледарске невесте, коју су зооморфно маскирани коледари понекад носили разапету на концу и закачену између својих рогова: она је тада била *знак* за невесту. Овај последњи податак свакако указује на симболично ношење коледарске младе на роговима – мотив с којим смо се већ сусрели у раније коментарисаној песми с прела, у којој јелен на роговима преноси митску пастирицу јелена на другу страну воде, чиме се најављује венчање. С обзиром на то да су управо зооморфно маскирани коледари (*оале*, *алосници*, *дедице*) били ти који су правили ласцивне шале на рачун коледарске младе, свакако се идеја „венчања“ односи на њих.

5.1. *Јелен као превозник преко воде*

Јелен као превозник преко воде јавља се у још неколико текстова, а ми ћемо се овде осврнути на два. У првом, он превози вилу преко мора (Петрановић I, 10)

Сиње море и дубине твоје!
Нико тебе препливат не море,
веће вила на коњу љељену.
Коњиц вили тио проговара:
„А ти, вило, по Богу сестрице,
ђе су мору највише дубљине?
Ђе ли небу највише висине?
Ђе ли, вило, најшире ширине?
На ком пољу највише бојиште?
Ђе су, вило, најбољи јунаци?“
Вила коњу тио проговара:

155 О капи као замени за особу, али и као обредном реквизиту кума при давању имена кумчету в. „Кумство у капи“ у Чајкановић 1994, I: 365–380.

„Коњиц љељен, мој по Богу брате,
насред мора најдубље дубине,
насред неба највише висине,
насред поље најшире ширине,
на Косову највише бојиште,
Ерцеговци најбољи јунаци,
Сарајевке најбоље дјевојке.”

Овде се поново јавља мотив виле која јаше на јелену¹⁵⁶ – мотив *коња-љељена* је рационализација у којој се подвлачи употреба јелена као јахаће животиње. Из начина на који се вила и јелен међусобно ословљавају видимо да су побратим и посестрима, односно да између њих постоји духовно сродство. Сем тога, знамо да два побратимљена/посестримљена лика у песмама често умеју да буду два аспекта истог (рецимо, два побратима могу бити митски и епски аспект некада истоветне митске фигуре) (Чајкановић, 1994 I: 219). У другој варијанти исте песме, јелен вили поставља исто питање ословљавајући је са *А ти вило, и побогу мајко!* (Петрановић I, 11), те видимо да у сваком случају између виле и јелена постоји јака духовно сродничка веза која је блиска једнакости међу њима – као што смо раније видели, Лотман објашњење сужејних умножавања управо објашњава кроз удвајање првобитног лика на два (отац и син; мајка и ћерка; два брата, две сестре итд.). Док плове сињим морем,¹⁵⁷ вила јелену открива знања у вези са „најдубљим дубинама“, „највишим висинама“, „најширим ширинама“, „највишим бојиштем“ и „најбољим јунацима“, и показује да је одличан познавалац различитих космичких сфера: неба, водених маса, земље, историје и људи. Њено познавање како периферије, тако и центра свих тих космичких и временских зона резултат је тога што се она креће свима њима и успешно прелази границе које их раздвајају, а то другима није могуће: *Сиње море и дубине твоје!/
Нико тебе препливат не море,/веће вила на коњу љељену.*¹⁵⁸

156 За више података о песмама с истим мотивом, в. Krstić, A 5.7.6.

157 О формули *сиње море* в. Лома 1998: 38.

158 О мотиву граничних вода у српском и индоевропском контексту, в. Лома 1998: 62, 68, 144. О мору као граници између света живих и света мртвих у српској епици в. Сувајић 1997: 216.

Мотив јелена-бродара јавља се у песми *Перит паша и Шпербановић* (Вук VI, 77). У њој Перит паша одлучује да купи „лађу ораову“ с веслима од шимшира и да крене с „возарима јунацима“ Савом до Дунава, а онда до „мора сињега“, где жели да нападне бана Шпербана, убије га, зароби му сина и одведе га везаног у Бања Луку. Он уради шта је наумио, али Шпербанова жена га моли да јој допусти да остане још мало са сином. Паша пристане под условом да му поклони два коња, његовим синовима два буздована, а његовој жени сребрну синију тако велику да око ње може да вечера триста јаничара. Жена Шпербанова му их одмах поклони. Ипак, паша наставља са захтевима: „сагради ми дворе на стубове/ и јан-куће, ди гости долазе,/ безистане, ди седе трговци“; мајка хитро испуни нове захтеве, а приде направи још „и калдрму преко Бајне Луке“. Мајка остаје са сином неко време, а онда се врати кући. Сада син нуди за свој откуп што год је паши по вољи, а паша затражи „са мора галију/ што ј’у њој думен од калаја/ а катарка од сувога злата,/ а једеци од свиле зелене,/ а у њојзи јелен думенција“. За извршење тог захтева даје му временски рок од једног месеца и једне недеље. Последњег дана пред истек тог рока, пашина жена угледа сунце које се рађа на западу. Паша јој каже да је то Шпербановићева галија. Када му је Шпербановић предаје, он се овако опрашта од јелена:

Јелену је врло жао било,
Занијао на мору галију.
Ал’ беседи од Шпербановићу:
„Дур, јелене, не нијај галије,
Боље ће ти бити код Турчина,
Нег’ код мене луда каурина,
Каурина твога душманина.

Шпербановић креће своме двору, а кад се одаљи, с брода виче паши: „Лепу с’ тицу био уватио / Ал’ ниси знао очупати перја“ и каже му да све оно што је успео да извуче од њега само су поклони његових сестара, ујака и тетке, а да није ни дирнуо благо које му је остало од оца.

У овој песми има неколико детаља у вези с јеленом-кормиларом који привлаче пажњу: прво, све вредне ствари које Шпербановићева мајка даје паши јављају се тек као полазна тачка за градацију којом се истиче вредност наредних пашиних захтева – из чега следи да су јелен-думенција и његова галија највреднији; друго, све што мајка и Шпербановић предају паши припада њиховој породици – што објашњава тугу с којом се растају Шпербановић и јелен (јелен од туге нише галију, а Шпербановић крије жалост тиме што га неуверљиво теши); треће, у песми се јавља интересантан детаљ који открива везу јелена с прецима – који ћу одмах и објаснити. Наиме, када паша креће да пороби земљу бана Шпербана, он се креће *ка истоку* (Савом, па Дунавом и на крају морем, тј. Црним морем), што открива да бан Шпербан живи источно од паше; ипак, када Шпербановић паши довози галију (коју је добио на дар од својих тетака), пашина жена га види како долази сијајући као сунце које се рађа *на западу*. Из овог видимо да се Шпербановић кретао тако да је направио круг око Земље (*аналогно* народној представи о кретању Сунца), али и да се у повратку кретао од запада *ка истоку* (*супротно* од кретања Сунца). Међу Србима је забележено веровање да Сунце када зађе одлази у свет мртвих где проводи ноћ, а онда се поново рађа на истоку и обасјава свет живих (Јанковић 1951: 50, 52, 77). Пошто је Шпербановић направио кружно путовање *аналогно* Сунцу, то значи да је и он током тог путовања боравио у свету мртвих. С друге стране, такође располажемо подацима о игрању „веселих кола“ намењених живима (крећу се у правцу сунчевог кретања, надесно) и „жалосних кола“ намењених мртвима (крећу се у смеру супротном од кретања сунца, налево) (Тројановић 1935: 102). Шпербановићева соларна галија (коју су му дали *рођаци*) креће се *супротно* кретању Сунца, она се рађа попут Сунца, али на западу – што имплицира да је њено кретање све време било у правцу света мртвих. Значи, галија је поклон његових *мртвих*, а не његових живих рођака. Овај детаљ се подвлачи и тиме што путовање траје месец дана и још недељу, тј. четрдесет дана, колико обично трају обредни прелазни периоди. Значи, јелен-думенција и његова галија долазе из света Шпербановићевих предака – када Шпербановић каже јелену да ће му бити боље с Турчином, него с њим „лудим каурином“, он о себи говори

као о „невернику“ и подвлачи да је *друге вере*, али не у односу на Турке, већ у односу на јелена, те се овде потенцијално примећује контраст на релацији *хришћанска : претхришћанска* вера. Зашто је све ово битно за наше тумачење песме о везиљи и златару? Зато што указује на јелена као *превозника* између различитих сфера постојања, различитих космичких нивоа и животињу тесно везану за претке. То ће се потврдити и у једној од наредне две варијанте исте песме – овог пута, забележене као песме певане на прелу:

За. Прело

Што се сија крај горе зелене?
Да л' је сунце, да л' је мјесечина?
Нит' је сунце нит' је мјесечина,
Већ два златна рога од јелена.
У њима су два града грађена:
У једном је је кујунција Јанко,
У другом је Јања хитропреља.
Поручује кујунција Јанко,
Поручује Јањи хитропрељи:
„Ој, бога ти, Јањо хитропрељо,
Да ти пошљем малено повјесмо:
Опреди ми шатор и кошуљу,
А што теби од тога остане, –
Ти опреди себи у дарове!“
Јања била мудрија од Јанка,
Поручује кујунцији Јанку:
„Ој, бога ти, кујунција Јанко,
Да ти пошљем малену парицу:
Сакуј мени в'јенце и обоце,
А што теби од тога остане, –
Поткуј твога добра коња вранца,
Нека ти је међу браћом фала!“
(Вук I, 243)¹⁵⁹

36. Прело

Ђевојка је црне очи клела:
„Црне очи, Бог вас не убио!
Све виђосте, данас не виђосте,
Ђе Морава пронесе јавора,
У гранам' јој кује кујунција,
Кујунција Витковића Симо,
А у стаблу везиљица везе,
Везиљица Зотовића Анђа.
Говори јој Витковића Симо:
– Чу ли мене, везиљице Анђе!
Спремићу ти мисирско повјесмо,
Да ми предеш гаће и кошуљу,
Што ти, Анђе, од вишка претече,
Начини ми девет бошчалука,
А што тебе од више претече,
Купи рухо, драга душо моја! –
Одговара Зотовића Анђа:
– Чу ли мене, Витковића Симо:
Спремићу ти пару царевицу,
Да направиш брда и брдила,
И остало све што треба стану,
А што тебе од паре претече,
Начини ми пуца низ њедарца,
Да не може зрно проса проћи,
А немоли од јунака рука,
А што тебе од паре претече,
Сакуј себе токе на прсима.“
(Вук I, 258)

159 За другу варијанту, исто с прела, у којој је изостављен мотив јелена са златним роговима, в. Вук I, 242.

У варијанти 26 уместо јелена са златним роговима (1а, 1б, 2а), јавља је мотив *јавора* који плута Моравом. Јавор је дрво које је у директној вези са култом предака и са мртвима, на шта је указивао Чајкановић подсећајући да се од јавора праве сандуци у којима се упокојавају умрли, што илуструје указивањем на низ песама у којима се на то прави алузија¹⁶⁰ и на обичај сачуван у околини Новог Пазара да се мртвац сахрањује у издубљеном деблу од јавора званом *корабли* ('лађе') – што је овде од посебног значаја, јер се ради о јавору/јелену који плива водом. Чајкановић такође подсећа на етнографску грађу која потврђује веровања у јаку апотропајску снагу јавора – дрвету коме се не може наудити никаквом магијом (Чајкановић 1994 [1925–1942] IV: 100–101) – о чему је већ било речи када смо говорили о плугу направљеном од јавора који је отпоран на бајања било које врсте. Коначно, јавор је и прототипско дрво од кога се праве гусле – инструмент чија је функција да се преко њих оствари заједништво с прецима (Трубарац Матић 2018: 89–95). Из наведеног се виде две функције јавора: 1) *заштитна*: ономе ко је у њему не може ништа наудити – отуд и сахрањивање/похрањивање у јаворовини, што је у етимолошко-значењској вези са *сачувати* (о чему је већ било речи раније);¹⁶¹ 2) *посредничка*, медијаторска: јавор је (сигурно) средство којим се креће на релацији *живи: мртви*. С аспекта наше теме, ово је значајно јер открива идеје иманентно присутне у фигури митског јелена са златним роговима, за кога смо већ раније видели да је прототипски зооморфни предводник коледарске поворке, а он је аналоган божићном положајнику (првобитно животињском, а касније људском). Мишљења сам да у овом светлу треба тумачити и јелене на надгробним споменицима и, уопште, јављање јелена

160 Рецимо у Вук I, 368: *Сине Конда, је л' ти земља тешка, /ил' су тешке даске јаворове?* /Проговара Конда из земљице:/ „Није мени, мајко, земља тешка, /нит' су тешке даске јаворове, / већ су тешке клетве девојачке. За исто, в. рецимо Златановић, 467: (...) у недељу, мори стара, ђаче премирало (...) а у среду, мори стара, мајка ђаче тражи, / мајка ђаче тражи:/ „Устај, сине, море, устај, мајка да те пита, / мајка да те пита! / Да 'л су тешке, море ђаче, јаворове даске/ јаворове даске? / Ел' су тешке, море ђаче, девојачке клетве, / девојачке клетве?“ / „Несу тешке, мори мајко, јаворове даске, / јаворове даске; / несу тешке, мори стара, девојачке клетве, / девојачке клетве, / но је тешка, мори стара, таја црна земља, / таја црна земља!“

161 В. Skok под *hrana*.

као весника смрти у бугарштицама, или јелена као слике умрлога, о чему је било више говора у првом поглављу када је дат преглед досадашњих истраживања на пољу симболике јелена у српској народној култури. Подсетимо на већ раније поменута запажања Бојана Јовановића да анимистички аспект тотемизма почива на веровању у дух тотема који је *чувар* заједнице (која га је изабрала за тотем), али што је за нас сада важније – и духа колектива те заједнице, који претходи било ком појединцу, а у који *се уливају душе умрлих чланова те заједнице* (Јовановић 2000: 174–175) – до сада описана семиотичка структура која се назире у српским обредним песмама и невербалном тексту коледарског обреда сасвим јасно објашњава зашто је управо јелен животињски психопомп у Срба.¹⁶²

Да се иза везиље и кујунције крију митски родоначелници види се и у следећим песмама (једна је славска, а две су свадбене):

4. Славска

Што је лепо под ноћ погледати,
Кад кметови рујно вино пију!
Пред њима је сребрна трпеза,
По трпезе калајне панице,¹⁶³
У панице сребрне ложице.¹⁶⁴
Уз трпезу бело Лале шета.
На главу му двоји троји рози:
И у рози нешто уписано.
Уписан је Петар Ситноковац,
и писана Мара Ситновеза.
Петар Маре потихо говори:
„Чујеш ли ме, Маро Ситновезо!

За теб' кажу јако ситно везеш!
Да ти дадем један танак конач:
Навези ми свилену кошуљу;
Што остане немој побашити,
Невези ми свилену мараму,
Кад се женим – руке да обришем.
Мара Петру на то одговара:
„Хвала теби, Петре Ситноковче!
За теб' кажу: јако ситно ковеш.
Да ти дадем једну ситну аспру,
Да ти сковеш ђердан испод грло (...)”¹⁶⁵
(Милићевић 1884: 255)

162 Раније сам писала (Trubac 2011: 342–356) о мотиву јелена у контексту смрти (јелен као најавна смрти, као слика умрлог, као психопомп и сл.), као и о могућим старобалканским коренима ове семиотичке везе, који се могу уочити у песама које Власи Унгурјани певају својим мртвима (*petrecătura*), где се јавља мотив ватреног јелена у функцији психопомпа (в. Гацовић 2000). Наравно, ова тема је сама по себи сложена, те захтева и заслужује да буде расветљена у посебној студији.

163 *панџа* = обично земљана посуда.

164 *ложица* = кашика

165 У напомени каже да песма има још два-три реда али да их он није упамтио.

5а. Свадбена

Што је лепо, што ли је убаво?
 Ма је лепо где кметове седу,
 Лаленце¹⁶⁶ им по трпезу шета,
 На главе му роди *исписани*.¹⁶⁷
 (Јела, 1)

5б. Свадбена

Дивно ти је по ноћ погледати,
 Где господа пије ладно вино,
 Јеленче ги уз колено шета,
 На рамену славуј, грло јасно,
 А на друго паун, перо златно.
 Проговара паун, перо златно:
 – Ој Бога ти, славуј’ грло јасно,
 Да ј’ у мене такво грло јасно,
 Ја б’ две-три песме испевао,
 Сву госпoду редом веселио.
 Проговара славуј, грло јасно:
 Проговара славуј, грло јасно:
 Ја би моја перја повадио,
 Сву госпoду редом даровао!
 (Ђорђевић и Златановић, 167)

У славској песми (бр. 4) мотив златорогог јелена на чијим роговима су везиља и кујунџија, замењен је с „бело Лале“. Да се иза њега крије назив од миља за златорогог јелена видимо из тога што су на *белом Лалету* „двоји-троји рози“ у којима су *уписани* Петар Ситноковац и Мара Ситновеза, а између њих се развија исти тип дијалога са којим смо се већ сусрели. У славској песми *бело Лале* „шета уз трпезу“. Како ово схватити? Ако шетање уз трпезу разумемо као служење гостију, онда би се *бело Лале* односило на домаћина, јер је превасходно он тај чија је улога да током славе *служи* – то видимо из правила „да за време славе домаћин не сједа за сто, него стоји гологлав и служи гостима вино и ракију“ (Недељковић 1990: 216), а забележен је и обичај да је „домаћин бос и гологлав дочекивао госте и док траје слава се није обувао нити стављао капу на главу“ (Исто). Ако се *бело Лале* с роговима у којима су уписани Ситноковац и Ситновеза односи на домаћина, онда се ради о обредно-вербалном знаку за

166 Уз „Лаленце“ стоји белешка бр. 1: „Невеста“.

167 Из напомене записивача знамо да се песма пева за време ручка, након што су се сватови вратили младожењиној кући по завршеном црквеном обреду.

домаћина, тј. домаћин би тада (током трајања прославе крсног имена) био у *улози* митског јелена који служи/угошћује присутне – то би могло имати смисла само у случају ако је тај јелен-домаћин у ствари родоначелник. Ово тумачење би своју потпору могло да има у обичају да домаћин бос и гологлав служи госте, јер би то значило да је он тада својеврсан *проводник* за жељене ентитете из сфере Неба (гологлав) и Земље (босоног). Друга могућност би била да се ради о невидљивом божанском госту који је дошао на прославу. Чајкановић се већ освртао на веровање међу Србима да на дан славе светитељ долази у госте домаћину и да је невидљиво присутан током целе прославе; у вези с тим је изнео став да се у претхришћанском периоду то односило на митског претка (Чајкановић 1994, I: 444).¹⁶⁸ Значи, у нашем случају, без обзира за кога примарно везујемо мотив *белог Лалета*, он се у крајњој линији односи на родоначелника и то у виду митског пара који чине Петар Ситноковац и Мара Ситновеза. Погледајмо сада свадбену песму 5а. У њој „уз трпезу шета“ *Лаленце* – што се, по речима сакупљачице, односи на невесту. Овај детаљ би указивао на то да се мотив *бело Лале/Лаленце* које „уз трпезу шета“ односи на централног актера обреда (на слави је то домаћин, а на свадби – невеста).¹⁶⁹ За свадбено *Лаленце* се каже: „на глави су му *„роди исписани“*. У славској песми су на роговима *уписани* Петар Ситноковац и Мара Ситновеза, док у свадбеној уместо њих стоји „роди“, што указује на изосемичност која се на тој релацији уочава у овом семиотичком склопу. Ово опет поткрепљује

168 У вези са овим могућим тумачењима мотива *бело Лале*, није згорег осврнути се на језичко-историјска објашњења у вези са именицом *господ* која даје Александар Лома. Наиме, он прво указује на то да има основа да сматрамо да су стари Словени свог врховног бога означавали речју *господь*, а затим објашњава да се у ствари ради о сложеници *гос-подь*, где први део долази од *гость*, а други од праинд. **potis* 'господар', те да *господ* изворно значи 'господар над гостима' (Лома 2005: 13).

Да се некада подразумевало да су мртви сродници присутни током славског ручка види се из обичаја, који је још увек сачуван међу српским живљем Дунавске клисуре у Румунији, да дан пред славу одлазе на гробље са свећама и вином и, идући од гроба до гроба, позивају умрле сроднике на славу (Трубарац Матић 2018).

169 У том смислу је интересантно да смо сличан мотив (*бело Ленце*) нашли и у једној краљичкој песми певаној мушком чеду, в. Златановић, 116.

став да су митски кујунџија и везиља/преља у ствари митски родоначелници. Другу свадбену песму (56), која се развија у другачијем правцу (ка описивању невесте), овде преносим тек да се још једном види изосемичност на релацији Лаленце : *јеленце*.

5.2. *Космичка везиља / хитропреља*

С обзиром на то да су и песма о пастирици јелена и две наведене варијанте песме о везиљи и златару које златороги јелен превози преко Мораве/воде/мора (3а) забележене као песме с прела, можемо да закључимо да је сижејни образац преласка *невесте/пастирице јелена* преко водене препреке један од митема који су у магијско-религијском коду битни током ручних радова као што су предење, ткање, шивење, плетење и вез. Сем тога и сама протагонисткиња песме је „везиља“, „хитропреља“, „невеста са шарени разбоји“ у рукама. Овде ћемо се подсетити и да смо раније указали на везу предења/ткања и брекиње (која ниче на месту на коме је пастирица јелена „пала“ на земљу) и на то да се брекиња користи управо за израду реквизита за предење и ткање, иако је свака практична употреба њеног дрвета иначе строго табуисана. Такође, раније смо поменути и то да је јелен изузетно чест мотив на преслицама (Живковић Г. 1999: 228–229). Задржимо се зато прво на прелу, током кога су се девојке и жене окупљале и преле, ткале, везле, шиле и, уопште, бавиле се припремом влакана, израдом и украшавањем тканина и одеће. Свим овим радњама је приписиван изузетно јак магијски потенцијал, као и реквизитима којима се обављају, па свакако није било свеједно какве песме се певају током ових радњи.

Вратило и вретено су коришћени у многим магијским радњама (за поспешивање плодности, изазивање кише, терање градоносних облака, затим у црној магији, магији за преузимање рода с туђих њива, у љубавној магији, као апотропајон итд. (в. СМЕР и СМР под *вратило*, *вретено*). Многе магијске радње су рађене и са преслицом, која је идентификована са својом власницом; уз конопљу и вуну, преслица је била атрибут

хтонских божанства/демона и демона смрти (в. СМР под *вуна, конопља, преслица*). Конопља је сматрана посебно подложном демонским утицајима и све фазе њене производње и обраде биле су испуњене разним магијским радњама којима ју је требало заштитити; коришћена је у продуктивној магији, као апотропајон, као и у народној медицини (в. СМЕР под *конопља*). Магијска моћ приписивана свим овим предметима последица је семиотизације: 1) нити (њеног упредања, издвајања од безобличне масе и коришћења за стварање нових облика); 2) кружног кретања (које увек подразумева како *покретање/активирање* тако и *вртење око центра/осовине*) и 3) уплитања (којим је једне садржаје могуће сјединити с другим). Самим тим се веровало да је њиховом манипулацијом могуће *измештати центар*, наводити догађаје/стања/мисли у одређеном правцу, двосмерно управљати стварањем и разградњом, уплитати жељене садржаје у живот/судбину оног који ту одећу буде носио и сл.¹⁷⁰

Отуда се и њихова симболика директно ослања на представе
 170 Зато се предмети, оруђа и радње који су у вези са израдом влакана и одеће често налазе у басмама, као рецимо у следеће две. Прва се баје „болеснику који осећа 'бодез' у грудима или костима. Док болесник стоји, бајалица стави руке позади и суче врпцу од конопље. Она три пута шапуће басму и завезује врпцу на три места. Врпца се везује болеснику за појас. После двадесет и четири часа он је баца у воду.“ (Златановић 1994: 321). Друга се баје „од пупка“ на следећи начин: „Баје се на Бадњи дан у сумрак. Онај коме се 'развија пупак' узме мало теста што је остављено кад се месио зељаник, изиђе на гумно и креће се око стојера. Бајалица му баје. Тесто остаје на стојеру.“ (Исто: 322).

Басма 1

Посеја лан на Павлов дан.
 Ниче, обра и изврза,
 натоши, извади, опра,
 на осуши и очука.
 Направи повесма,
 па огреба,
 испредо и смота;
 нави и основа,
 па нави и изатка,
 Обели и скроји
 за дана три.
 На Велигден сабајле
 у цркву да идем,
 здрав ко јагње да бидем.
 (Златановић, 664)

Басма 2

Вртим, вртим, па увртим.
 Вртим, вртим, па развртим.
 Боље вртим да увртим,
 Него што ћу да развртим.
 Да се пупак не развија,
 Да му бољка не додија.
 (Златановић, 684)

космогонијског типа,¹⁷¹ затим рађања и неумитне смрти (онда када се нит потроши), али и оне о међусобној повезаности између различитих космичких (пакао, земља, рај) и психолошких нивоа (несвесно, подсвесно, свесно): нит „*sva stanja egzistencije povezuje međusobno (...) sa svojom osnovom (...) ovaj svet i drugi svet i sva bića*“ (Gerbran i Ševalije 2013: 608, под *nit*). У миту о Еру, којим се завршава Платонова *Република*, јавља се *вретенo* нужности око кога се у хармонији сфера окреће целокупан космос (небеска тела и подлунарни свет) и то по закону нужности који влада у васиони. Уз њега пева осам сирена док га окрећу *моуре*, ћерке нужности, које управљају животом и судбином сваког бића, као уопште и временом и његовим протоком (в. Исто, под *vreteno*). О словенским и српским панданима грчких *моура* и *парки* у виду *суђеница* *рожденица*/*орисница* и сл. доста је писано, па је ова тема довољно обрађена¹⁷² и на њој се нећу задржавати. За нас је битно да песму о везили и златару који седе на роговима јелена ставимо у комуникацијски контекст у коме се о њима певало, а који је, сем што је могао бити обредни (коледари, лазарице), такође везан за послове који се директно ослањају на идејну парадигму о којој смо управо говорили: чин стварања и растварања времена и живота, као и утицање на ток судбине.

У том смислу треба сагледати и *љењеново коло*¹⁷³ (кореолошки се састоји од *заплитања* кола провлачењем кроз капију коју су рукама образовала два крајња играча, а затим, када се сви заплету, и *расплитања* кретањем играча у супротном смеру). Оно се играло о Покладама (божићним и ускршњим),

171 Многе обредне радње божићних обичаја имају космогонијско значење. За космогонијски подтекст обредног вртења на витлу (врста примитивне вртешке) међу Србима, в. Трубарац Матић 2017.

172 Рецимо, в. СМР: 427–428 под *суђенице*; Зечевић 1981: 77–84; Требјешанин 1968; Бандић 1991: 170–173. За шири словенски контекст, в. СМЕР: 518–521, под *суђенице*.

173 Оно је етнографски забележено под различитим називима, који варирају од регије до регије и углавном сви упућују на неки од стихова песама које се уз њега певају: *плетиколо*, *плетер*, *плетен–коло*, *плетено коло*, *Мучна игра*, *ој Јово*, *Јово*, *еј*, *хајде Јело*, *плети коло*, *Јово*, *плетен танац*, *крош–крошњица*, *вишњица*, *коларићу–панићу* и др. За више података о њему, в. Доруца 1953: 172–174; Зечевић 1961: 117; 1964: 709, белешка 26; Васић 1986: 230–234.

током празника за време васкршњег поста,¹⁷⁴ на Бадње вече, на славама,¹⁷⁵ свадбама, а као што примећује Слободан Зечевић, у даљој прошлости, можда и на сахранама (Zečević 1964: 702–710). Ово Зечевићево мишљење неретко је наводило истраживаче да о њему говоре као о „мртвачком колу“ (рецимо, уп. Љубинковић 2010: 105). Ипак, пре ће бити, као што је то сасвим убедљиво показала Оливера Васић, да се играло на заветинама и општим поменима и задушницама (Васић 1986: 233) и да се не ради тек о колу из култа мртвих (уп. Зечевић 1961: 118; 1964: 702–710), већ да је кореолошки образац тог кола присутан у играма које су генерално биле у вези са обредима прелаза, као и да је капија кола кроз коју се играчи провлаче (и тако уплићу коло у једном, а расплићу провлачећи се у другом смеру) уједно била и капија кроз коју се пролазило из једног света (стања) у други (Васић 1986: 233). Двосмерно кретање играча који, да би се уплитали и расплитали, морају да се крећу у једном, па у другом смеру, симулира двосмерност на релацији *живот : смрт*, где ова последња може бити реална или обредна, у вези с појединцем или с колективом предака, али и с небеским телима чије кретање подразумева семиотичку везу са периодичним умирањем и рађањем (сунце) итд. Све ово за нас је битно, јер како назив *љењеново коло*, тако и раније коментарисане представе о јелену-думенцији, или јелену који плива кроз све сфере универзума (с вилом која јаше на њему), или прелази иницијацијске воде (носећи на роговима пастирицу јелена) говоре у прилог централне позиције која је у српској традицији придавана јелену у улози *посредника* између сфере људског и сфере Другог и *водича* преко граница које их раздвајају.

Када имамо све ово на уму, онда и природа кошуље коју кујунција тражи од везиље/хитропреље може у себи носити неки скривени садржај који припада дубљим митским слојевима у односу на тумачење које смо раније поменули. Наиме, Александар Лома је у својој компаративној анализи индоевропских епова и митова са балканско-словенском епиком уочио постојање митема/мотива о специјалној кошуљи/оклопу (од злата/метала),

174 За овај податак, в. Радић 1898.

175 В. Дорџа 1953: 172–174, 186–187; Зечевић 1961: 118; 1964: 708–709.

који је свадбени дар, и који соларног јунака чини неповредивим у боју – када га непријатељ лиши те кошуље/оклопа (у периоду летње дугодневице или кратко након ње), јунак бива савладан (Лома 1998: 246–250). То што је кошуља коју кујунџија тражи од везиље златна, што је свадбени дар и што је израђује везиља која је у ствари господарица судбине (те и може да направи кошуљу која чини неповредивим оног ко је носи) могли би да укажу управо на тип кошуље/оклопа о којој говори Лома.

Да је у српској епизи у домену „врховне виле“ да на сличан начин обезбеђује нерањивост јунака видимо из песме *Женидба Милоша Војиновића* (Кашиковић, 5). Песма је веома дуга (531 стих), те ћу је укратко препричати. Да би добио руку угарске принцезе Јефимије (сакривене од знатижељника иза десет закључаних врата), Милош Војиновић мора да испуни три задатка, на које наилази пењући се планином; наравно, сваки је тежи од претходног. Први се састоји у томе да убере девет травки које свакој жени могу да омогуће да добије и одгоји мушко дете – тешкоћа лежи у томе што један див који живи у оближњој пећини чува те траве, а помаже му још дванаест других дивова; други задатак се састоји у томе да захвати воду из Змајевог језера (у коме плута утва златокрила и купају се змајеви соколи и срна златоруна); језеро се налази на месту до кога нико жив не може да стигне: окружено је са седамнаест јела, а чува га опасни лав са још дванаест лавова; трећи задатак је најтежи: треба да се попне до самог врха планине, где пасу два коња која припадају „главној вили“; ту треба да ишчупа три длаке из њихових златних грива: ако би се начинила плетеница од три длаке старијег коња и везала се око груди јунака, не би било ниједне сабље која би му могла наудити; а ако би се начинила плетеница од длака млађег коња и девојка је уплете у своју косу, њој би коса могла да порасте све до зелене траве; коње вила лично чува и нико ко је пробао да изврши овај задатак није се вратио жив.

Овде се сусрећемо са мотивом о којем је већ било речи – магичним биљем којим жена може да добије мушко дете и одржи га у животу. У другом задатку јавља се мотив воде која се

налази на људима недоступном месту и која, по начину на који је чувана, открива да се ради о води вечног живота. Ипак, за нас је најзанимљивији трећи задатак, јер он открива неколико нових информација: 1) вила коју савлађује будући младожења је *врховна вила*; 2) њени коњи (за које знамо да у ствари нису коњи, већ јелени, јер виле не јашу на коњима, већ на јеленима) имају златне гриве, чије длаке је могуће уплитати, везивати, манипулисати с њима – отуда и потреба да се о јеленима са златним роговима овде говори као о коњима са златним гривама; 3) јунак обавијен плетеницом од ових длака (мотив аналоган златној кошуљи) постаје нерањив, а девојка која је уплете у своју косу може да одгоји косу тако да јој порасте до зелене траве – мотив у коме се коса и зелена трава јављају као одрази у огледалу: коса која расте до зелене траве и трава која расте увис из земље обједињују значења повезана са женском плодношћу, али, као што смо раније видели, и везу са идејом стално обновљиве чистоте, која је у некој (још не сасвим) разјашњеној вези са мотивом рогова митске рогате кошуте.

Покровитељица преља, везиља и уопште женских радова који се врше манипулацијом нити, у српској, али и уопште у источнобалканским и источнословенским традицијама је св. Петка, за коју знамо да је вероватно асимилирала старословенско женско божанство типа староруске Мокош.¹⁷⁶ С аспекта наше песме, значајно је да се за св. Петку везује и мотив златне преслице, а то, како примећује Мирјана Детелић (на основу компаративног увида у већи број бајки са сличним митемима) повезује св. Петку „са оним златним преслицама, вретенима, разбојима – а потом и златним квочкама, пилићима и јајима – који су сви, без разлике, дарови сунчеве/месечеве мајке у бајкама о потрази за изгубљеним младожењом, у оним дакле текстовима где чаробни помоћник штити невесту, њен пород и њено право на породицу“ (Детелић 2001: 130).

С аспекта наше теме, интересантно је запажање Александра Ломе да се у српској обредности за Мокош везује

¹⁷⁶ О св. Петки и њеној вези са женским радовима, са Мокош, сућеницама, петком, в. СМР под *света Петка Параскева*; СМЕР под *Мокош, петак*; Детелић 2001; Detelić 2010.

женски/кокошији Божић (Игњатијевдан).¹⁷⁷ Лома такође указује на етимолошку везу коју налази у варијантности имена *мокош(ка)* (словенач.) за дивљу кокошку, као и *кокотка* (срп. и хрв.) за смотуљак пређе (СМЕР: 363 под *Мокош*). Ово би указивало на то да би иза животињског положајника (или људског који симулира понашање кокошке) током Игњатијевдана могла да се налази Мокош у свом птичјем зооморфном облику.

Зооморфни дуалитет који се везује за „врховну вилу“ (за коју смо видели да је готово извесно божанство типа Мокош) можемо наћи у песми *Женидба Марка Краљевића* (Бркић, рукоп. 11/д, бр. 14). Веома је дуга, па ћу овде само препричати делове који су за нас битни. Сватови воде испрошену девојку ка Марковом двору; да би стигли, морају да прођу кроз Пролог планину; али док су у планини сватови се заборава и наруше табу тишине – запевају и изазову бес код виле из Пролога; она их моментално казни: ледени вихор сруши јунаке са коња и сви ослепе сем невесте – њу вила одведе са собом; након недељу дана Марко крене у потрагу за сватовима и налази их како леже у планини; креће ка црвеној пећини у којој живи вила, те искористи вилино одсуство да подучи невесту како да сазна од виле има ли ишта чега се она боји сем Бога; невеста учини како ју је Марко подучио и добије следећи одговор:

Не бојим се никога до Бога,
Нит ме ико море погубити.
Док је мени у Пролог планини
У језеру утва шестокрила
И док ми је срне свилоруне,
Мене нико ни виђет' не море,
А камоли да би погубио.

Сазнавши вилину тајну, Марко окупи триста авција (ловаца) с њиховим хртима; ловци носе златне стреле; они крену

177 За више података о кокошки као полаженику на Игњатијевдан в. СМР под *положеник*; Недељковић 1990: 38–40 (*Божић*); 88 (*Женски Божић*); 104–106 (*Игњатијевдан*); 115 (*Кокошињи Божић*).

у лов на срну свилоруну и утву шестокрилу и улове их живе; када дође тренутак да убију срну и утву, појављује се једна баба, која Марка моли да их не убије, а у замену нуди да му врати невесту и извиди очи сватовима; нуди му и посестримство и помоћ увек када буде у невољи (сем недељом, јер се плаши Бога и св. Недеље који су њени заштитници). Марко пристаје и пушта срну и утву, које брзо нестану у планини, а баба се моментално претвори у прелепу вилу; она *расплете* своје танке плетенице и приђе студеном извору; затим их поново *уплете* и умочи у воду, па тако мокрим плетеницама додирне очи свим сватовима и њима се од тога врати вид.

Има више интересантних мотива који се јављају у овој песми, али ја ћу се овде задржати само на два која су значајна с аспекта наше теме. Први је мотив манипулације косом помоћу које вила лечи слепило – из њега видимо да се сâмим чином уплитања и расплитања косе „уплиће“ и „расплиће“ (добар/лош) утицај на судбину – вила очигледно зна на који начин да барата уплитањем нити/косе да би усмеравала токове живота људи. Други је мотив отелотворења вилине снаге у утви шестокрилој и срни свилоруној (с њима смо се већ срели у нешто измењеном облику: срна златоруна и утва златокрила) – животњама које очигледно представљају њене животињске двојнике, од којих је један у виду птице, а други у виду срне. Пошто смо се већ сусрели с везом ове врховне виле с јеленом/кошутом/срном, овде највише пажње привлачи мотив утве шестокриле/златокриле. Иако је још увек преурањено изводити далекосежније закључке, ова митска дивља патка би можда могла да чини бинарну опозицију с кокошком и то успостављену на релацији *дивље : питомо и друго : домаће*.

Али вратимо се св. Петки. Треба напоменути да се у народу сматра да је она заштитница жена, рађања и деце (Бандић 1991: 212) – што указује на њену куротрофну природу, која сасвим кореспондира са истоветним раније примећеним атрибутом кошутâ дојиља и, уопште, читаве парадигме веровања и мотива у вези са женском плодношћу о којима смо

раније говорили. Ово се види и у народним приповеткама: у приповеци *Деца анђели* (Чајкановић, 28), св. Петка учини да пукну обручи на бурету у коме су деца заробљена; у *Света Петка и ђаво* (Чајкановић, 167), протагониста се пожали св. Петки да је ђаво узео децу његове сестре и да неће да их врати док он (протагониста) „не избљуне материно млеко“; на то св. Петка извади десну сису и каже му да узме три гутљаја, па да оде ђаволу и испљуне млеко; овај тако уради и добије децу назад. Оно што је у овој последњој приповеци посебно интересантно је да ђаво од протагонисте тражи да испљуне *материно* млеко, те да у ствари овде имамо паралелу на релацији *мајка = св. Петка*.¹⁷⁸ То још једном упућује на улогу родоначелнице.

Сем тога, св. Петка је повезана и са идејом расплода стоке: на Петковдан се у источној Србији месио посебан колач за здравље стоке, а у хомољским селима су на тај дан први пут пуштали овнове међу овце и јарчеве међу козе (Недељковић 1990: 182 под *Петковица*).

Додуше, сем овог типа преље, забележено је и предање о једној врсти биокосмичке везиље која везе *златним* концем. Ево како га препричава Душан Бандић:

Путујући преко неба, сунце је угледало девојку која је невидљивим концем и иглом везла прекрасне шаре на зеленом ћилиму. Сунчеви зраци падали су девојци у крило и претварали се у златне жице. Она их је удевала у иглу и њима везла. Опчињено девојчиним радом, сунце јој се приказало у облику лепог, златокосог младића и поклонило јој три златне јабуке. Упозорило је да јабуке чува, јер су оне знамење њиховог тек успостављеног сродства. Потом се сунце вратило на небески свод и наставило своје свакодневно путовање. (прем. Бандић 1991: 76.)

178 За фолклорне паралеле на релацији *св. Петка : Божја Мајка*, в. Детелић 2001: 128–129.

Овде наилазимо на неку врсту женског нумена вегетације у облику девојке која невидљивим концем ствара шаре „на зеленом Ћилиму“, тј. на зеленилу – што открива њен нематеријализовани биокосмички потенцијал (сетимо се овде уснуле девојке с јеленчетом у крилу о којој се пева док се копа кукуруз). Када су сунчеви зраци почели да јој падају у крило, невидљиве нити су се претвориле у златне жице, којима је њен вез могао да буде свима видљив. Ова слика сунца које у виду златокосог момка зрацима оплођава биокосмичку девојку тако да се њен невидљиви вез претвори у видљиву разноликост вегетацијских облика интересантна је због везе *сунчеви зраци : златне жице/конац*. Сунце јој даје и *три* златне јабуке (објекти који спадају у сферу кујунцијског посла), којима успоставља *сродство* са њом и упозорава је да их чува да би је *подсећале* на то сродство – што је алузија на периоде будућег сунчевог одсуства током *три* зимска месеца (оне функционишу као *замена* и компензација за одсуство сунца). Идеје овог типа су веома старе, а ушле су касније и у алхемичарску литературу, где се појављивање злата у земљи објашњава као последица вишехиљадугодишње „ротације Сунца око Земље“, чиме је сунце упрело своје златне нити у њу (прем. Morales Blouin 1981: 150–151). Овде се сусрећемо са Сунцем као материјалом за испредање златних нити, а уз то се јавља и представа о Земљи као својеврсном „вретену“ око кога се те нити увијају.

Иако се манипулација нитима јавља као заједнички атрибут како ове биокосмичке везиље тако и *везиље/хитропреље* која седи на рогу златорогог јелена, ипак ће бити да се ради о две различите митске фигуре, од којих је биокосмичка „млађа“ и настала удвајањем од „старије“, која је у функционалном смислу била општије природе. Значи, биокосмичка везиља је вероватно настала издвајањем *једне* од функција космичке преље и везивања те функције за посебну митску фигуру¹⁷⁹ (за коју смо видели да се још јавља и као *росна кошута/невеста/Даница*). Претпостављам да је старији митски тип могао у том

179 О овом механизму удвајања/умножавања митолошких ликова, у домаћим оквирима писао је Александар Лома, в. Лома 2005: 14–16.

случају да буде мајка млађег, а његов астрални лик је морао да се односи на неко непокретно небеско тело/сазвежђе које је могуће поистоветити са *осом света*, семиотизованом у виду космичког вретена – рецимо, Северњача, јер она се налази на истој линији са северним Земљиним полом, те одаје утисак да се целокупан небески свод врти око ње. За ову везу немамо директну потврду у српском фолклорном материјалу, али знамо да је старински назив за Северњачу међу Русима био *Лос* (СМЕР: 94, под *Волосињи*). У том смислу ћу само поменути да је Даничић претпостављао да би Злата Баба из јужнословенског фолклора (међу Бугарима је забележено да је она врховна Суђаја) могла бити нека северна звезда (прем. Лома 1998: 239).¹⁸⁰ Додуше, Лидија Делић, на основу песама у којима Даница жени свог брата Месеца и сазива свате (позивајући на свадбу различита небеска тела) – закључује да се она у тим песмама појављује као актер који посредно структурира космос (Делић 2013: 444), те сматра могућим да је она „фолклорни пандан искомском божанству/принципу, који претходи космогонији“ (Исто: 445). Свакако се ради о теми која захтева знатно обимнија и подробнија истраживања.

5.3. Космички кујунција

Мотив кујунције такође захтева пажњу, јер и он има јак космогонијски предзнак – то се јасно види из следеће литванске коледарске песме у којој се јавља мотив ковача који кује у „соби“ која се налази на роговима једног циновског деветорогог јелена. Пошто сам се с овим текстовима упознала кроз рад преведен с литванског на руски, овде ћу варијанте литванске песме навести на руском.

180 За више података о Злата Баби, њеној вези са суђајама и Мокош, о њој као о „отеловљењу Судбине“ в. Лома 1998: 238–244.

1.
Примчался олень
Девятирогий,
Лелю коляда, коляда.
На первом роге
Огонек горел,
Лелю коляда, коляда.
(Laurinkiene 2000: 39)

2.
Прибегает олень
Девятирогий,
Ой коляда, коляда!
И прибежав, он
В воду глядит,
Ой коляда, коляда!
В воду глядит
И рога считает,
Ой коляда, коляда!
На рожках
Новая горница,
Ой коляда, коляда!
В той горнице
Кузнецы куют,
Ой коляда, коляда!
(Laurinkiene 2000: 39–40)

3.
Ой и прибегает
Быстрый олень,
Лелю коляда, коляда.
Быстрый олень
Девятирогий,
Лелю коляда, коляда.
На девятом роге

1.
Дојурио је јелен
Деветороги
Љељу, кољада, кољада.
На првом рогу
Огањ је горео
Љељу, кољада, кољада.

2.
Дотрчава јелен
Деветороги,
Ој кољада, кољада!
И дотрчавши, он
У воду гледа,
Ој кољада, кољада!
У воду гледа
И рогове броји,
Ој кољада, кољада!
На роговима
нова соба,
Ој кољада, кољада!
У тој соби
Ковачи кују,
Ој кољада, кољада!

3.
Ој и дотрчава
Хитри јелен,
Љељу, кољада, кољада,
Хитри јелен
Деветороги,
Љељу, кољада, кољада.
На деветоме рогу

Кузнецы куют,
Лелю коляда, коляда.
(Laurinkiene 2000: 40)

Ковачи кују,
Љелю, кољада, кољада.

4.
Ой бежал, бежал
Пугливый олень,
Лелю коляда, коляда.
Пугливый олень
Девятирогий,
Лелю коляда, коляда.
На девятом роге
Новая горница,
Лелю коляда, коляда.
В той горнице
Кузнецы куют,
Лелю коляда, коляда.
(Laurinkiene 2000: 40)

4.
Ој бежао је, бежао
Уплашени јелен,
Љелю, кољада, кољада.
Уплашени јелен
Деветороги,
Љелю, кољада, кољада.
На деветом рогу
Нова соба,
Љелю, кољада, кољада.
У тој соби
Ковачи кују,
Љелю, кољада, кољада.

Већ на први поглед уочава се низ елемената битних за тумачење ових литванских текстова који су истоветни с мотивима из српске коледарске песме с јеленом који на роговима преноси везиљу и кујунцију: 1) коледарски обредни контекст с типичним припевом који нам долази из балто-словенске старине; 2) циновски јелен који на роговима преноси куле/тврђаве (српска) или ковачнице (литванска); 3) у њима се налази мушка фигура која се бави обрадом метала (златар/ковач); 4) водена препрека коју треба прећи. Наравно, постоји и низ разлика: у литванској песми нема свадбеног призвука, нема женске митолошке фигуре и описана сцена делује веома драматично, јер се наслућује да јелен све време бежи пред неком опасношћу. Ипак, готово је извесно да се налазимо пред текстовима који су у сродству са јеленом златних рогова из српске коледарске бројнице – мотив кујунције који на јеленовом рогу прелази зимскосолстицијску водену препреку долази нам, по свему судећи, из балто-словенске старине (теорија таласа).

Анализирајући наведене варијанте литванске обредне песме, Нијоле Лауринкијене (Nijole Laurinkiene) их анализира у ширем контексту литванске традиције, али и балтичке, северноруске, као и више кавкаских и сибирских народа (Laurinkiene 2000). Она упућује на археолошке артефакте нађене у балтичкој и кавкаској регији и у Сибиру који указују на веома важну улогу јелена и ирваса у митско-религијским веровањима народа који су ту живели од неолита наовамо. Упоређујући етнографски материјал, народна предања, веровања, легенде и песме из тог дела света, она долази до закључка да јелен из наведене песме има соларну симболику, наглашену огњем који се налази на првом од његових девет рогова, али и осталим особинама које указују на космичку животињу блиску симболици дрвета живота – на првом месту његов циновски раст. Ово поткрепљује литванским веровањем у постојање митског дрвета с девет циновских грана, што га доводи у везу са многим другим представама о космичком дрвету забележеним на евроазијском северу, где ово дрвеће увек има или седам и девет огромних грана које одговарају различитим космичким нивоима; на Кавказу је забележено веровање да је, пењући се уз те рогове, могуће доћи до највише сфере универзума; исти тип идеја налази и у усменој традицији Евенка, који говоре о неком митском јелену посреднику између светова: пратећи га, могуће је отићи у ниже сфере и вратити се опет назад у свет људи. Лауринкијене помиње и веровање забележено међу различитим сибирским народима да сунце у виду циновског ирваса прелази преко небеског свода, а ноћу урања у бескрајно подземно море у коме живе мртви. Што се мотива ковача тиче, она указује на литванска предања о ковачу који кује сунце и смешта га на небо, а затим кује и огромни гвоздени чекић помоћу којег зодијачки знакови успевају да ослободе сунце које је претходно заточио неки моћни краљ. Сличан мотив налази и у финским предањима о ковачу који кује небески свод и небеска тела на њему, као и „небеску ветрењачу“ и први плуг. Коначно, она закључује да се у мотиву ковача из литванске коледарске песме налази представа

о митским творцима сунца и његовим ослободиоцима, који заробљено сунце ослобађају уз помоћ циновског чекића и то у време зимског солстиција када се и пева ова бадњеданска даина (за све поменуте податке, в. Laurinkiene 2000: 39–41).

Пошто смо се током наше анализе српског материјала сусрели са великим бројем идеја истоветних са онима о којима говори Лауринкијене, можемо закључити да се у српском и у литванском случају ради о две митско-религијске гране изникле из истог стабла, као и да кујунција из српске песме, баш као и преља/везиља, у свом корену имају митску фигуру с космогонијском улогом. Уопште, у митовима разних народа света, јављају се ковачи у улози главних демијургових помоћника: они кују оружје врховног бога неба, које богу служи као космогонијско оруђе, а често има облик муње, првобитне небеске светлости која покреће стварање; првобитни ведски ковач заварује свет стварајући биће из небића; ковач који кује материјални свет је уједно и његов уређивач (за различите варијанте светских митова о космогонијским ковачима, в. Gerbran и Ševalije 2013 [1982]: 409–411, под *kovac*). Ми ћемо овде још само поменути нека веровања забележена међу словенским народима, а која се директно тичу тема које смо до сада отворили: у предањима о Божјем Ковачу (Украјина), ова митска фигура кује први плуг у који упреже змајеве и предаје их првом орачу; као културни јунак, ковач не само да кује први плуг, већ кује и свадбу и свадбене реквизите (венац, бурму – с мотивом кујунције у истој улози сусрели смо се у српским обредним песмама); код западних и источних Словена забележена су предања о ковачу који спашава змајеборца тако што чекићем удари неман (баш као и св. Илија у Срба, који буздованом/громом/муњом удара аждају која би да прогута тек рођено сунце); у источнословенском ареалу се верује да су св. Козма и Дамјан покровитељи ковача, а у предањима се јављају и као јединствено биће „Кузма-Дамјан“, који се назива „Божјим Ковачем“; међу Русима је забележено и веровање да је св. Илија покровитељ ковача – у ствари, он сам је ковач који кује громовите стреле којима прогања ђаволе,

па се верује да „зато ђаволи не воле коваче, а муња не удара у ковачницу“ (за сва ова словенска веровања, в. СМЕР: 272, под *ковач*). Коначно, у староруским *Повестима минулих лета* (почетак XII века), грчки бог-ковач Хефест поистовећен је са Сварогом, богом који је увео моногамију (Исто: 271; 484–485 под *Сварог*).¹⁸¹ О Сварогу се говори као о оцу Сунца, за које се каже да се зове и Дажбог¹⁸² (а код прибалтичких Словена и Радогост) (Исто: 485).

Александар Лома указује на то да не би требало поистоветити Сварога са Сварожићем, јер „деминутивни облик имена може се најпре схватити као патронимик“ (Исто), иако се и сâм колеба да ли је то тако или Сварожића треба тумачити као 'младог Сварога' (Лома 2015: 23–24). Он објашњава да се под „грчком ватром“, за коју Адам Бременски извештава да се налазила у Сварожићевом светилишту у Ретри, подразумева „запаљива смеша која је горела у води“ (Исто), а која би могла да буде „култни одраз древне индоев. представе 'ватре у води' (...) хипостазу Агнија/огња који се рађа из воде, било у олуји из кишнице као муња или ујутро из мора као сунце“ (Исто).¹⁸³ Фолклорни материјал божићног празничног комплекса који смо анализирали указивао би на то да митску фигуру типолошки аналогну Сварогу, вероватно треба тумачити као оца младог Божића, тј. као оног који у космогонијском смислу претходи настанку сунца.

На основу увида у шири индоевропски контекст, Лома указује на следеће (Лома 2008: 271):

Од енеолита наовамо, са развојем металургије повећава се привредни значај ватре и стари бог огња поприма нове црте; од пламена који „аутоматски“ избија из земље на Лемну, Хефест се претвара у божанског ковача и уметника који, између осталог, прави за богове треношце на точкићима који се „аутоматски“ крећу;

181 За више података о словенским веровањима у вези са ковачем, в. СМЕР под *ковач*.

182 За основне податке о Дажбогу, в. СМЕР под *Дажбог*.

183 За више података о представама Индоевропљана у вези са ватром и вулканима, в. Лома 2008.

пећ за топљење метала могла се уподобити вулканском гротлу. Од других индоевропских народа Хефест има блиску паралелу у традицији севернокавказских Осета, потомака иранских Сармата и Алана који су се након хунске најезде повукли на Кавказ из степа северно од Црног и Каспијског мора. Њихов божански ковач обично се назива Курдалегон (*Kurdalægōn*), што је скраћено од ређег али изворнијег облика *Kurd-Alæ-Wærgōn* „ковач аријски Вергон“. При том се име *Wærgōn* може без икаквих фонетских тешкоћа поистоветити са латинским именом бога ватре *Vulcanus* (АБАЕВ IV 93 д.). Мисли се да Вулкан, чије је име постало у модерним језицима назив за природну појаву којом се овде бавимо, свој митолошки лик бога-ковача дугује утицају грчког Хефеста, но ако два имена не повезује само случајна сазвучност, већ се заједно своде на индоевропски праоблик (**Wlkwānos* или сл.), онда иза тог језичког налаза ваља претпоставити и заједнички митолошки супстрат. Једна од праиндоевропских црта могла је бити и тесна веза божанског ковача са богом-громовником, коме он искива муњу; његове ковачнице замишљају се на небу, као у случају Варгана, па и Хефеста, с обзиром да је у грчкој митологији надоблачни Олимп еквивалентан небеском боравишту богова; сам Хефест је по миту на Лемно пао са неба.

Иако је на основу грађе којом располажемо тешко назрети целину семиотичке структуре која би на заокружен самоописујући начин открила садржаје словенског система претхришћанских веровања у вези са ватром, ми знамо да је култ ватре чинио изузетно важан аспект религиозности Индоевропљана. Зато није без основе осврнути се на друге индоевропске традиције које су за собом оставиле експлицитно описане садржаје својих веровања у вези са ватром. Упоређујући зороастријанску и ведску традицију, Лома примећује (Исто: 289):

(..) у зороастријској подели ватре на пет врста (...) она се дели на *Bərəzīsavah-*, огањ који сја на вишњем небу пред Мудрим Господом (Ахура Маздом), *Vohufr̥yāna-*, ватру у телима људи и животиња, *Urvāzišta-* у биљкама, *Vazišta-* у облацима и *Spəništa-* у људској употреби. Ова подела увелико се подудара са пет седишта бога Агнија-Огња у Ведама, а то су небески свет, олуја, Земља, мушко семе и заматак у жени. Ова последња два вида подудрају се са зороастријском ватром у људима и животињама, док земаљска ватра обухвата и биљке (...)

Из српског и балканско-словенског материјала који смо анализирали, ми можемо да уочимо неколико аспеката култа ватре:

- 1) соларни култ и показатељи трагова култа бога-громовника (небески, космички ниво);
- 2) веровање у огњене змајеве, борце против градоносних облака (атмосферски ниво);
- 3) култ домаћег огњишта (ватра у људској употреби);
- 4) ватра у семену, која се остварује симпатетичком везом на релацији *сунце : злато* у стиховима типа *Свето жито, свето злато / светитељу, свети Саво!* – овде се, обједињени, јављају различити нивои – аграрно-биокосмички и (духовно) родоначелнички;
- 5) трагови култа чисте, девичанске Земље у виду *соларног знака* (уснуло јеленче) које се налази у крилу (утроби) девојке коју треба пробудити (животни принцип иманентно присутан у Земљи).

Иако ми не можемо знати прецизно какав је био култ ватре у предака данашњих Срба који су нам оставили за собом текстове које смо анализирали, из поменутог можемо да видимо да он вероватно није много одступао од ведског модела.

5.4. Примордијални јелен

Раније смо говорили о аналогiji божанство које јаше животињу = животиња на којој јаше божанство, при чему је јахаћа животиња, дакле, ранији, зооморфни облик самог божанства. С обзиром да у песми о Ситноковцу и Ситновези обоје протагониста седе на истом јелену, он се потенцијално јавља као примордијални симбол који претходи космогонијској диференцијацији полова и њихових функција. Везиља и златар (који су различити аспекти истог јелена) стварају златне предмете (својствене њиховим вештинама) од злата иманентног овом митском примордијалном јелену. Потврду за то да су управо јеленови рогови *materia prima* коју везиља и златар обликују (свако на свој начин), налазимо у следећој лазаричкој песми, у којој се помињу брат и сестра који се превозе преко реке на златној грани – мотив сасвим аналоган превозењу будућих младенаца на златним роговима/грананама јавора, с којим смо се раније већ сусрели:

Ој, убаве мале моме!
Дотече ми лева река,
Донесе ми златну грању
И на грању брат и сестра!
Брат на сестру проговара:
„Дај ми, сестро, остро ноће,
Да одсечем тебе гримну,
Тебе гримну за Великден,
Мене прстен за венчање.“
Ој, убаве, мале моме!
(Ђорђевић и Златановић, 85)¹⁸⁴

Мотиви из ове лазаричке песме јасно упућују на релацију *јеленови рогови : дрво*, о којима сам претходно говорила, али и истичу *истоветно порекло* пара који седе на златној грани/златним роговима: они су брат и сестра. Џиновски јелен је овде замењен дрветом – с чиме смо се већ сусрели на примеру јавора – али дрветом златних

184 За друге варијанте в. Ђорђевић и Златановић, 86; Златановић, 14,

грана – што директно доводи у везу ово дрво са *дрветом живота*, тј. са осовином универзума, његовим *извориштем*. Наравно, у лазаричкој песми која се пева укућанима – код наведене варијанте није назначено коме, али знамо да су једну њену варијанту (Златановић, 14) лазарице певале девојчици – избегнуто је директно инсинуирање инцеста (јер је он међу људима строго табуисан), али на митском плану, хијерогамија брата и сестре је сасвим уобичајен и очекиван елемент космогонијских митова.

Мотив међусобног надмудривања космогонијског пара базира се на поигравању идејом о способности да се од нечег малог направи нешто велико: везиља од малог повесма треба да направи циновску кошуљу и свадбене дарове или сл., а кујунџија од мале асприце треба да скује обоце од сто дуката и да остатком окује свог коња и сл. То је аналогно стварању мноштва од једног. У сфери људског деловања ово су свакако немогући задаци. Али везиља/хитропреља и кујунџија се, пре него што затраже дарове једно од другог, међусобно обраћају са „ти се зачула“ / „ти се зачуо“, тј. прочули су се по овим својим несвакидашњим способностима. Овим митским младенцима је некада свакако приписивано да могу заједно створити свет са свим мноштвом различитих облика који постоје у времену и простору и то полазећи од истоветне есенције – циновског јелена златних рогова с којим се и једно и друго од њих могу поистоветити.

Све до сада речено о овом јелену намеће закључак да у коледарској песми о везиљи и кујунџији које јелен превози преко примордијалних *мутних* река и *сињих* (тамних) мора¹⁸⁵ симболика јелена *није* примарно соларна, већ се вероватно односи на космогонијске актере који су „родитељи“ сунца. Овај јелен и митски актери стварања света имају већи ниво примордијалности од сунца – они постоје пре него што је сунце настало. Присетимо се коледарске *младе* која све време *преде*; укућани је питају „како може да одене сама девет душа и као да јој се чуде. Она каже да не би отишла у ’мнозину’, али је вели морала, пошто ју је посмешио младожења (1. *оалник*)“ (Ђорђевић Д. 1958: 335). Као што смо раније видели, коледарска млада овде прави

185 О формули *сиње море*, која је у ствари Сиње море (тј. Црно море), писао је Александар Лома, в. Лома 1998: 38–40.

алузију на своју трудноћу. Јасно је да обичној жени није могуће испрести брзо толику количину нити да може да обуче деветоро људи, али је очигледно и да та идеја има свог директног парњака у мотиву кујунције који тражи од хитропреље/везиље да направи много од мало. Коледарска млада се тобоже правда да она не би „отишла у мнозину“ да није морала – али тиме само открива да она може (када хоће) да „оде у мнозину“ на чудноват, људском бићу немогућ начин.

Отуд можемо да закључимо да је јелен у овој песми *двојни знак* космогонијског пара који он удомљује на својим роговима: док преља (златорога кошута) испреда нити времена, живота, смрти и судбине (личне и колективне), дотле је у надлежности кујунције (јелен златних рогова) ковање материјалних облика. Они су у песмама означени као *род/родоначелници*. Као што видимо, ради се о потпуно апстрактном поимању митског претка – што захтева развијену способност апстрактног религијског промишљања човековог постојања.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Започињући ову студију, као главни циљ поставила сам задатак да покажем да је позиција коју је јелен заузимао у религијско-митолошким веровањима српског народа била изузетно важна, ако не и централна. Полазећи од теоријско-методолошког оквира Лотманове теорије семиосфере, издвојени су они њени аспекти који су од посебног значаја за проучавање митско-религијских слојева народне религије и, уопште, фолклорних текстова, како вербалних тако и невербалних: својства семиотичких структура које типолошки одговарају симболима, превођење као основни начин генерисања нових текстова, динамика на релацији *центар* (културолошког самоописивања) : *периферија*, семиотички процеси на *границама* између различитих семиотичких система и хомеоморфност као једна од основних особина текстова насталих у усменим културама с цикличном представом о времену.

Ипак, пошто је природни језик основно и најсавршеније средство самоописивања сваког семиотичког садржаја и система, као апсолутно примарна грађа, издвојена је обредна лирика, а уз њу и народна предања и, уопште народна поезија – која због свог изразито формуларног језика сама по себи представља драгоцен кондензатор културолошког сећања. Без њих *нема* сагледавања *садржаја* религијско-митолошког језгра из кога се семиотизују обредне радње – чињеница која је у српској етнологији махом била занемарена. Структуралистички приступ, онда када се базира искључиво на анализи текста невербалних обредних радњи, може веома успешно указати на сасвим апстраховану обредну шему (уп. Ковачевић 1985), али без

анализе текстова на природном језику, првенствено обредних, немогуће је имати дубље увиде у митско-религијске *садржаје* на којима обред почива. У том погледу, квалитативни скок се остварује укључивањем у анализу чак и сасвим ограниченог корпуса вербалних текстова којима се врши самоописивање обреда – рецимо, довољно је било укључити предања о жртвовању јелена о заветинама у структуралну анализу заветина и наићи на *конкретан садржај* у виду митемске матрице хтонско-акватичног бића које покушава да прогута јелена (уп. Тодоровић 2005). Тодоровић се у својој студији исправно оградио тиме што је овај садржај назвао „хипотетичким“, јер он није имао потврду да оно о чему говори заиста постоји. Ипак, хомеоморфност текстова који прожимају један семиосферни систем базиран на цикличном поимању времена пружа велику могућност за утврђивање истинитости или неистинитости таквих хипотеза – примарни услов је стрпљива обрада већег корпуса етнографске и фоклорне грађе. У случају Тодоровићеве хипотезе, ми смо показали да је могуће фактички, на примеру конкретних текстова (народна епска песма и бајка) утврдити постојање митема који он помиње (додуше у нешто другачијем облику, јер немамо потврду за паралелу *риба : змај*, већ само *риба : аждаја*).

Фокусираност на невербалне текстове обредних радњи и занемаривање вербалних довело је до тога да су претхришћански супстрати српске народне религије често описивани као систем (?) нижих облика религиозности, базираних на анимистичко-демонолошким идејама. Имплицитно, тиме је проглашен културолошки преседан, јер би прихватање таквих закључака значило да је након сусрета са хришћанством, у српском случају, дошло до стрмоглавог пада религијске свести: од изузетно развијених митолошко-религијских система какве су имали индоевропски народи (а преци данашњих Срба нису могли битно одступати у односу на остале), дошло је до регресивног процеса и претварања развијеног система у конгломерат међусобно често слабо повезаних анимистичко-демонолошких

представа типичних за ниже форме религиозности. Унутрашњи механизми на којима почива динамика унутар семиотичких система показују да се тако нешто у принципу не дешава – сем ако не замислимо сценарио културе (која је носилац таквих нижих облика религиозности), а која „мачем и крвљу“ успоставља своју културолошку диктатуру. Културна историја нас учи супротном: чак и када су биле покорене, културе са развијенијим семиотичким системима успевале су да се наметну култури свог покоритеља, или бар да наметну културолошке компромисе. А у супротном случају, када су се сусретале са културама са развијенијим културолошким формама, које су адекватније одговарале реалним потребама човека или заједнице, долазило је до спонтаног кретања ка њима. То се дешавало постепено, помоћу динамичких процеса на семиотичкој граници сусрета, превођењем страних текстова на своје и то на основу препознатих тачака *сличности/подударности*.

Чињеница је да је процес христијанизације морао потиснути некадашња религијска схватања ка периферији семиосфере – тада је свакако дошло до гашења сећања на неке садржаје, али пошто се културно-религијско сећање не може тек тако избрисати, већи део је морао бити преведен на хришћанске кодове и наставити свој живот кроз обичаје и предања, а посебно кроз народну поезију, чији формуларни језик чини сложени систем мисаоно-културолошких временских капсула, које се преливају из текста у текст и из сижеа у сиже. У овој студији сам покушала то да илуструјем кроз конкретне примере.

Каснија турска владавина је креирала амбијент погодан за обрнути процес: у недостатку центра културолошког самоописивања који би српском живљу могао да буде прихватљив, садржаји са семиотичке периферије могли су да преузимају делове семиотичког простора, те се покренуо процес нецентрализоване и насумичне реактуелизације различитих феномена који спадају у секундарне архаизме. Пошто није било централног, кохезивног самоописивања (као у случају христијанизације), овај процес је морао бити полицентричан и с

различitim локалним исходима. Ипак, ово је сигурно помогло да се очувају многи анахрони културолошки елементи (који су се у осталим деловима Европе већ изгубили), а које је било могуће етнографски описати у 19. и 20. веку. Исто важи и за сачуване обредне текстове који, због високог степена формуларности свог језика, сами по себи чине „кондензаторе“ културног памћења. То нам данас омогућава да остваримо нешто боље увиде у дијахронијски дубље слојеве митско-религијских представа.

Из перспективе савремене семиотике, историје културе, упоредне религије и митологије, и индоевропских студија, ми поседујемо теоријско-методолошке оквире којима, у случају да уопште располажемо потребном грађом, можемо у великој мери да осветлимо старије слојеве митско-религијских садржаја. Из њих видимо да је јелен у неком тренутку прошлости морао чинити саставни део самоописујућег (мета)текста, потеклог из неког „централног семиотичког механизма“, у којем, унутар усмених култура, настају текстови који имају „класификациону, стратифицирајућу и уређивачку улогу“ (Лотман 2000: 229). Ово мишљење базирам на томе што јелена не налазимо само у мотивима ослоњеним на идеју плодности и смрти, већ и у оним из сфере културних јунака, како повезаних с економском сфером (космички орач, космичка преља, космички ковач/златар), тако и оних из сфере социјалних институција (брак, обреди прелаза). Такође, јавиће се и у обредно-религијским структурама везаним за идеју саможртвовања божанства ради добробити људске заједнице – што је свакако идејна потка присутна у религијским системима са изузетно дугачком предисторијом религијске мисли, као што је то хришћанство. С друге стране, чињеница је да је мотив јелена и кошуте могуће наћи у готово свим обредним циклусима песама – што није случај ни са вуком, ни са медведом, ни са змијом, нити са многим другим животињским врстама којима се у научној литератури придаје посебно значајно место у митско-религијским представама Срба. Јелен не само што је релативно чест мотив у обредној лирици, већ се његово појављивање у њој везује за развијене идејне структуре које

указују на висок степен секундарне семиотизације, тј. *дугачак развојни пут* који је морао да претходи формирању структура на које смо наишли током анализе обредних текстова.

Покушала сам да покажем на конкретним примерима да у митско-религијском семиотичком систему српских сељака јелен јесте био семиотизован на начин веома важне, а понекад и централне тотемске фигуре, која је у различитим обредним контекстима могла да се јави: у својим домаћим изоморфним облицима (во, ован), или да се у вербалним и невербалним обредним текстовима манифестује у виду својих животињских двојника (дивојарац), или оних митских (огњени змај), или космичких (сунце, гром, муња), или везних за оплодитеље (семе, сперма) – јер се на плану симбола, ради о систему спојених судова, који су међусобно хомеоморфни. У тим облицима, он је *знак* мушког космичког покретачког и оживотворујућег принципа, који се везује за ватру и космичку светлост (на првом месту Сунце, али и муњу). На ово је вероватно утицала изузетно рано, још у преисторијско доба уочена симпатетичка веза између соларних и биокосмичких циклуса с једне стране и годишње обнове рогова јелена с друге.

Ипак, човеков амбивалентан однос према ватри, као и свест о годишњем соларном циклусу, свакако су морали да наведу на семиотизацију смене годишњих доба и с њом повезаних фаза јачања и слабљења Сунца – што је анализирана грађа и потврдила. Циклус умирања и рађања Сунца, тј. његовог наизменичног боравка у свету људи и у свету мртвих, наметао је рађање цикличне представе о времену, али и о животу. Свакако најкомплекснија митска фигура на коју смо наишли током анализе је она која обједињује читаву ту космичку и биокосмичку драму и управља њоме: митолошки лик хитропреље/везиље. Он је, као што смо видели вишеслојан и, у складу са различитим функцијама, вишестепено дуплиран у складу са појединачним улогама: господарице судбине, водича на двосмерној релацији *живот : смрт* (а с тим је повезана и улога исцелитељке), Мајке Земље, мајке, жене, невесте. Ако бисмо покушали да уклопимо

поменуте функције у Димезилов (Georges Dumézil) трипартитни модел, то би лако било могуће: 1) првој функцији би одговарала улога исцелитељке 2) другој би одговарале „магијске ратнице“, виле-посестрима или виле-непријатељице које јунацима помажу или их ослепљују, убијају и сл.; 3) коначно, трећој функцији би одговарале све манифестације које се тичу плодности (аграрна земља, мајка, жена, невеста). Као што смо видели, онда када није везана за плодност, ова митска фигура могла би бити повезана је са митолошким ликом (могућег старобалканског порекла), чији је зооморфни облик златорога кошута – као таква она се експлицитно не помиње у српској народној поезији нити у предањима (јавља се искључиво као јелен), али установили смо да је сећање на њу готово извесно сачувано (паралеле на релацији *девојка/невеста : јелен/рогата кошута*) и да условно можемо да кажемо да типолошки спада у сасвим архаичне слојеве божанстава типа Артемиде. Онда када се функционално ослања на култ плодности у виду улоге мајке, јавља се и као „росна кошутица“ или кошута-дојиља.

Ипак, мотив виле која јаше на јелену, којег зауздава једном змијом, опасује другом, а шиба трећом, представља сасвим конкретан семиотички склоп какав не налазимо нигде код Артемидиних златорогих кошута. Зато га је могуће тумачити и другачије: не као зооморфни облик саме виле, већ као сложену слику космичке драме кроз коју пролази Сунце (али, индиректно, и соларни епски и митски јунаци). Наиме, у бестијаријима се говори о амбивалентном односу између јелена и змије: они су непријатељи, али јелену је змија потребна да би периодично продужавао свој живот (када осети да му се ближи крај, он мора да прогута змију, а онда да се напије изворске воде; ако не нађе на време воду, утине; ако је нађе, живот му се продужи још педесет година). Ако имамо у виду ово веровање – које је у античко време вероватно постојало на Балкану (на шта би указивали антички бестијаријуми) – онда би слика јелена као соларне животиње коју вила контролише змијама (потенцијалном смрћу) могла да се односи на *подређеност* сунца

митској господарици судбине. Не заборавимо да се у једном од текстова које смо анализирали јелен обраћа вили тако што је назива *мајком* – у тој песми она на свом јелену прелази преко мора које *нико* не може прећи сем њих двоје (што директно кореспондира са сфером смрти). Дакле, поменути мотив би у себи могао да крије неку митску представу која је у вези са контролом над снагом Сунца (оно је неопходан предуслов за развој живота, али и потенцијална опасност уколико изазове превелику сушу); такође, он би могао да се односи на пролазак Сунца кроз различите сфере (свет живих и свет мртвих). Не заборавимо да је симболика змије присутна и на коледарској зооморфној маски *лејки*: за браду *лејке* (прављену од коњског репа) качене су јегуља или испуњена змијска кошуља. Порекло мотива виле која јаше на јелену и зауздава га и шиба змијама сматрам и даље отвореним. Иако остајем неодлучна по питању било каквог његовог једнозначног тумачења, садржаји који се везују за овај мотив конвергирају ка типолошки истој врсти женског божанства судбине, а различите зооморфне представе које се за њега потенцијално везују могле би указивати на различите улоге/функције.

Српске митско-религијске представе о јелену откривају да се иза њега налази зооморфни облик двојног космогонијског покретача: с једне стране, ковача универзума – који се функционално дуплира ка улогама родоначелника (деде), заштитника, оплодитеља; с друге стране, преље која преде нити трајања у времену – она се дуплира у правцима родоначелнице (бабе), господарице судбине, мајке, исцелитељке/уморитељке. Истовремено, као тотем, јелен је и чувар духа колектива, из кога се јединка рађа и у који се смрћу враћа.

Лотмановим језиком, симбол је „кондензатор“ свих принципа знаковности и „посредник између различитих сфера семиозиса“ (2000: 172) – ово је свакако опис који одговара улози коју јелен има у семиотичком систему митско-религијских представа уочених на основу обрађене српске грађе, јер се недвосмислено види изузетно висок степен разгранате

семиотизације јелена, који се налази унутар мотивске парадигме везане за представу о космичкој оси (космичкој планини/космичком дрвету/космичком вретену и сл.). Ако не бисмо имали кључ у виду поменутог кода, следећи стихови забележени на једној „светковини у Гају“:

Јелен се пење нуз дрво,
А рујно винце нуз грло!¹⁸⁶

деловали би посве бесмислено и бизарно, готово попут плода дадаистичког или надреалистичког ума. Али ако располажемо потребним оруђем за откључавање тих стихова, онда видимо да они у ствари прште од значења, која се протежу дуж осе спајања садржаја (и гостију) са различитих космичких нивоа, а који су окупљени на светковини заједно са присутнима.

Такође, семиотички модели које смо изложили говоре у прилог раније изнесеног мишљења Александра Ломе (2005) – формираног на основу увида из сфере компаративне лингвистике и упоредне историје религија – да је претхришћанска религија Словена била хенотеистичка и то најближа ведском моделу: у њој се бог остварује кроз мноштво божанских ликова, а у зависности од обредног контекста, неки од тих ликова се уздиже над осталима (Лома 2005: 24–25). Овај изворни праиндоевропски хенотеизам могао се развијати у различитим правцима: ка политеизму (као у старих Грка и Римљана) или ка монотеизму (стари Иранци), али у словенском случају, примећује Лома, изворни хенотеистички принцип се веома дуго задржао (Исто: 25). Анализирани српски обредни текстови дају потпуно за право овом мишљењу.

Конечно, примена Шмитове теорије таласа на анализирани материјал, намеће закључак о изузетној старости појединих централних мотива на које смо наишли у текстовима: добровољно жртвовање јелена (прасловенска старина), космогонијски ковач/златар чија радионица је на

¹⁸⁶ Запис непознатог сакупљача: Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 351, текст бр. xvi.

роговима космичког јелена (балтословенска старина). Исто важи и за космичку прељу (индоевропска старина), кошту са златним роговима (староблакански слој?). Ово говори у прилог томе да су током протеклих векова, у религијско-семиотичком систему српског живља, различити семиотички склопови у којима је јелен централни мотив имали *континуирану* улогу посредника између синхронијских планова комуникације и културног памћења заједнице.

IN THE ROUND DANCE OF THE DEER

THE MOTIF OF THE DEER IN TRADITIONAL SERBIAN RITUAL SONGS

SUMMARY

The present study deals with the motifs of the deer and hind in the traditional Serbian ritual poetry of winter solstice songs (*koledarske pesme*). The variants of these songs sung within other ritual contexts (*lazarice*, *kraljice*, weddings, *slava*, *dodole*) are also included in the analysis.

The analysis conducted in the study is developed on the bases of the theoretical and methodological framework of Yuri Lotman's theory of the semiosphere. Bearing in mind that the "starting facts" of the analysis are actually traditional ritual texts, both verbal (pronounced messages, songs, related traditional stories) and non-verbal (zoomorphic masks, ritual actions and objects), it is explained how certain key elements of Lotman's theory can be applied to the research of these kinds of folkloric texts, which, over the centuries, have played the role of "memory capacitors" for extremely archaic layers of culture. The elements of Lotman's theory marked as such are: 1) the properties of semiotic structures that typologically correspond to symbols (such as motifs in traditional ritual songs, or specific semiotic structures perceivable in ritual actions, ritual objects etc.); 2) the dynamics between the semiotic centre and periphery in the process of cultural self-description; 3) the inner dynamics within the semiotic boundaries between different semiotic systems; 4) the concept of semiotic homeomorphism in a system of ritual texts created within an oral culture based on a cyclical notion of time; 5) the bifurcation of one mythic character into two (or more) in the

process of transition from a cyclical to a lineal notion of time; 6) the relationship between the concept of a variant of an oral text and the Lotman's concept of *translation* as a means of extending the semiotic space of a text.

Since natural language is the basic and most perfect means of semiotic self-description, traditional ritual songs are marked as a primary source of information – this is especially underlined in the case of traditional poetry, because, due to its formulaic language (Perry and Lord), traditional ritual songs hold an extremely great ability for self-description within their role as “capacitors of cultural memory”.

The main previous approaches to the topic of deer symbolism in Serbian folklore, which were mainly focused on the relationship of the deer with the realm of death (perceived in tomb stones and funeral dances), are commented on in a review of the scholarly papers on this subject. Among them, special importance is given to the conclusions of Dragoslav Srejšović, based on archaeological data and Serbian folkloric material (in the Bibliography, Srejšović 1955), concerning the pre-Christian religious background of deer symbolism, which can be related to two Serbian customs that have been ethnographically described in detail: 1) the mask called *klocalica/jelen(a)*, with which a pre-Christmas ritual procession was made through villages; 2) the sacrifice of an ox or ram as a part of the celebrations of the saint-protector (St. Peter and St. Elias) in the south-eastern region of central Serbia, which were held, according to the explanation of the local people, in remembrance of how a deer would come willingly to the sacrificial stone at Petrova Gora mountain every year in order to receive the human gifts of the first fruits, and to be immolated afterwards for the benefit of the human community. According to the traditions recorded, the deer stopped coming when men failed to treat him properly, and subsequently the people started offering an ox or ram as a sacrifice. Srejšović was the first to perceive a clear link between this custom and the Athenian *buphonia*.

On the basis of considerable archaeological data from the

region, Srejšović noticed two different symbolic lines present in the Balkans: one, which might be related to a goddess of the archaic Artemis type (which embraced elements of a fertility cult) and the other, which could be linked to the Celtic god Cernunnos, although, according to Srejšović's data, elements of a similar cult can be traced in the Balkans significantly before the Celtic incursion into the region.

The results of the present semiotic analysis of verbal and non-verbal elements of the ethnographic descriptions of the *koledari* custom (based on the most extended local variant given by Dragutin Đorđević and the ideal types made by Slobodan Zečević and Svetlana Tornjaski Brašnjović) are compared to those reached by the analysis of the ritual *koledari* songs. In this way the existence of a system of homeomorphic semiotic codes is marked, in which the (golden antlered/winged) deer, the antlered hind (normal hinds do not have antlers) and the "dewed doe" appear in these songs. In this semiotic system of mythical-religious codes, the deer occupies a very important, if not a central, totemic position. The motif of the deer functions as a code for an entity which can appear in differently manifested forms: 1) of domestic animals isomorphic to the deer (ox, ram); 2) of the animal double of the deer, which is the chamois (*Rupicapra rupicapra*); 3) of the *zmaj*, a mythical fiery, flying creature; 4) in some of its cosmic forms (the Sun, lightning, thunder); 5) in some of its fertilising forms (seed, sperm). In all of these shapes, it is a sign of the male cosmic activator and masculine life-giving principle, which is related to fire and cosmic light (in the first place, the Sun, but also lightning). This was probably influenced by a very early (prehistoric) perception of the sympathetic relationship between the solar and the bio-cosmic cycles on the one hand, and the annual renewal of deer horns on the other.

Nevertheless, man's ambivalent attitude towards fire, as well as his awareness of the annual solar cycle, provoked the semiotization of the changing of the seasons and the annual phases of the Sun – which is confirmed by the analysed material. The cycle of Sun's "dying" and annual rebirth was semiotized as its alternating

visits to the world of people and to the world of their dead ancestors – this influenced the acceptance of a cyclical notion of life. Certainly the most complex mythical figure encountered during the analysis is that which controls this cosmic and bio-cosmic drama: the mythological figure of the “swift-spinner”/ “embroideress”. She is a complex, multi-layered mythological figure, who can appear, in accordance with her various functions and roles, in different forms: as the Lady of Destiny, as the guiding lady in the process of moving along the bidirectional line between life and death (her role as healer is related to this quality), the Mother Earth, mother, woman, bride. All three functions of Dumézil’s tripartite model could be assigned to her: 1) the first function would correspond to the role of the magical healer; 2) the second, to the role of “magical lady warrior” (*vila*), who helps or ruins the hero, no matter what his qualities; 3) the third function would correspond to all the manifestations of fertility (agrarian land, mother, woman, bride). When this mythical figure is not related to fertility, she can appear as an antlered hind (of possible old-Balkan origin related to Artemis). Although never explicitly mentioned as such in Serbian traditional ritual poetry (it appears exclusively as a deer), the analysis shows that the memory of antlered hinds is almost certainly preserved (for example, in the motif of a deer hunted because his antlers are stuck in bushes/branches, being hunted, which appears as a symbol of a future bride). However, this mythological figure can conditionally be linked to Artemis, because it could only belong to archaic forms of deities of the Artemis type, such as those closely related to fertility. When this figure leans towards functions from the fertility domain, she can appear in the role of the ancestral mother, “dewed hind”, “breastfeeding-doe”, “nursing-doe”.

The most intriguing motif in the analysed ritual songs is that of the *vila* (mythical female creature) riding a deer, whom she bridles with one snake, reins with other two and whips with a fourth. It represents a specific semiotic structure that can hardly have been related to the golden-antlered hinds of Artemis, which is why it can also be interpreted not only as a zoomorphic form of the *vila* herself,

but as a complex picture of the cosmic drama through which the Sun passes (and, indirectly, the epic and mythic solar heroes too). The bestiaries speak of the ambivalent relationship between the deer and the snake: they are enemies, but the deer needs a snake in order periodically to prolong his life (when he senses that his end is approaching, he must swallow a snake and then drink spring water; if he does not drink it in time, he dies, and, if he does, his life is prolonged for another fifty years. Bear in mind this information – which is based on beliefs that probably existed in the Balkans in ancient times, since some of the oldest known bestiaries were composed in ancient Greece – the picture of the deer as a solar animal controlled by the *vila* with snakes (potential death) might refer to the subordination of the Sun to the mythical Lady of Destiny. In one of the analysed songs, the deer addresses the *vila* as his “mother” – in that song they are swimming across the “dark sea” which no-one but them is able to wade (a motif directly related to the realm of death). Thus, the deer controlled by the *vila* with snakes might be linked to control over the power of the Sun, which is necessary – living nature needs the Sun in order to exist but, at the same time, its heat can be dangerous if it causes excessive drought. Interpreted in this way, the motif might also refer to the passage of the Sun through various spheres (the world of the living and the world of the dead). I still consider open the problem of the origin and meaning of the motif of a *vila* riding a deer and controlling it with snakes, although it seems related to the figure of the Lady of Destiny.

The mythological and religious ideas concerning the deer present in the traditional Serbian ritual songs of the winter solstice reveal belief in an entity identified with a golden-antlered cosmic deer, who bears on his antlers two cosmogonic protagonists: the cosmic goldsmith/blacksmith and the cosmic swift-spinning lady. The former gives shape to the material world (he can appear functionally doubled in the roles of the mythical male ancestor, grandfather, protector, fertiliser), the latter spins the thread of time and life (she can appear doubled as the mythical female ancestor, the Lady of Destiny, the Mother, the Healer or the Murderer). This

cosmic deer can also appear associated with the paradigm of ideas related to the cosmic axis (cosmic mountain/cosmic tree/cosmic spindle etc.).

The mentioned results point towards the central totemic position of the deer in the religious semiotic structure perceived in the analysed traditional Serbian ritual songs. This indicates that, at some point in time, the deer was an important element of the self-describing meta-text coming from a “central semiotic mechanism” (Lotman), in which the texts with a “classifying, stratifying and organising role” (Lotman 2000: 229) were created. This opinion is based on the fact that the deer is not found only in motifs based on the idea of fertility and death, but also in those from the domain of cultural heroes, linked to the economy of the community (cosmic ploughman, cosmic spinner, cosmic blacksmith, cosmic goldsmith), as well as those from the domain of social institutions (marriage, rites of passage). The deer also appears to be related to the idea of the self-sacrifice of a deity for the benefit of the human community – which is definitely a religious semiotic structure present in religious systems with a long history of religious thought, such as Christianity.

The deer is not just a relatively frequent motif in ritual poetry – it can be found in almost all the cycles of traditional Serbian ritual songs, such as those sung during the processions of *koledari*, *lazarice* and *kraljice*, then in the customs of *ranilo*, *dodole*, *slava*, and in wedding songs. This indicates that, at some point in time, it was probably a part of the religious meta-text from a semiotic level superior to those of any one of the particular ritual contexts mentioned. At the same time, the analysis shows that it appears within developed semiotic structures, which indicates a high degree of secondary semiotization, i.e. a *long history of the development* of ideas that preceded the formation of the structures we have encountered during the analysis of the ritual songs.

The semiotic models discussed here support the previously expressed opinion of Aleksandar Loma (2005) – formed on the basis of insights from the fields of comparative linguistics and the history of religion – that the pre-Christian religion of the Slavs

was henotheistic and very close to the Vedic model (Loma 2005: 24–25). The original pre-Indo-European henotheism would later be developed in different directions: towards polytheism (as in ancient Greeks and Romans) or monotheism (the ancient Iranians), but in the Slavic case – observes Loma – the original henotheistic principle was preserved for an extended period (Ibid: 25). The Serbian ritual texts analysed completely confirm Loma’s opinion.

Finally, by applying Schmidt’s theory of waves to the analysed material it is possible to draw conclusions about the ancient origins of some of the central motifs therein: the willingly accepted sacrifice of the deer (old Slav antiquity – the same motif is found in northern regions of Russia, in Bulgaria and Serbia) and the cosmogonic blacksmith/goldsmith (whose workshop is placed on the horns of a cosmic deer), which probably comes from Balto-Slavic antiquity, since the motif is found in both Lithuanian and Serbian *koledari* song cycles. The same applies to the cosmic spinner (Indo-European antiquity), and the hind with golden horns (the old Balkan layer?). This supports the centuries-long continuous presence of the central role of deer symbolism in the religious and mythological semiotic structures of the Serbian population. Within that system of religious thought, the symbol of the deer had the role of mediator between different synchronic levels of communication and the cultural memory of the community.

ИЗВОРИ И ГРАЂА

- Ангеловъ, Б. и Хр. Вакарелски. 1946. *Книга на народната лирика*.
София.
- Беговић, Никола. 1887. *Живот Срба граничара*. Загреб: Народне новине.
- Бован и Дебељковић = Владимир Бован (пр.). 1984. *Српске народне умотворине са Косова и Метохије из рукописа Дене Дебељковића*. Књига прва: лирске и епске народне песме. Приштина: Академија наука и уметности Косова. Посебна издања, књ.10. Одељење језичких и књижевних наука и уметности, књ. 6.
- Бован, Владимир. 2000. *Обредне народне песме : студентски записи српских народних умотворина на Косову и Метохији*. Пр. Владимир Бован. Приштина – Бања Лука –Исток: Институт за српску културу – Бесједа – Дом културе „Свети Сава“.
- _____. 2013. *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији. Лирске песме I*. Приштина: Панорама–Јединство.
- Богдановић, Недељко. 1995. „Свадбене песме сврљишког краја“. *Културна историја Сврљига*, књ. 3. Сврљиг: Етно-културолошка радионица.
- Богишић, Валтазар. 1878. *Народне пјесме из старих, највише приморских записа*. I. Гласник Српског ученог друштва 10.
- Божовић, Крсто. *Гусларске песме*. Рукопис. Архив САНУ. Етнографска збирка, 249, свеска 3.
- Братић, Тома А. и Ст. Делић. 1905. „Народне игре са сијела и збора у Горњој Херцеговини“. *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини* 17: 53–172.
- Бркић, Лазар. Српске народне јуначке песме. Архив САНУ. Етнографска збирка, 11/д.

- Васиљевић, Миодраг А. 1960. *Народне мелодије Лесковачког краја*. Београд: САН.
- Васић, Оливера. 1979. „Остаци игара везаних за обреде у околини Бујановца“. *Гласник Етнографског музеја* 43: 221–232.
- Виноградова, Людмила Николаевна. 1982. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян*, Москва: Издательство “Наука”.
- Врчевић, Вук. 1888. *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје*. Панчево: Штампарија Браће Јовановића.
- Вук 1818 = Караџић, Вук С. 1818. *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима*. Беч.
- _____. 1852. *Српски рјечник истумачен њемецкијем и латинскијем ријечима*. Београд: Штампарија Краљевине Србије.
- _____. 1853. *Српске народне приповјетке*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Беч.
- Вук I = Караџић С., Вук. 1953 [1841]. *Српске народне пјесме. Књига прва у којој су различне женске пјесме*. Београд: Просвета.
- Вук V = Караџић С., Вук. 1935 [1898]. *Народне пјесме. Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Београд: Државна штампарија.
- Вук VI = Караџић С., Вук. 1899. *Народне пјесме. Књига шеста у којој су пјесме јуначке најстарије и средњих времена*. Биоград: Штампарија Краљевине Србије.
- Гацовић, Славољуб. 2000. *Petrecătura. Песма за испраћај покојника у Влаха Унгурјана*. Зајечар: Библиотека „Светозар Марковић”.
- Геземан, Герхард. 1925. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских песама. Зборник за историју, језик и књижевност* 12. Сремски Карловци.
- Грбић, М. Саватије. 1909. „Српски народни обичаји из Среза Бољевачког“. *Српски етнографски зборник* 14. Обичаји народа српског, књ. 2: 1–382.

- Данојлић, Милутин Лујо (пр.). 1995. *Српске народне песме*.
Београд: Ружичасти змај.
- Дебељковић, Дена. 1907. „Обичаји народа српског на Косову Пољу“. *Српски етнографски зборник* 7. Обичаји народа српског, књ. 1: 171–332.
- Девић, Драгослав. 1992. „Народна музика“. *Културна историја Сврљига* 2. Ниш – Сврљиг: Просвета – Народни универзитет. 427–539.
- Димитријевић, Софија. 1958. „Обичаји о празницима преко године“ у: *Банатске Хере*. Ур. Миленко С. Филиповић. Нови Сад: Војвођански музеј. 296–313
- Думба, Лазар, Јован Јовановић, *Епске песме из Македоније*. Архив САНУ. Етнографска збирка, 225.
- Ђорђевић, Владимир Р. 1931. *Српске народне мелодије (предратна Србија)*. Београд: Српска краљевска академија.
- Ђорђевић, Драгутин М. 1958. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски етнографски зборник 70. Живот и обичаји народни, књ. 31.
- _____и Момчило Златановић. 1990. *Народне песме из лесковачке области*. Српски етнографски зборник 95. Српске народне умотворине, књ. 5. Београд: САНУ.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1953. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*. Београд: САНУ.
- _____. 1958. „Природа у веровању у предању нашег народа II“. *Српски етнографски зборник* 72. Живот и обичаји народни, књ. 33. Београд: САН.
- Живковић, Новица. 1998. *Гора бршљанова (народне песме из пиротског краја)*. Пирот: Музеј Понишавља Пирот.
- Зега, Никола. 1926. „Изобичајене младине капе у Србији“. *Гласник Етнографског музеја* 1: 68–75.
- Златановић, Момчило. 1994. *Народне песме и басме јужне Србије*. Београд: САНУ.

- Јела. 1899. Свадбене песме из Пирота. Братство VIII. Београд: Друштво Светога Саве. 249-264.
- Јоцић, Живота. 1979. *Ђул девојче: лирске народне песме из белопаланачког краја*, Ниш: Градина.
- Казимировић, Ник. Ст. 1925. „Народна пасхалија“. *Летопис Тимочке епархије*. Зајечар. 30–31.
- Кауфман, Николај. 1968. „Обредни сватбени песни“. *Zbornik XII kongresa saveza folklorista Jugoslavije*, Селје 1965. Ljubljana: Savez folklorista Jugoslavije.
- Кашиковић, Никола. *Српске народне јуначке пјесме из Босне и Херцеговине*. 1898. Архив САНУ. Етнографска збирка, 245.
- Кића I = *Кићине песме збирка српских народних песама*. I. Изд. уредништва *Киће*, Београд. 1924.
- Кића II = *Кићине песме збирка српских народних песама*. II. Изд. уредништва *Киће*, Београд. 1926.
- Костић, С. *Народне песме из Малеша*. Архив САНУ. Етнографска збирка, 41.
- Манојловић, Коста П. 1953. *Народне мелодије из источне Србије*. Посебна издања САН, књ. ССХII. Музиколошки институт, књ. 6. Београд: САН.
- Мачај, Стеван. 1892. *Црноречки округ*. У: *Гласник Српског ученог друштва* 73.
- Мијатовић, М. Станоје. 1907. „Обичаји народа српског у Левчу и Темнићу“. *Српски етнографски зборник* 7. Обичаји народа српског, књ. 1: 1–170.
- Миладиновић М. Ђ. *Народне песме из Маћедоније*. Архив САНУ. Етнографска збирка, 262 ½.
- Миладиновци, Димитрије и Константин. 1861. *Български народни пѣсни*. Загреб.
- Милићевић, Милан Ђ. 1876. *Кнежевина Србија I*. Београд.
 _____ 1884. *Краљевина Србија*. Београд: Државна штампарија.
 _____ 1894. *Живот Срба сељака, Српски етнографски зборник I*. Београд: Српска краљевска академија.

- Милутиновић, Владимир Ј. „Народне песме женске и јуначке из Пиротског округа“. Архив САНУ, Етнографска збирка, 18.
- Мићовић, Љубо. 1952. „Живот и обичаји Поповаца“. *Српски етнографски зборник* 65. Живот и обичаји народни, књ. 29: 187–195.
- Мишковић, Јован. 1872. *Опис Рудничког округа I*. У: *Гласник Српског ученог друштва* 34: 178–335.
- _____. 1875. *Опис Рудничког округа II*. У: *Гласник Српског ученог друштва* 41: 104–282.
- Недељковић, Миле. 1990. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.
- Николић, Владимир М. 1910. „Етнографска грађа и расправе из Лужнице и Нишаве“. *Српски етнографски зборник* 16. Живот и обичаји народни, књ. 9: 1–436.
- Николић, Илија 1966. *Горо ле, горо зелена – антологија народне лирике из источне Србије*. Зајечар: Развитак.
- Николић, Риста. Т. 1912. „Крајиште и Власина. Антропогеографска проучавања“. *Српски етнографски зборник* 8. Насеља српских земаља. Расправе и грађа, књ. 8: 1–380.
- Остојић, Тихомир. 1911. *Српске народне приповјетке*. Дубровник: Матица српска у Дубровнику.
- Павловић, Александар С. 2018. „Мавање кумбара – паљење покладних ватри у Сирињићкој жупи“. *Баштина* 45: 471–484.
- Пејић, Стеван. „Женске народне песме из Пирота“. Архив САНУ. Етнографска збирка, 56.
- Петрановић I = Петрановић, Богољуб. 1867. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине: лирске пјесме старијег времена*. Београд: Српско учено друштво.
- Петрановић II = Петрановић, Богољуб. 1867. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине: епске пјесме старијег времена*. Београд: Српско учено друштво.
- Петровић, Петар Ж. 1948. „Живот и обичаји народни у Грузи“. *Српски етнографски зборник* 58. Живот и обичаји, књ. 26.

- Раденковић, Љубинко. 1973. *Урок иде уз поље: народна бајања*.
Ниш: Градина.
- Радић, Ђорђе П. 1898. „Једна српска народна игра из Сријема“.
Босанска вила 13, св. 12: 189–190.
- Рајковић, Ђорђе. 1869. *Српске, народне песме (женске)*. Нови Сад:
Матица српска.
- Ристић, Коста. 1873. *Српске народне пјесме прикупљене у Босни*.
Београд: Српско учено друштво.
- Сикимић, Биљана. 2003. „Записи о вучарима на Косову“.
Братство VII: 97–100.
- Станојевић, Марко. „Народне песме из источних крајева
Србије“. Архив САНУ. Етнографска збирка, 27.
- Стоинь, Василь. 1928. *Народни пьсни отъ Тимокъ до Вита*. Софија:
Министарство на народното просвьшение.
- Тројановић С. 1911. *Главни српски жртвени обичаји, Српски
етнографски зборник* 17. Живот и обичаји народни, књ. 10.
_____. 1935. *Психофизичко изражавање српског народа поглавито
без речи*. Српски етнографски зборник 52. Живот и
обичаји народни, књ. 22.
- Туровић, Добросав. 1968. „Приношење жртве на Петровој гори у
Јабланици“. *Лесковачки зборник* 8: 121–126.
- Филипеску, Теодор. 1907. „Каравлашка насеља у Босни“. ГЗМ
18.1: 77–101.
- Филиповић, С. Миленко. 1939. „Обичаји и верованја у Скопској
котлини-грађа“. *Српски етнографски зборник* 54. Живот и
обичаји народни, књ. 24: 275–566.
_____. и Персида Томић. 1955. „Горња Пчиња“. *Српски
етнографски зборник* 68. Расправе и грађа, књ. 3.
- Чајкановић, Веселин. 1927. *Српске народне приповетке*. Српски
етнографски зборник 41. Српске народне умотворине, књ. 1.
- Шапкарев, Кузман А. 1976. *Изабрани дела*. Том III. Пр. Томе
Саздов. Скопје: Мисла.
- Шаренац, Јово. 1985. „Обичаји о рођењу и женидби у источној
Херцеговини“. *Гласник Етнографског музеја* 49: 131–162.

- Шаулић, Новица. 1929. *Српске народне пјесме*. Београд: Графички институт „Народна мисао“.
- Шкарић, Ђ. М. 1939. „Живот и обичаји ‘Планинаца’ под Фрушком Гором“, *Српски етнографски зборник* 54. Живот и обичаји народни, књ. 24: 1–274.

- Bell, Robert E. 1982. *Dictionary of Classical Mythology. Symbols, Attributes & Associations*. Santa Barbara-Oxford: ABC.
- Buzbek, Auger Gislen de. 2013 [1595]. *Pisma iz Turske*. Prev. Dejan Acović. Loznica: Karpos.
- Dopuđa, Jelena. 1953. “Narodne igre Kupreškog Polja”. *Bilten Instituta za proučavanje folklora* 2: 161–200.
- Grimal, Pierre. 1979 [1951]. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós.
- Istarske = *Istarske narodne pjesme*. 1924. Opatija: Istarska književna zadruga.
- Krauss, Friedrich Salomo. 1908. *Slavische Volkforschungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims
- Krstić, Branislav. 1984. *Motif Index for the Epic Poetry of the Balkan Slavs*. Beograd: SANU.
- Malaxecheverría, Ignacio. 1986. *Bestiario medieval*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Milčetić, Ivan. 1917. „Koleda u južnih Slavena. Na osnovu istoričkih vijesti, narodnih pjesama i običaja našega vremena“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 22: 1–124.
- Noël, J. F. M. 1987. *Diccionario de Mitología Universal*. 2 vols. Barcelona: Edicomunicación.
- Obradović, Milan. *Srpske narodne ženske lirske pjesme iz Slavonije*. Arhiv SANU. Etnografska zbirka, rukop. 25/2.
- Plinio el Viejo. 2003. *Historia Natural*. Libros VII–XI. Traducción y notas de E. del Barrio Sanz et. al. Madrid: Gredos.

- Prada, Juan Manuel de la. 1997. *Mitos y leyendas de Mesopotamia*. Barcelona: MRA.
- Renero, Víctor M. 1999. *Diccionario del mundo celta*. Madrid: Aldebarán.
- Skok, Petar. 1971. *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. 2 toma.
- Velin, Stjepan. 1976. „Običaj koleda u Dušnoku”, *Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj* 3. Budimpešta: Tankönyvkiadó. 73–125.

Извори с интернета:

- Чудо у Војводини: Срна с роговима. http://www.rtv.rs/sr_lat/zivot/magazin/cudo-u-vojvodini-srna-s-rogovima_58419.html [приступ: 14.02.2019.]

ЛИТЕРАТУРА

- Антонијевић, Драгослав. 1997. *Дромена*. Београд: Балканолошки институт САНУ, књ. 72.
- Аранђеловић-Лазић, Јелена. 1965. *Покривање и кићење главе у народним ношњама Србије*. Београд: Етнографски музеј.
- _____. 1971. „Женско оглавље у облику рога као одраз примитивне идеје о плодности”. *Гласник Етнографског музеја* 34: 37–74.
- Бандић, Душан. 1991. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.
- Бошковић, Ђурђе. 1965–1966. „О пореклу композиције са представом лова на јелене у Липцима”. *Старине Црне Горе* III–IV. Цетиње: Завод за заштиту споменика културе. 13–21.
- Васић, Оливера. 1986. „Прилог проучавању игара уз посмртни ритуал”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 50: 223–234.
- Виноградова, Людмила Николаевна. 1982. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных Славян. Генезис и типология колядования*. Москва: Издательство „Наука“.
- Делић, Лидија. 2013. „Зв’езда тјера мјесеца. Концептуализација и мере времена у усменој поезији“ у *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Ур. Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност. 421–457.
- Детелић, Мирјана. 2001. „Света Петка у сивој зони усмене књижевности”. *Лицеум 5: Култ светих на Балкану*. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу. 123–133.

- Зечевић, Слободан. 1961. „Преглед народних игара уживчког дела Санджака“. *Рад VIII Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Титовом Ужицу 1961. године*. Београд: Научно дело. 117–119.
- _____. 1981. *Митска бића српских предања*. Београд: „Вук Караџић“ – Етнографски музеј.
- Зотовић, Љубица. 1958. „Ритуално клање бика као остатак античког култа плодности“. *Старинар* 7–8 (1956–1957): 151–157.
- Зуковић, Љубомир. 1985. *Народни еп о Марку Краљевићу*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Иванова, Радост. 1992. *Епос, обред, мит*. Софија: Българска академия на науките.
- _____. 1997. „Повраћена вода (Одлике митолошког слоја епског циклуса о Марку Краљевићу)“. *Расковник* 87–90 (пролеће–зима): *Марко Краљевић: историја, мит и легенда*. 67–128.
- Ивановић Баришић, Милина, Мирјана Павловић, Младена Прелић. 2017. „Годишњи обичаји“ у *Мали лексикон српске културе: етнологија и антропологија – 70 изабраних појмова*. Београд: Службени гласник – Етнографски институт САНУ. 24–31.
- Илић, Мирјана. 1964. „Клоцалица, шербуљ или цурка“. *Рад војвођанских музеја* 12–13: 45–68.
- _____. 1964. „Колекција клоцалица-шербуља у Војвођанском музеју“. *Рад војвођанских музеја* 12–13: 235–238.
- Иванова, Радост. 1997. „Повраћена вода. Одлике митолошког слоја епског циклуса песама о Марку Краљевићу“. *Расковник* 87–90: 67–128.
- Јанковић, Ђ. Ненад. 1951. *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Српски етнографски зборник* 63. Живот и обичаји народни, књ. 28. Београд: Научна књига.
- Јацановић, Драган. 1995–1996. „Трагови анимализма у дубровачко-жутобрдској култури бронзаног доба српског Подунавља“. *Viminacium. Зборник радова Народног музеја* 10. Пожаревац: Народни музеј. 5–18.
- Јовановић, Бојан. 2000. *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.

- _____. 2001. *Магија српских обреда*. Ниш: Просвета.
- Карановић, Зоја. 2017. „Љубавне чини биљем у српској народној поезији, рефлекс магије“. *Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)*. Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“. 57–75.
- Ковач, Сенка. 2001. „Време и простор у празницима божићно-овогодишњег циклуса код Срба“. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Ур. Јасна Бјеладиновић-Јергић. Београд: Етнографски музеј. 421–443.
- Ковачевић, Иван. 1985. *Семиологија ритуала*. Београд: Просвета.
- Костић, Петар. 1986. „Пас полагажник“. *Гласник Етнографског музеја* 50: 187–200.
- Лауринкиене Н. (2000), „Символика деветиорог оленя в литовских календарных песнях, *Живая старина* 4: 39–41.
- Лома, Александар. 1985. „Из топонимије Србије [I Видан, II Дримоними на -ет у западној Србији, III Јелен-камен, IV Пилопаћ]“. *Ономатолошки прилози* 6: 105–118.
- _____. 1997. „Епски лик Марка Краљевића у светлу нове компаративне митологије“. *Расковник* 87–90 (пролеће–зима): *Марко Краљевић: историја, мит и легенда*. 163–204.
- _____. 2002. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ – Центар за научна истраживања САНУ – Универзитет у Крагујевцу.
- _____. 2005. „Стара словенска религија: један лични поглед из компаративног угла“. *Зборник матице српске за књижевност и језик* 53, св. 1–3. Нови Сад: Матица српска.
- _____. 2008. „Вулканологија и митологија“. *Ватра – Кодови словенских култура* 10. Београд: Слио: 262–299.
- _____. 2013. „Облаконосци и свети Сава“. *Зборник радова Византолошког института* 50: 1041–1079.
- Лотман, Юрий М. 1984. О семиосфере. *Труды по знаковым системам* 17: *Структура диалога как принцип работы семиотического механизма*. 5–23.
- Лотман, Јуриј М. 2004. *Семиосфера. У свету мишљења: човек – текст – семиосфера – историја*. Превод: Веселка Сантини, Богдан Терзић. Нови Сад: Светови.

- Љубинковић, Ненад. 1968. „Јелен у бугарштицама”. *Народно стваралаштво. Фолклор VII/ 26–27*: 173–177.
- _____. 1998а. „Аграрна година и народни календар (2)”. *Даница. Српски народни илустровани календар за годину 1998*. Год. 5. Београд: Вукова задужбина. 289–301.
- _____. 1998б. „Виле у веровању Срба”. *Даница. Српски народни илустровани календар за годину 1998*. Год. 5. Београд: Вукова задужбина. 308–317.
- _____. 2010. *Трагања и одговори: студије из народне књижевности и фолклора (1)*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Мадас, Димитрије. 1970. „Црквине „Петковица“ код Страгара – археолошка испитивања”. *Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе СР Србије* 9: 93–96.
- Марјановић, Весна. 1999. „Феномен маске у народној култури становништва Баната”. *Етнокултуролошки зборник* 5: 243–248.
- _____. 2007. *Маске, маскирање и ритуали у Србији*. Београд: Чигоја штампа – Етнографски музеј.
- Марковић, Александра. 2001/2002. „Мотив јелена у свадбеним песмама”. *Етно-културолошки зборник* 7. Сврљиг: Етно-културолошка радионица Сврљиг. 223–226.
- Матић, Светозар. 1958. „Трагови стиха на стећцима”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 4–5: 80–93.
- Николић, Видан, Јоана Рекас. 2010. Јелен (*capreolus*) и јеленак (*lucanus cervis*) као симболи у пољској и српској традицији. *Српски језик, књижевност, уметност. Књ. 1: Језички систем и употреба језика*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет – Скупштина града Крагујевца. 183–196.
- Павковић, Никола Ф. 2001. „Правни обичаји код Јужних Словена”, *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*: 351–358.
- _____. 2009. „Ка проблему секундарног архаизма у антрополошком проучавању Јужних Словена”, *Антрологија* 7: 9–16.
- Петровић, Петар. Ж. 1927. „Лила, олалија и други обичаји”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 2: 4–17.

- Поповић, Марко. 1981. „Археолошка ископавања у манастиру Павловцима“. *Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе СР Србије* 13: 115–125.
- Раденковић, Љубинко. 1996. *Симболика света у народној магији јужних Словена*. Ниш – Београд: Просвета – Балканолошки институт САНУ.
- _____. 1999. „Припеви ‘Ладо’ и ‘Љељо’ у народним песмама источне и јужне Србије“. *Етнокултуролошки зборник* 5: 127–132.
- _____. 2001. „Митолошки господари градоносних облака“. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Ур. Јасна Бјеладиновић-Јергић. Београд: Етнографски музеј. 445–453.
- Рыбаков Б. А. 1981. *Язычество древних Славян*. Москва: Академия наук СССР, Отделение истории, Институт археологии.
- Самарџија, Снежана. 2007. „Обредна стварност и метафора у једној песми из *Ерлангенског рукописа*“. *Зборник реферата и саопштења са Међународног научног састанка слависта у Вукове дане*, 36/2. Београд: Међународни славистички центар. 141–152.
- Сикимић, Биљана. 2001. „Бели Русман“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. LXV–LXVI/1–4: 145–154.
- СМЕР = *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Редак. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Book World, 2001.
- СМР = *Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998 [1970].
- Срејовић, Драгослав. 1955. „Јелен у нашим народним обичајима“. *Гласник Етнографског музеја* 18: 231–237.
- _____. 1969. *Лепенски Вир*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Стевановић, Лада. 2008. „Вук – називи и основне улоге у култу традиције Индоевропљана“. *Гласник Одјељења умјетности ЦАНУ* 2: 73–84.
- _____. 2018. „Антропологија и антика: епистемолошка разилажења и сусрети“. *Гласник Етнографског института* 66/2: 287–302.

- Сувајдић, Бошко. 1997. „Митска и функционална смрт Марка Краљевића“. *Расковник* 87–90 (пролеће–зима): *Марко Краљевић: историја, мит и легенда*. 205–228.
- _____. 2005. *Јунаци и маске: тумачење српске усмене епике*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- _____. 2013. „Формула и мит. Формуле времена у бугарштицама и Косовском боју“ у *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Ур. Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност. 331–355.
- Тодоровић, Ивица. 2000. „Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира“. *Гласник Етнографског института САНУ* 49: 119–125.
- _____. 2005. *Ритуал ума. Значење и структура литијског опхода*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- _____. 2017. „Обичај“, „Обредне поворке“, у *Мали лексикон српске културе: етнологија и антропологија – 70 изабраних појмова*. Београд: Службени гласник – Етнографски институт САНУ. 259–265; 274–280.
- Торњански Брашњовић, Светлана. 2015 [одбрана докторске дисертације]. *Коледарске и божићне песме у контексту зимских календарских обреда*. Докторска дисертација под руководством проф. др Зоје Карановић. Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду.
- Требјешанин, Радош. 1968. „Суђенице као литерарни мотив у приповеткама јужноморавског фолклорног подручја“. *Реферати XIII Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Дорјану 1966. године*. Скопје: Здружение на фолклористите на СР Македонија. 345–351.
- Трубарац (Матић), Ђорђина. 2003. „Борба за живот сина првенца у романсеру и балканској народној поезији“. *Народне баладе и предања у Шпанији и Југославији*. Ур. Јасмина Николић et all. Београд: Учионица Сервантес Београд. 272–291.

- _____. 2010. „Мотив јунака који ослобађа јелена из чељусту аждаје у српској народној поезији-тумачење мотива у контексту њему сличних митологема“. *Језик, књижевност, промене. Књижевна истраживања*. Ур. Весна Лопичић, Биљана Мишић Илић. Ниш: Филозофски факултет. 353–366.
- _____. 2011. „Мотив јелена златокрилица и његове митолошко-религијске конотације у српској традицији“. *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Посебна издања САНУ: Балканолошки институт – књ. 115. Ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ и Филолошки факултет Универзитета у Београду. 639–650.
- _____. 2012. „Гутачи“. *Гује и јакрепи. Књижевност, култура*. Посебна издања САНУ: Балканолошки институт – књ. 120. Ур. Мирјана Детелић, Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ. 111-123.
- _____. 2014. „За њим и у гору и у воду: семантичко-прагматичка анализа формуле у контексту добровољне брачне отмице“. *Гласник Етнографског института САНУ* 62 (2): 215–232.
- _____. 2015. Јелен који рогом мути воду у галисијско-Рортугалској и у српској лирици – паралеле, могућа објашњења и импликације. *Савремена српска фолклористика II*. Ур. Смиљана Ђорђевић Белић и др. Београд: Институт за књижевност и уметност – Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“. 237–253.
- _____. 2017. „Функционално сагледавање обредног окретања на витлу у Срба“. *Гласник Етнографског института* 65/2: 421–436.
- _____. 2018. „Елементи култа предака у славским обичајима Срба из клисурских села румунског Баната (Белобрешка, Дивич, Стара Молдава)“. *Исходишта. Originations* 4 (2018): 373–383.

- Трубачев, Олег Николаевич. 1959. *История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя*. Москва: АН СССР.
- Ђупурдија, Бранко. 1982. *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Сабрана дела из српске религије и митологије*. Томови I–V. Београд: Српска књижевна задруга-БИГЗ-Просвета-Партедон.
- Чанак-Медић, Милка. 1982а. *Свети Ахилије у Ариљу*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.
- _____. 1982б. „Из историје Ариља“. *Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе СР Србије* 14: 25–50.
- Живковић, Гордана. 1999. „Зооморфни орнаменти на преслицама општине Зајечар, *Етнокултуролошки зборник* 5: 227–230.

- Alonso del Real, Carlos. 1974. “El sentido de las pinturas rupestres en las cuevas de la región cantábrica”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 171/1 (enero–abril): 7–77.
- Bandić, Dušan. 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*. Београд: XX век.
- Benavente Barreda, Mariano. 1982. „El motivo de la cierva astada en la literatura griega“. *Revista de bachillerato* 23: 19–22.
- Bihalji-Merin, Oto. 1971. *Maske sveta*. Београд: Vuk Karadžić.
- Cawte, Edwin Christopher. 1978. *Ritual Animal Disguise: a Historical and Geographical Study of Animal Disguise in the British Isles*. Cambridge – Totowa: D. S. Brewer for the Folklore Society – Rowman and Littlefield.
- Detelić, Mirjana. 2010. “St Paraskeve in the Balkan Context”. *Folklore* 121 (April): 94–105.
- Dumézil, Georges. 1970 [1952]. *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral, S. A.

- Eliade, Mircea. 1985 [1970]. *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*. Madrid: Cristianidad.
- Elijade, Mirča. 1985 [1968]. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Prev. Zoran Stojanović. Novi Sad: Matica srpska.
- _____. 2011 [1949]. *Rasprava o istoriji religije*. Prev. Dušan Janić. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Ferreiro Alemparte, Jaime. 1990. "Los 'cervos' como trasfondo del cancionero de amor, de Pero Meogo, en contraposición a los 'zevrões' del cancionero de escarnio, de D. Lopo Lias". *El Museo de Pontevedra* 44: 499–513.
- Green, Miranda. 1991. *The Sun-Gods of Ancient Europe*. London: B. T. Batsford Ltd.
- _____. 1992. *Animals in Celtic Life and Myth*. London – New York: Routledge.
- Grig, Lucy. "Interpreting the Kalends of January: A Case Study for Late Antique Popular Culture?". *Popular Culture in the Ancient World*. Ed. Lucy Grig. Cambridge: Cambridge University Press. 237–256.
- Gušiš, Marijana. 1975. "Neki primjeri ženskog oglavlja u hrvatskoj narodnoj nošnji". *ZNŽO* 46: 389–426.
- Hatt J. J. 1976 [1970]. *Los celtas y los galo-romanos*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Kovač, Senka. 1996. *Maska kao znak: tajni jezik zapadnoafričke maske*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Krauss, S. Friedrich. *Slavische Volkforschungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims, 1908.
- Kulišić, Špiro. 1973. „Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije“. *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja* 10/8: 189–212.
- _____. 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine – Centar za balkanološka ispitivanja.
- Lič, Edmund. 1983 [1976]. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- MacCulloch, John Arnott. 1973[1948]. *The Celtic and Scandinavian Religions*. Westport – Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Martínez-Pinna, Jorge. 1999. "Grecia". *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Eds. José María Blázquez et al. Madrid: Cátedra. 213–391.
- Miles, Clement A. 1912. *Christmas in Ritual and Tradition: Christian and Pagan*. London – Leipsic: Adelphi Terrace.
- Morales Blouin, Eglá. 1981. *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Moszyński, Kazimierz. 1968. *Kultura ludowa Słowian*. Tom II: Kultura duchowa. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pavlović, Miodrag. 1986. *Obredno i govorno delo: ogledi sa srpskim predanjem*. Beograd – Priština: Prosveta – Jedinstvo.
- Rendić-Miočević, Duje. 1955. „Ilirske predstave Silvana na kulturnim slikama s područja Dalmata“. *Glasnik Zemaljskog muzeja* (Nova serija. Arheologija) 10: 5–41.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary Rites*. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Trojanović, Sima. 1924. „Maske u našeg naroda“. *Bulićev zbornik: naučni prilozi Franu Buliću prigodom LXXV. godišnjice njegova života od učenika i prijatelja*. Ur. M Abramić i V. Hoffiller. Zagreb – Split: Zaklada tiskare „Narodnih novina“. 695–699.
- Trubarac (Matić), Djordjina. 2010. „La novena cantiga de Pero Meogo y los textos europeos con el motivo de la falsa excusa del agua enturbiada por un animal: análisis comparado“, *Analecta Malacitana Electrónica* 28: 3–57.
- _____. 2011. *La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelos ibéricos y balcánicos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/12893/1/T31572.pdf> (Пристап: 15.09.2011.)

- 2012. „La alborada ibérica y la serbia: apertura hacia nuevas perspectivas“. *Estudios sobre el Cancionero general (Valencia 1511): poesía, manuscrito e imprenta*. Eds. Marta Haro Cortés, Rafael Beltrán, José Luis Canet, Héctor H. Gassó. València: Universitat de València. 725–739.
- 2014. “Meogo 9 Versus Texts with the Motif of a Transparent Excuse of Water Clouded by Stags or Horses: Outlining the Proto-Model”. *Articles 2*. Washington, DC: Virtual Center for the Study of Galician-Portuguese Lyric. 1–27. (Приступ: 15.12.2014)
- 2016. El origen de las cantigas de amigo galaico-Portuguesas y qué es lo que la tradición serbia puede aportar al respecto. *Estudios hispánicos en la cultura y ciencia serbia*. Eds. A. Pejović et al. Kragujevac: Facultad de Filología y Artes de la Universidad de Kragujevac. 73–85.
- 2018a. “¿Son las nueve cantigas de Meogo una secuencia o no? Una aportación comparatista al debate”. *Poesía, poéticas y cultura literaria*. Eds. Andrea Zinato e Paola Bellomi. Como – Pavia: Ibis. 561–573.
- 2018b. *Meogo 9 Versus Texts with the Motif of a Transparent Excuse of Water Clouded by Stags or Horses: Outlining the Proto-Model. Revised and Expanded*. *Articles 3*. Washington, DC: Virtual Center for the Study of Galician-Portuguese Lyric. <https://blogs.commons.georgetown.edu/cantigas/publications/articles/volume-3-2018-issn-2332-1377/> (Приступ: 10.09.2018.)
- Vázquez Varela, J. M. 1990. *Petroglifos de Galicia*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Wenzel, Marian. 1961. Some Reliefs outside the Vjetrenica cave at Zavalá. *Starinar* 12: 21–34.
- 1965. *Ukrasni motivi na stećcima – Ornamental Motifs on Tombstones from Medieval Bosnia and Surrounding Regions*. Sarajevo: Veselin Masleša.

- Zečević, Slobodan. 1964. „Ljeljenovo kolo“. Narodno stvaralaštvo. Folklor, 9–10 (jan.–apr.): 702–710.
- _____. 1973. *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*. Zenica: Muzej grada Zenice.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09-14:398

ТРУБАРАЦ Матић, Ђорђина, 1972-

У јеленовом колу : мотив јелена у српској обредној лирици / Ђорђина Трубарац Матић ; уредник Драгана Радојичић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2019 (Београд : Чигоја штампа). - 252 стр. ; 21 см. - (Посебна издања / Етнографски институт САНУ ; књ.92)

На спор. насл. стр.: In the Round Dance of the deer. - "Ова књига је настала као резултат рада на пројекту на коме сам ангажована од 2013. године у Етнографском институту САНУ - 'Интердисциплинарно истраживање културног језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног портала 'Појмовник српске културе' -->стр. 13. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Summary: In the Round Dance of the deer. - Библиографија: стр. 233-252.

ISBN 978-86-7587-096-8

1.Радојичић Драгана, 1957 - [уредник]
а) Српска народна поезија, лирска -- Мотиви -- Јелени

COBISS.SR-ID 276401932