

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

Посебна издања, књига 23

БРАНКО КУПУРДИЈА

АГРАРНА МАГИЈА  
У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ  
КУЛТУРИ СРБА

БЕОГРАД, 1982.

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

Посебна издања, књига 23

БРАНКО БУПУРДИЈА

АГРАРНА МАГИЈА  
У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ  
КУЛТУРИ СРБА

БЕОГРАД, 1982.

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

---

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

MONOGRAPHS  
VOLUME 23

BRANKO CUPURDIJA

THE AGRARIAN MAGIC IN  
THE SERBIAN TRADITIONAL  
CULTURE

Editor: Petar Vlahović, ph. d.  
University professor

Secretary: Miroslava Malešević

Accepted at the session of the Scientific Council of the Ethnographical  
Institute on December 14<sup>th</sup> 1981.

BEOGRAD, 1982.

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕНТОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
КЊИГА 23

БРАНКО КУПУРДИЈА

АГРАРНА МАГИЈА  
У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ  
КУЛТУРИ СРБА

Уредник: др Петар Влаховић,  
професор Универзитета

Секретар: Мирослава Малешевић

Примљено на седници Научног већа Етнографског института  
САНУ од 14. децембра 1981.

БЕОГРАД, 1982.

Издаје: ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

Лектор: МИРЈАНА ПРИБИЋЕВИЋ

ПРЕВОД ТЕКСТА НА ФРАНЦУСКИ ЈЕЗИК: АНДРИЈАНА ГОЈКОВИЋ

ТИРАЖ: 1000 примерака

Штампа: ГИРО „Прострета“ — Пожаревац  
Драже Марковића 25, тел. 21-955/012

Примљено на седници Научног већа и Збора радника  
ЕИ САНУ 14. децембра 1981. године

Штампано јуз учешће финансијских средстава Републичке  
заједнице науке Србије. Публикација ослобођена пореза на  
промет

## САДРЖАЈ

	Страна
<b>— ПРЕДГОВОР</b>	<b>7</b>
<b>— УВОД</b>	<b>9</b>
<b>A. — УВОДНА ОДРЕДБА ОСНОВНИХ ПОМОВА</b>	<b>9</b>
1. Магија	9
2. Агрокултура	10
<b>B. — О ОБРАБИВАЊУ ЗЕМЉЕ (И МАГИЈИ) КОД СТАРИХ СЛОВЕНА И СРБА</b>	<b>10</b>
<b>B.— ПРОБЛЕМ И ПРИСТУП</b>	<b>11</b>
<b>АНАЛИЗА И КЛАСИФИКАЦИЈА</b>	
<b>I. ПРИГОДНИ ОБИЧАЈИ</b>	<b>13</b>
<b>A.— ОБИЧАЈИ УЗ ПОСЛОВЕ</b>	<b>13</b>
1. Припрема за прво орање и сетву; сађење	13
а) Припрема семена	13
б) Избор времена за почетак радова	15
в) Припрема орача — сејача	16
г) Полазак на сетву	17
2. Прво орање и сетва; сађење	18
а) Радње пред почетак орања	18
б) Почетак сетве	19
в) Прва бразда	19
г) Свршетак сетве	21
д) Сађење воћа и поврћа	21
3. Обрада и заштита усева	21
а) Обрада	21
б) Заштита	22
4. Жетва, вршидба и бербба	23
а) Почетак жетве	23
б) Свршетак жетве	24
в) Бербба кукуруза	26
г) Вршидба	26
д) Бербба воћа	27
б) Бербба грожђа	27
е) Бербба конопље	28
5. Мешење првог брашна	28
<b>B.— ОБИЧАЈИ ВЕЗANI ЗА ОДРЕБЕНЕ ВРЕМЕНСКЕ ПРИЛИКЕ</b>	<b>29</b>
1. Изазивање кишне (спречавање сушне)	30
а) Обичаји у вези са водом	30
б) Обичаји са животињама	30
в) Обичаји у вези са предметима из култа мртвих	30
г) Обичаји у вези са лутком — Германом	31
д) Додоле (обичаји у вези са зеленилом, водом, песме)	31

б) Неки магијско-религијски, сложенији обичаји (са водом)	34
е) Спречавање суше (обичаји у вези с истеривањем эмаја)	34
2. Сузбијање киште — — — — —	35
а) Обичаји са животињама — — — — —	35
б) Обичаји са ватром — — — — —	35
в) Обичаји у вези с оштрем металним предметима — — — — —	35
3. Сузбијање града — — — — —	35
а) Обичаји у вези са првим зрењем — — — — —	35
б) Обичаји са ватром — — — — —	36
в) Обичаји у вези са предметима — — — — —	36
г) Обичаји у вези с изазивањем буке — — — — —	38
<b>II. СТАЛНИ ГОДИШЊИ ОБИЧАЈИ</b> — — — — —	<b>41</b>
<b>A.— ЦИКЛУС ЗИМСКИХ ОБИЧАЈА</b> — — — — —	<b>41</b>
1. Божићни обичаји — — — — —	41
а) Жито и вариво — — — — —	41
б) Зеленило — — — — —	42
в) Бадњак — — — — —	43
г) Слама — — — — —	46
д) Трпеза — — — — —	48
б) Хлебови — — — — —	50
е) Печеница и божићна кокотиња — — — — —	55
ж) Полаженик — — — — —	57
з) Коледари — — — — —	59
и) Симболично почињање и обављање тольских радова — — — — —	61
2. Покладни обичаји (са ватром) — — — — —	64
<b>B.— ЦИКЛУС ПРОЛЕЋНИХ ОБИЧАЈА</b> — — — — —	<b>66</b>
1. Ускрс (обичаји у вези са јајима) — — — — —	66
2. Бурђевдан — — — — —	67
а) Обичаји у вези са крстовима — — — — —	67
б) Обичаји у вези са зеленилом — — — — —	68
в) Обичаји у вези са ватром — — — — —	69
г) Обичаји у вези са водом — — — — —	69
д) Обилажење села — — — — —	69
б) Оборавање села — — — — —	71
е) Обирање њива — — — — —	71
ж) Јбуљање — — — — —	72
3. Духови (кралице) — — — — —	73
<b>B.— ЦИКЛУС ЛЕТЊИХ ОБИЧАЈА</b> — — — — —	<b>74</b>
1. Ивандан — — — — —	74
а) Обичаји у вези са ватром — — — — —	74
б) Обичаји у вези са зеленилом — — — — —	75
<b>G.— ПОРОДИЧНА СЛАВА И ЗАВЕТИНА</b> — — — — —	<b>76</b>
1. Породична слава (обичаји у вези са славским хлебом) — —	76
2. Заветине — — — — —	78
а) Обилажење атара — — — — —	79
б) Обичаји у вези са зеленилом — — — — —	79
в) Обичаји у вези са разним плодовима — — — — —	79
г) Обичаји у вези са водом — — — — —	80
д) Песме — — — — —	81
<b>ЗАВРШНО РАЗМАТРАЊЕ</b> — — — — —	<b>83</b>
<b>СКРАБЕНИЦЕ</b> — — — — —	<b>89</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА</b> — — — — —	<b>91</b>
<b>НАПОМЕНЕ</b> — — — — —	<b>101</b>

## Предговор

Магија натапа целокупну човекову религијску праксу у традиционалном српском друштву и култури. С обзиrom на то што је српска религија превасходно настала на земљорадничкој основи, лако се може претпоставити да је аграрна магија не само њен интегрални него и значајан конститутивни део. Стога се испитивање феномена аграрне магије намеће као императив. Овај рад управо представља напор у том правцу. Он је уједно послужио као основа неким другим радовима који у тематско-методолошком смислу продубљују појединачне проблеме који су у њему постављени. Читалац кога ова проблематика занима може да погледа радове (Б. Купурдија, *Аграрна магија као облик обредне праксе у Срба*, Етнолошке свеске, I, Београд, 1978, 66-76; исти, *Фолклор и фолклоризам дужијанце*, Зборник Матице српске за друштвене науке, бр. 70, Нови Сад, 1981, 127-140) у којима даље настојимо да разрадимо приступ који је коришћен у овом раду. Исто тако, читалац кога више занима примена функционалног приступа у проучавању српске религије, јер је првенствено о њему реч, може да консултује низ других радова (И. Ковачевић, *Додоле — интегративни приступ проучавању обичаја*, Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXV, Београд, 1976, 79-87; исти, *Здухаш — функционална анализа религијске заштите од града*, Симпозијум „Сеоски дани С. Вукосављевића“, књ. VI, Пријепоље, 1978, 171-182; Д. Бандић, *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник, књ. 2, Нови Пазар, 1978, 111-119; исти, *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*, Етнолошке свеске, I, 12-15; исти, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1980. исти, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, „Култура“ бр. 50, Београд, 1980, 93-99; Н. Павковић, *Село као обредно-религијска заједница*, Етнолошке свеске, I, 58-60).

Овом приликом се захвальјујем свима који су на било који начин помогли да овај текст угледа светлост дана. Истовремено скрећем пажњу да су напомене и литература из техничких разлога штампане ћириличним слогом, изузев у случајевима где транскрипција то не дозвољава.

Београд, јуни, 1982.

Б. Б.



## У В О Д

### А. —Уводна одредба основних појмова

Пре него што пређемо на анализу и класификацију обреда, намеће се потреба да дамо, макар и минималну, уводну одредбу основних појмова (магије и априкултуре) којом ћемо се служити у раду.

#### 1) *Магија*

О магији постоји бројна литература. Готово ниједан, како примењује В. Павићевић, од истакнутих етнолога, антрополога и социолога XIX и XX века није пропустио да о њој изнесе своје мишљење<sup>1)</sup>. Стога о магији постоје разна мишљења, не толико о принципима на којима магија почива и врстама магије, где се аутори мање-више слажу, колико о односу магије према анимизму и јошште религији.

Совјетски истраживач, С. А. Токарев<sup>2)</sup>, чије се поимање магије, како он то и сам истиче, у суштини не разлиази са Фрезеровим<sup>3)</sup>, под магијским обредима (магијом) подразумева оне обреде чији је циљ непосредно и сврсисходно дејство човека на материјални објект и који при том нису повезани с анимистичким представама<sup>4)</sup>. На супрот магијским, Токарев издваја анимистичке обреде, у оквиру којих егзорцизам (дејство човека присилним методама на божове и духове) и пропицијацију, односно култ (молитве и умилостивљавање виших сила)<sup>5)</sup>.

Према Ц. Ц. Фрезеру, магија је заснована на двама основним принципима: „први, да слично производи слично, или да последица личи на свој узрок; и други, да ствари које су једанпут биле једна с другом у додиру продолжују да делују једна на другу и на раздаљини, после престанка физичког додира”. Врачбине засноване на закону сличности назива-хомеопатичном или имитативном магијом, а врачбине засноване на закону додира-преносном магијом<sup>6)</sup>. С. А. Токарев уноси више светlostи у класификацију магијских обреда. Он издваја неколико основних принципа, односно типова на којима почивају магијски обреди, а којима, с друге стране, одговарају одређени магијски видови односно врсте магије. Према томе сваки вид магије може бити заснован на неколико магијских типова. Токарев издваја шест основних магијских типова: контактни, иницијални, парцијални (контагинозни), имитативни (хомеопатични), апотропејски и катарктични. Прва четри типа заједничким именом назива-потрептички; у њима се магијска сила преноси директно на објект (прва два) или на замену објекта (друга два). Остале два типа

назива заједничким именом — профилактички; они имају одбрамбени или заштитничи карактер<sup>9</sup>). Магијским типовима одговарају разни видови магије: црна, ратна, љубавна, здравствена, привредна, метеоролошка и остали, другостепени видови магије<sup>10</sup>). Према В. Павићевићу, магијски обреди могу се класификовати према различитим критеријумима: према карактеру сврхе која се њима жели постићи (бела, црна магија), према врсти људске активности у којој је магија примењена (медицинска, економска, ловачка, земљорадничка и сл., ратна, љубавна итд.), потом према средствима (предмети, разне формуле) и методама којима се изводи, и према, моделу мишљења“ који стоји у основи магије (имитативна, преносна и сл.).<sup>11</sup>)

## 2) Агрисултура

Под пољопривредом, као једним од примарних облика привредне делатности, уопште подразумева се производња хране за прехрану људи и стоке, и производња сировина за индустријску прераду. Фундаменталне гране пољопривреде су: производња пољопривредног биља (ратарство), повртарство, воћарство и виноградарство и гајење домаћих животиња (сточарство)<sup>12</sup>). У овом раду испитиваћемо гајење биљних, апаратних, земљорадничких култура и на тај начин сузити поменуту одредбу утолико што ћемо сточарство оставити изван оквира наших испитивања<sup>13</sup>).

Ратарство је најважнија грана биљне производње. Главне ратарске културе су: житарице (пшеница<sup>14</sup>), кукуруз, јечам, зоб рижа раж, просо); махунасте биљке (пасуљ, прашак, соја, грахорица, лупина, боб); индустријско биље за производњу текстила (памук, конопља, лан, јута), уља (сунцокрет, уљана репница, орашац, мак, сезам, горушица, рицинус), шећера, скроба, алкохола (шећерна репа, кромпир, батате топинамбур), лекова и зачина (метвица, коморач, коријандер, шафран, хмель, дуван); крмно биље (детелина, луцерка, трава, сточна репа). Воћарство и виноградарство су такође гране пољопривреде. Оне се баве гајењем вишегодишњих насада ради производње различитих врста воћа и грожђа, док се повртарство бави гајењем и производњом разних врста поврћа<sup>15</sup>).

### Б. — *О обраћивању земље (и магији) код Старих Словена и Срба*

Према неким мишљењима, обраћивање земље је било најглавнија привредна грана код старих Словена<sup>16</sup>). Тако су главну храну Словенима давале биљке, у првом реду разне врсте жита: просо, пшеница, пиро, раж, јечам, овас<sup>17</sup>) и сочиво за лан и конопљу<sup>18</sup>). Од поврћа и варива познавали су: боб, грах, чешњак, сочиво, тикву, дину, бршт (првену репу) и репу а вероватно су употребљавали за храну и друге биљке као што су лук, мрква, ротква, огур (краставац) и мак.

Словени су од воћа познавали: јабуку, крушку, шљиву, трешњу, вишњу, јагоду малину и лешник. Културу винове лозе нису познавали. С обзиром на то што је језгровесловенски израз „вино“ италиског порекла, највероватније су се Словени упознали с вином из предела средњег Дунава и Рајне, преко Германа, убрзо после почетка нове ере, а сразмерно рано су им га почели прибављати и грчки трговци преко јужне Русије и доњег Дунава<sup>19</sup>).

Познато је да су Словени орали ралом<sup>18)</sup> и плугом. Л. Нидерле сматра да су Словени примили плуг пред крај многобожачког доба, преко суседних Немаца, из области римске културе. Од другог оруђа Словени су употребљавали срп и косу. Жито су млатили цепом, на гумну, а врли помоћу стоке<sup>19)</sup>.

Изузев што су познавали обрађивање земље, стари Словени су вршили и неке аграрно-магијске обреде, нпр. по прибирању ћусева, затим коледа, летњи кресови и сл. (видећемо током рада да неки обреди имају општесловенски карактер, на основу чега се може предпоставити да су некад били познати стајним Словенима). Чак је постојао нарочити ред људи (посебно жена) који су се бавили врачањем и прорицањем, па су тако врачали и против неродице<sup>20)</sup>.

Доласком на Балканско полуострво јужнословенска племена се сусрећу са земљорадничком традицијом аутохтоног становништва<sup>21)</sup>. У средњем веку земљорадња је била основна привредна грана код балканских становника<sup>22)</sup>. Тако је било и у средњовековној Србији, где она представља „најважнију привредну грану“<sup>23)</sup>. У средњовековној Србији гајиле су се следеће врсте житарица: пшеница, јечам, раж, овас (зоб), просо, спелта (пир, крупник) и сирац; од мајунастих биљака: сочиво (лећа), боб, сланутак (грашак), пасуљ; потом тзв. индустријске биљке: хмель, лан и конопља<sup>24)</sup>; затим винова лоза<sup>25)</sup> и друго воће: крушка, трешња, јабука, оскоруша, шљива, дуња, кајсија, орах, лешник, док се у приморским крајевима гајио бадем и друго јужно воће<sup>26)</sup>; од бостана: дине и лубенице, а од поврћа: купус, лук, ротква, нека врста тикве, а вероватно и паприка<sup>27)</sup>. Није потребно посебно наглашавати да је обрађивање земље и данас једна од основних привредних грана у Србији. Поменимо само да је по неким подацима око 50% њеног становништва било запослено у пољопривреди<sup>28)</sup>.

Видимо, dakле, да су стари Словени обрађивали земљу, и у вези са тим вршили неке магијске радње. Исто тако, видели смо да су се Срби бавили и баве обрађивањем земље; а видећемо да у вези са тим врше бројне магијске обреде. По неким мишљењима, стара српска религија „је у својој основи примарно религија земљорадника“<sup>29)</sup>.

## B. — Проблем и приступ

У нас, у етнолошкој литератури, нема радова који у целини сагледавају и обрађују проблем аграрне магије. Захваћени су и обрађени само поједини, већи комплекси овог проблема, нарочито новогодиšњи (божићни) циклус обреда. Тим пре намеће се потреба да се испитају и остали обредни комплекси који улазе у састав аграрне магије, и на тај начин заокружи проблем у мање — више једну одређену целину. То значи да ћемо у овом раду обухватити све оне обредне комплексе који су на било који начин у вези с аграрном магијом; а то су, од пригодних, обичаји који се обављају уз послове и одређене временене прилике; а од сталних годишњих обреда — зимски, пролећни, летњи циклус обреда, као и породична слава и заветина.

Према овако концептираној шеми, прикупљемо грађу, анализирамо, класификовати и на крају, компарирајући поједине елементе и проблеме које смо пратили током анализе по разним обредним комплексима.

сима, изложити у завршном разматрању. Али пре него што кажемо који су то проблеми и елементи које смо пратили током анализе, рећи ћемо неколико речи о самој грађи коју смо прикупили, и зашто смо анализу вршили баш на тој грађи.

У нашој етнолошкој литератури (и уопште у етнологији, историји религији и антропологији) мање-више је прихваћен став да су народна веровања и обичаји основни извор за проучавање старе српске религије<sup>30</sup>). Зато смо анализу вршили на обичајима. Ту анализу смо само унеколико допуњавали анализом народних песама, с обзиром на то што оне имају ограничenu вредност као извор за познавање народног живота и религије<sup>31</sup>).

Грађа на којој смо вршили анализу веома је обимна и неуједначена. Она је неуједначена како у временско-просторном тако и у тематско-квантитативно-квалитативном смислу<sup>32)</sup>. Тако је сразмерно најбројнија грађа сакупљена о божићним обичајима и породичној слави, о којима уједно постоје и најбројније студије. Међутим, с друге стране, сами подаци се често употребљавају и ако при том имамо у виду да су обичаји, и уопште духовна култура, постојанији и да се спорије мењају у односу на материјалну културу<sup>33)</sup>, онда, чини се, оправданост извођења анализе на обредима не би требало да долази у питање.

Како смо малопре споменули, током анализе пратићемо неколико основних проблема, а то су: 1) који је привидни циљ магијских обреда, самим тим и који су типови, видови односно врсте магије заступљени у обредима, 2) на који начин се магијски обреди везују са религијом, с друге стране, покушаћемо да одредимо, 3) друштвену и привредну основу на којој су обреди настали и коју одражавају; у вези с тим пратићемо и 4) стварну, друштвену улогу тих обреда.

## АНАЛИЗА И КЛАСИФИКАЦИЈА

Анализу и класификацију магијских обреда извршићемо на два основна плана: на плану пригодних и сталних годишњих обичаја.

### I. ПРИГОДНИ ОБИЧАЈИ

У оквиру пригодних обичаја анализираћемо оне који су везани за послове и за одређене временске прилике.

#### A. — ОБИЧАЈИ УЗ ПОСЛОВЕ

Анализу обичаја уз послове изложићемо хронолошким редом, од припреме за прво орање и сетву, односно сађење.

##### 1) *Припрема за прво орање и сетву; сађење*

Припрема за прво орање и сетву почиње знатно пре него што наступи време за почетак радова. Зато не зачуђује што се више магијских елемената групише око припреме за сетву него око самог чина сетве. У овом припремном периоду највише елемената везује се за припрему семена.

а) Пшенично семе се често одабира за сетву још за време жетве. Магијска снага старог жита се контактном магијом преноси на ново жито на тај начин што се зрње из „божје браде”, у којој се налази дух жита што има оплодну моћ<sup>1)</sup>, помеша са семеном за сетву. Тако је у многим крајевима у којима живе Срби<sup>2)</sup>. А негде се, као на Фрушкој гори, венац од прошлогодишњег жита само стави у торбу или чаршав из кога се сеје<sup>3)</sup>. У неким селима Алексиначког Поморавља се „божја брада“ прва посеје<sup>4)</sup>, док Срби у околини Будимпеште жетвени венац закопају у бразду приликом сетве<sup>5)</sup>.

Сличан поступак, где се семе из жетелачког венца прво посеје, познат је и у другим нашим крајевима<sup>6)</sup>.

С обзиром на то што се жито из жетелачког венца меша са сетвеним семеном код Польака и зрње из првог и последњег снопа минуле жетве са сетвеним семеном код Руся<sup>7)</sup>, то бисмо могли претпоставити да је обичај општесловенског карактера.

И кукурузно семе се, такође, одабира још за време бербе<sup>8)</sup>, негде од првих<sup>9)</sup>, а негде од последњих убраних клипова који се пребирају на Бадње вече<sup>10)</sup>.

Следећи значајан елеменат у припреми је прскање семена крвљу закланог петла или кокошке како би се снага крви, која се сматра извором плодности<sup>11</sup>), посредством контактне магије пренела и на усеве.

Обред се обично изводи после вршидбе или пред сетву<sup>12</sup>). Тако у околини Ниша, кад овршу последње жито, закољу петла уз стожер на гумну. При том дигну сламу тако да сва крв исцупи на пшеницу. То жито помешају са оним што ће додатине сејати<sup>13</sup>). У Лужници и Нишави обред се врши уочи сетве или на дан сетве. Из хамбара се узме жито, окади се тамјаном, па закланог петла или његову главу наднесу над жито да крв исцупи. То зрневље помешају с оним што ће га сејати<sup>14</sup>). И у неким селима лесковачке Мораве обред се врши на дан сетве<sup>15</sup>). На Косову жена тог дана колу петла на стожеру о гумна<sup>16</sup>).

Ш. Кулишић сматра да клање петла над житом представља остатке веровања у житног демона<sup>17</sup>). Иначе се житни демон, за кога се обично верује да се налази у последњем, неовршеном спону или руковети, у многих народа Европе замиља у облику разних животиња, па и у облику петла<sup>18</sup>). У нашем народу се клање петла над житом врши најчешће на Божић<sup>19</sup>) и Св. Илију<sup>20</sup>). С обзиром на то што Св. Илија пада у време жетве, то Ш. Кулишић сматра да петао који се тада коле првобитно стоји у вези са жетвеним петлом<sup>21</sup>).

С. Тројановић сматра да је клање петла на дан Св. Илије и натање жита његовом крвљу било жртва том свецу<sup>22</sup>).

Д. Бандић сматра да наведена мишљења нису у супротности, него да се односе на различите стадијуме у развитку наше религије, напомињући при том да се у развоју религије често појаве са никаких развојних ступњева задржавају у вишем, с очуваним формом али изменењим значењем. „Сасвим је вероватно да се старо анимистичко веровање аграрног карактера у житног демона временом трансформисало у представу о животињи посвећеној најпре једном политеистичком божанству (Перуну), а затим и једном хришћанском светцу (Св. Илији), док се аграрно-малијска пракса оплођавања жита петловом крвљу постепено претворила у крвну жртву, која, у крајњој линији, има исти циљ”<sup>23</sup>).

Слични магијски обреди у којима се животна снага крви преноси на усеве да би се обезбедила добра летина познати су и другим словенским народима, напр. Чесима<sup>24</sup>) и Русима<sup>25</sup>), на основу чега се може претпоставити да су општесловенског карактера.

Осим тога што се на семе преноси плодносна и животна снага старог жита и крви заклане животиње, на њега се преко контактно-имитативне и магије речи преносе особине предмета који се стављају у њега, или се, мањим делом, преко профилактичких особина тих предмета семе заштићује од злих утицаја.

На Косову у врећу са пшеничним семеном стављају чешаљ и сребрн прстен<sup>26</sup>). У Сретењској жупи још ставе бео, крупан грозд, а семе замотају у белу крпу<sup>27</sup>). У лесковачкој Морави белу пару, четку и јаје<sup>28</sup>), а у Печењевцу још и сребрн Ђердан<sup>29</sup>). У врњачком Поморављу цвеће<sup>30</sup>), а у Алексиначком Поморављу бели лук и бели пешкир<sup>31</sup>). У Лужници и Нишави цвеће, четку и чисту кошуљу мушког детета, а негде ћ, пред сетву петловом крвљу посуро семе, стављају сребрн прстен, женску гривну или пафте<sup>32</sup>). У неким Ђерданским селима у жито ставе парче гвожђа или крупулицу соли<sup>33</sup>), у Больевцу чист пешкир<sup>34</sup>), на Ибру парче олова<sup>35</sup>),

у Левчу и Темнићу божићну свећу, парче олова<sup>36)</sup> и црвену свилу, односно конац са девојачке или старосватовске погачице, која се за ту прилику чува<sup>37)</sup>, у Гружи се кроз семенско жито провуче златан новац<sup>38)</sup>, у Јасенову (Банат) домаћица у торбу са семеном стави „цео, нерасечен хлеб“<sup>39)</sup>, у Тоболићу<sup>40</sup> остружу наниос са свих кућних прагова и ставе у семе заједно са лутом који је узет са четири рогља око огњишта<sup>41)</sup>. У Имљанима у семенско жито стављају жито у коме су стајале божићне свеће<sup>42)</sup>, а Срби у околини Будимпеште новац из чеснице<sup>43)</sup>. На Гласинцу стављају погачу „масланицу“ и промешају чешљом и сребром<sup>44)</sup>. У Зети су стављали шипак<sup>45)</sup>, а у Скопској котлини парче белог платна, сребрн прстен, босильак, јабуку, чешаљ и јаје<sup>46)</sup>.

У конопљино семе се, такође, стављају неки предмети, најчешће кокошија јаја, с обзиром на то што се јаје у нашем народу сматра изворм, симболом живота, а и као апотропејско средство<sup>47)</sup>. У Бољевцу стављају ускршње јаје<sup>48)</sup>, у неким селима лесковачке Мораве јаје и чешаљ<sup>49)</sup>; јаје затим стављају у Ибрау<sup>50)</sup>, околини Т. Ужица, Лици и Крбави<sup>51)</sup>.

Понекде се предмети стављају и у кукурузно семе. Тако у неким Ђерданским селима<sup>52)</sup> стављају траву „спориш“ да се кукуруз споро и добро једе“. Поред тога стављају јаје или босильак<sup>53)</sup>.

У семе пасуља и тикве стављају у Левчу и Темнићу конопац којим је божићна печеница била привезана за ражањ, да би и усеви „добро завезивали“.<sup>54)</sup>

Слични одбреди, у којима се магијским путем настоје особине предмета пренети на семе и усеве, познати су и другим словенским народима, напр. Бугарима<sup>55)</sup>, Чесима и Русима<sup>56)</sup>.

Код припреме семена за сетву, осим наведених, изводе се и неки други обреди, углавном профилактично-магијског карактера.

Тако у Нишави<sup>57)</sup> жито над којим је заклан петао унесу у кућу и ставе на земљу. Поред тога запале свећу, затим ставе жар на раоник и окаде њиме то жито<sup>58)</sup>. У бившем нишком срезу<sup>59)</sup>, после вршидбе, кад закољу петла и пошкропе крвљу жито, сејач узме мало пшенице и сипа је најпре кроз пробущену сланину а потом кроз сребрн прстен и пробушен сунчоглед<sup>60)</sup>. У Гружи семе, када га понесу на њиву, промешају угљеном, па град, како верују, неће тући усеве<sup>61)</sup>. Срби у Тоболићу<sup>62)</sup> прометну све семе кроз „лометне лаче“ и пошкропе светом водом<sup>63)</sup>. У Јасенову (Банат) домаћица, пред полазак на сетву, попрска семе богојављенском водицом и окади га<sup>64)</sup>, а у Малешеву<sup>65)</sup> семе изменшају са житом што је на Св. Симеуна (14. IX) освећено у цркви<sup>66)</sup>.

б) Осим што се семе припрема за сетву, да би се прешло на сам чин орања односно на сетве, потребно је одабрати време за почетак радова, припремити орача односно сејача, као и извршити припреме у кући пред сам полазак на рад.

Избор времена за почетак радова донекле почива на магијским основама. Тако се прво орање и сетва обављају за пуна Месецца или док Месец расте у Гружи<sup>67)</sup>, Левчу и Темнићу<sup>68)</sup>, неким Ђерданским селима<sup>69)</sup> и алексиначком Поморављу<sup>70)</sup>. У Бољевцу се воће сади само онда кад Месец расте<sup>71)</sup>.

У наведеним примерима комбинују се магијски елементи са предсказивањем<sup>72)</sup> и веровањем да млади Месец благотворно делује на све

што се налази на земљи, особито на биље, што је познато и другим словенским народима<sup>73)</sup>.

На истом принципу се одабирају и дани за почетак радова. У Ђољевцу се сваки нови посао почиње у понедељак или четвртак, јер се верује да су то добри дани<sup>74)</sup>. У алексиначком Поморављу прво орање и сетву почињу понедељком или четвртком<sup>75)</sup>. У Буџаку и бившој ријечкој нахији послови почињу понедељком<sup>76)</sup> а у Самобору се верује да је добро сејати на женске дане — среду и суботу, јер „тада боље роди, јер су женске родне“, а ако се започета сетва не може завршити, треба да се настави на неки мушки дан<sup>77)</sup>.

На исти начин одабирају се и делови дана за почетак радова. Тако у Самобору: „Сјеме којему род расте изнад земље, нека се сије прије подне, а које му расте под земљом, нека се сије или сади послије подне. На пр. пасуљ треба садити ујутру, а корун послије подне; боље ће родити.“<sup>78)</sup>

Често се време извођења радова одабира на имитативном принципу магије речи (на принципу имитативне магије речи) у комбинацији са предсказивањем<sup>79)</sup>. Тако у Ђољевцу девојке сеју лан на Цвети, а бели лук, бар једну леју, саде на Белу недељу<sup>80)</sup>. У лесковачкој Морави се поврће расађује на Благовести<sup>81)</sup>, а Срби граничари саде кромпир за време Велике недеље<sup>82)</sup>, док у Дероњама<sup>83)</sup> (Бачка) бундеве сеју за време Водене недеље „да буду добре, водене и сочне.“<sup>84)</sup>

в) Орач односно сејач се на посебан начин припрема за рад.

У врањском Поморављу он се уочи сетве купа и облачи чисто рубље, да би такво било и жито<sup>85)</sup>. Орач ове поступке изводи и у другим нашим крајевима<sup>86)</sup>, а вероватно исти смисао има и обичај да орач у Љужници и Нишави пре сетве иде на воду, „да ће жито бити чисто“<sup>87)</sup>. Осим тога што се купа и облачи чисто рубље, у алексиначком Поморављу он испод језика ставља сребрни новчић „да би пшеница била на доброј цени“<sup>88)</sup>, а у Тамнави пред сетву лана, конопље и пшенице облачи чисту кошуљу, а и брачна постельја треба да буде чиста<sup>89)</sup>.

Орач, као и већина радника у пољу, везује око руке или прста, најчешће домалог, црвен вунен конак<sup>90)</sup> у више наших крајева<sup>91)</sup>.

У Скопској котлини сејач на руку ставља прстен<sup>92)</sup>, у неким велешким селима женски прстен<sup>93)</sup>.

И у других словенских народа се преко чистоће сејача и његовог рубља настоји магијским путем утицати на семе и усеве. Тако је у Руси и Пользака<sup>94)</sup>.

Из наведених примера видели смо да се орач магијским путем настоји заштитити од злих утицаја, с једне, пренети своје добре особине на семе, с друге стране, као и то да се те особине преносе на усеве једне породице. Али у неким нашим крајевима сетва поприма јавни карактер на тај начин што сејач своје или љубитељске особине свога жита магијским путем преноси на читаво село или на групу села. Реч је о уставнови тежакбаше, за коју М. Филиповић сматра да је била најразвијенија у средњој Босни и у једном делу источне Херцеговине. Тежакбаша је обично представник најугледније куће која се истиче не толико својим имањем колико добрым обрађивањем земље<sup>95)</sup>. Аутор даље сматра да се та установа развила на подлоги старих аграрних обичаја и верских представа с једне и утицаја градских еснафа с друге стране.

Развој те установе датира у XVIII век, а њен пуни процват у прву половину XIX века<sup>98</sup>).

У Рами нико није почињао послове док тежакбаша не почне радити. Ако због неких разлога не може орати, своје њиве, он заоре бар две-три бразде, да остали могу почети да ору. Кад би он почињао сетву, људи би долазили и хватали семе које је бацао, а потом га мешали са својим семеном<sup>97</sup>). Ова установа, само без икаквог имена, позната је и у Крајини (бивши петровачки котар)<sup>98</sup>), Жепи<sup>99</sup>) и Гацку. У Гацку први са орањем почне најимућнији човек у селу. Том приликом, кад заоре прву бразду, полове покрива зеленом чохом, ако је муслиманске вере, а ако је православне, стави воловима јабуке на рогове<sup>100</sup>).

У Русији је познат исти обичај. Тамо „цијело село“ изабире једног човјека „лагане“ руке, чија је жетва била најбоља...“ Он први почиње орати и сејати<sup>101</sup>).

г) С обзиром на то што су семе и сејач припремљени, и што је одабрано време за сетву, до самог чина сетве преостаје да се изврше још неке магијске радње пред сам полазак на њиву.

Суштина и циљ тих поступака је да се профилактичко-илустративним путем заштити и очисти орач, ораћа стока и раоник, или да се преко принципа контактино-имитативне магије утиче на род ћусева.

У Лужници и Нишави пре него орач крене са семеном на орање, ставе жар на раоник, а затим преводе волове преко њега, или так узму раоник и онда њиме мало проџарају ватру<sup>102</sup>). У неким селима лесковачке Мораве воловске рогове оките цвећем и црвеним вуненим концем; белим брашном посипају плуг, раоник и волове дуж целе кичме. У неким местима сипају млеко, на раоник а негде на њега стављају жар или преводе волове било преко пепела, просуте воде или белог платна. Понегде пред упрегнуте волове посеју мало пшенице, или семе за сетву ставе тако да му волови приђу и подуше га. Затим разбију јаје о чело волу дешњаку или на раоник<sup>103</sup>). У неким врањским селима волове са ралом, плугом и колима, прогоне преко беле мараме<sup>104</sup>). У Сретечкој жупи преко волова сипају воду<sup>105</sup>). У Хомољу жене јаром украсе кокошијим перјем и босиљком. Потом босиљком сквашеним у води прскају волове, плуг, орача и укућане. Кад запрега крене, посипају за њом воду и семе<sup>106</sup>). У Гружи<sup>107</sup>) „кале“ раоник воловском мокраћом јер верују да онда неће ницати трава<sup>108</sup>). На Фрушкој гори заките коње или волове босиљком и свежу им звона<sup>109</sup>). У височкој нахији волу дешњаку вежу црвено плетиво око рогова и разбијају о чело кокошије јаје којим је претходно промешано семе<sup>110</sup>). У Лукама (бивши крајински срез) преко прага простиру убељено платно и са семеном прелазе преко њега. Преко плуга пребаце нову, убељену кошуљу, торбу са семеном, затим јело, јаје и цвеће. Босиљак и кадифицу умачу у воду и прскају волове и плуг<sup>111</sup>).

Слични магијски поступци познати су и у другим нашим крајевима. Тако у селу Градцу, код Славонске Пожеге запрегу са колима преводе преко запаљене сламе од жетелачког венца<sup>112</sup>). Муслимани у Жепи волу око десног рога намотају црвени памук и дају му жита да једе<sup>113</sup>), а у Жупчи плуг и кола поливају водом, јер верују да ће тада бити доволно кишне, и десном волу око рога везују црвену прећу, а о чело разбију јаје<sup>114</sup>). У многим крајевима Словеније орач пред стоком,

на земљи, направи криж од лесковог дрвета које је убрано на Цветну недељу и шкропе волове благословљеном водом. На Долењском орач тај криж запали<sup>115)</sup>.

Ови магијски елементи имају општесловенски карактер, с обзиром на то што су познати и Бугарима<sup>116)</sup>, Русима, Польцима и Чесима<sup>117)</sup>, а вероватно су били познати и Старим Словенима.

Изузев наведених, пред полазак на сетву обављају се још неки магијски поступци преко којих се контактном или имитативном магијом жели утицати на орача и усеве, као и заштити усеве.

Тако се плодоносна снага на Средопосну недељу преbroјаних јаја преноси, на Тимоку<sup>118)</sup> и у лесковачкој Морави<sup>119)</sup>, на орача и усеве на тај начин што их он пред полазак на орање дотакне основом. У Больевцу, кад домаћин први пут иде сејати жито, домаћица устаје рано, очисти кућу и даје домаћину да обуче чисту одећу верујући да ће и њива бити тако чиста<sup>120)</sup>. У Тоболићу домаћин, да би заштитио будуће усеве од штеточина, завирује у пећ и каже: „Кад тица преbroјила у мојој пећни петњаке, онда и на мој усјев дошла“<sup>121)</sup>. После тога прелази праг жмурећи<sup>122)</sup>.

Са овим смо испрели већину магијских поступака који се обављају у припремном, предсетењом периоду.

## 2) *Прво орање и сетва; саћење*

а) Пре него што заоре прву бразду и почне сејати, орач изводи неке магијске поступке. Ти поступци су логичан наставак оних што се изводе код куће, пред полазак на сетву (види напред), само што се они, као у следећим примерима, негде изводе на њиви.

Тако у Сретечкој жупи, кад иде на прво орање, орач успут узме мало земље са раскрснице и пребаци преко волова, говорећи: „Земљи нек је тешко, вама лако!“<sup>123)</sup>. У Црној Гори орач испод ногу волова узме земље и пребаци три пута преко њих, или простире на њиви појас да волови пређу преко њега<sup>124)</sup>. У Крајини (бивши петровачки котар) волу дешњаку разбију јаје о чело и вежу свилу око рога<sup>125)</sup>. Тако је и у Рељеву у Босни<sup>126)</sup>, и код православаца на Гласинцу, док Муслимани само вежу плетиво волу на рог<sup>127)</sup>. У Чајничу, такође, разбијају јаје дешњаку о чело<sup>128)</sup>.

Непосредно пред сетву или за време сетве настоји се усевима (кукурузу) магијским путем обезбедити повољни климатски услови и поспособити раст.

У Хомољу, пред сетву, шашу од прошлогодишњег кукурузног венца бацају у реку, „да кукуруз потече ( побуја) из земље као вода низ реку“<sup>129)</sup>. И у неким селима лесковачке Мораве бацају шашу у воду, а у Турековцу узму шест окруњених клипова, од којих три баце у реку, а три поквасе и донесу кући, где их након три дана изгоре. То раде када у пролеће има довољно киш<sup>130)</sup>. У врањском Поморављу се клипови, од којих је семе посејано у прву бразду, бацају у реку да би и кукуруз био влажан<sup>131)</sup>, а у Сретечкој жупи при сетви кукуруза бацају у реку оне шишарке што припадају првим убраним клиповима, које су чували за семе<sup>132)</sup>, што С. Тројановић сматра жртвом води<sup>133)</sup>. У Малешеву се пред сејање кукуруза један корен баца у реку<sup>134)</sup>.

б) На почетку сетве сејач предузима неке магијске поступке који треба да обезбеде добар раст, висину усева, као и заштиту од штеточина.

Тако у неким Ђерданским селима сејач прву шаку жита баца увис да би жито тако високо нарасло, или је баци ван њиве, намењујући је птицама. Када почиње јовај посао, сејач обавезно мора да ћути<sup>135)</sup>. Сејач у Г. Синкову, у лесковачкој Морави, прву прегршт жита баца у њиву преко себе<sup>136)</sup>. Сејач у Качеру<sup>137)</sup>, пошто се прекрсти, баци мало жита увис или на страну, говорећи: „Ово, али и врани!”, па захвати пуну шаку и баци у орање, говорећи: „А ово мени!”<sup>138)</sup>. У Црној Гори<sup>139)</sup> кад човек сеје жито, треба да изговори: „Од око сто ока!”<sup>140)</sup>. У Карапу (околина Т. Ужица), кад почињу сејати конопљу или лан, прво протуре шаку семена између ногу, и то отпозди напред, „због птица и због зачућења”<sup>141)</sup>. У Самобору се сејач прекрсти и две шаке жита баца унатраг, намењујући их разним штеточинама, а трећу баца напред, намењујући је усевима<sup>142)</sup>.

в) Кад заоре прву бразду и почне сејати, сејач, како смо то напред поменули (види „припрему семена”), најпре као у Алексиначком Поморављу<sup>143)</sup>, засеје жито из жетвеног венца, или цео венац закопа у бразду, као Срби у околини Будимпеште<sup>144)</sup>. На тај начин се оплодна моћ духа жита који се налази у прошлогодишњем, од последњих руковети жита оплетеном венцу, директно преноси на нове усеве<sup>145)</sup>.

У њиву се, најчешће у прву бразду, заоравају разни други предмети преко чијих се својства магијским путем настоји утицати на род усева, или се преко апотропејских својстава тих предмета усеви настоје заштитити. Најчешће је то погача,<sup>146)</sup> која се спрема за ту прилику, јаје, нарочито кад је у питању сетва конопље, и други предмети.

У Атеници, код Чачка, дечак донесе орачу колач од кукурузна брашина. Орач половину заоре, а са другом половином три пута маше према облаку, говорећи: „Сту” или „награг!”. Ова половина се чува до следећег првог орања, када се даје стоци или баца<sup>147)</sup>. У Имљанима, кад орач пође на прво пролећно орање, понесе погачу „подбраздионицу” и један комад стави под бразду, верујући при том да ће онда жито боље родити<sup>148)</sup>. Исти смисао има и стављање цицваре, која се чува од божића под прву бразду у Плашком<sup>149)</sup>. И у Бугарској орач парче хлеба утискује у земљу и полева је вином, што П. Булат<sup>150)</sup>, и С. Тројановић<sup>151)</sup> сматрају жртвом земљи.

Та погача се спрема за сетву и у многим другим крајевима. У Сретечкој жупи православни месе три погаче, две поједу на њиви, једну врате кући. Муслимани месе „колпиту”<sup>152)</sup>. У Алексиначком Поморављу се та погача завија у бели пешкир<sup>153)</sup>. У Шумадији се тај орачки колач назива „браздионица”<sup>154)</sup>. На Фрушкој гори<sup>155)</sup> и у Срему<sup>156)</sup> орач на прву сетву носи погачу, печеног петла и вино. У височкој нахији дижу на њиви на плуту разломљене комаде „убраздионице” увис, да жито толико нарасте<sup>157)</sup>. За прво орање „подораница” се спрема у Чајничу<sup>158)</sup>, „бразданица” у Медни, „подбраздионица” у Рељефу, где од ње дају воловима и сваком чељадету из куће<sup>159)</sup>, како би се њена плодносна снага пренела на укућане и стоку. У Попову оног дана кад се заоре прва бразда, свако може свратити у кућу орача да се наједе „бразданице” а православци у Перушићу носе орачу на њиву „бразданицу” ракију и бољу ужину<sup>160)</sup>.

Код православних на Гласинцу масланица се стави у жито, а сејач је на њиви извади изломи и поједе с првим пролазником. За то време се код куће баца кокошкама „на све стране“ да би жито дало што бољи род. Код Муслимана у селу Коштуци орач даје парче погаче сваком пролазнику<sup>161</sup>). Муслимани у Жепи носе на њиву погачу и тамо је поједу<sup>162</sup>) а она се у Муслимана Жупче зове „масленица“<sup>163</sup>). У Малешеву се месе три, у виду Ђеврека пробушене погачице, од којих се две стављају воловима на рогове. По изоравању прве бразде, скидају погачице и дају их воловима да једу, док трећу поједе орач<sup>164</sup>). У неким велешким селима се јачу се умеси „зеленик“ који он поједе на њиви<sup>165</sup>).

Јаје се, као симбол живота и плодности, али и као апотропејско средство<sup>166</sup>), често закопава у њиву приликом првог орања и сетве.

У Ресави (Медвеђа) при сетви лана и конопље у земљу закопавају три јаја. Након три дана их изваде и на исто место забоду три прута од беле врбе завезана првеним свиленим концем. Јаја поједу, а љуске оставе на њиви<sup>167</sup>). У Больевцу се јаје закопа у земљу кад се конопља посеје<sup>168</sup>). У лесковачкој Морави (Ладовица, Добротин) при сетви конопље бацају јаје и чешаљ,<sup>169</sup> а у неким селима врањског Поморавља јаје, чешаљ и сребрну пару<sup>170</sup>). На Ибру у прву бразду засејану конопљом заору кокошије јаје<sup>171</sup>), а у Лукама (бивши крајински срез) то ураде после треће изоране бразде<sup>172</sup>).

Јаје се под прву бразду ставља у више босанских крајева, нпр. у Рельеву<sup>173</sup>) и Крајини (бивши петровачки котар)<sup>174</sup>). У Јмљанима са семеном конопље посеју 5-6 куваних јаја. Кад заврше сетву, изваде и поједу јаја остављајући љуске,<sup>175</sup> које такође служе као апотропејско средство<sup>176</sup>). Муслимани у Жепи при првом орању и сетви жита и конопље закопавају јаја<sup>177</sup>), као и Муслимани на Гласинцу, док православни под прву бразду стављају восак од крсне свеће<sup>178</sup>).

Католици у Лици закопавају у њиву љупине од јаја и со која је на Ускрс благословљена у цркви<sup>179</sup>). У неким нашим крајевима се јаја приликом сетве износе на њиву, а не закопавају, него, обично, служе за јело. На основу наведених података могли бисмо претпоставити да су се она и тамо закопавала у земљи. Тако је Качеру при сетви конопље<sup>180</sup>, у Чаяничу при сетви лана<sup>181</sup>), у околини Т. Ужица при сетви лана и конопље<sup>182</sup>).

С. Тројановић<sup>183</sup>) и Т. Борђевић<sup>184</sup>) сматрају да закопавање јаја у земљу приликом сетве представља жртву.

Осим наведених, у њиву се при првом орању и сетви стављају и други предмети. Најчешће су то неки предмети који се чувају још од Божића, или остаци петла који се, у српским обичајима, као представник житног демона, обично јавља при жетви и вршидби или сетви<sup>185</sup>).

Православно становништво у Сретечкој жупи у бразду закопава кости петла што се коле за почетак сетве<sup>186</sup>). У Нишави<sup>187</sup>) закопавају у прву бразду главу од тог петла<sup>188</sup>). У банатских Хера се у разор, осим главице лука, сипа вино<sup>189</sup>), као и у Бугара<sup>190</sup>). На Фрушкој гори<sup>191</sup> и у Срему<sup>192</sup>), изузев погаче и петла, носи се на њиву и вино. На основу наведених података, с обзиром на то што вино у веровању нашег народа представља замену за крв, а крв често замену жртвоване животиње<sup>193</sup>), могло би се претпоставити да се првобитно на њиви клала нека животиња. Како из наведених примера видимо, на њиву се износе и закопавају

приликом сетве глава и кости петла, што би се могло претпоставити да се тај петао првобитно клао на њиви.

Како смо напред поменули, неки предмети се чувају још од Божића, да би се закопали у прву бразду. У Больевцу су то преостале мрвице са бадњевечерње трпезе, које се закопавају у први оцак са кукурузом „да тице не би вадиле жито из орања“<sup>194</sup>). У околини Славонске Пожеге (Плетерница) при сетви кукуруза у прву бразду ударају колац на коме се пекла божићна печеница „да у кукуруз не долази јазавац“<sup>195</sup>). У Осјечанима, у Босни, под прву бразду заору крпу „кањавац“ о коју су на Божић брисали руке<sup>196</sup>.

У неким деловима Словеније под прву бразду стављају шибље што је благословљено у цркви на Цветну недељу<sup>197</sup>.

Код Руза се закопавају јаја, погача и слама од жетелачког венца<sup>198</sup>.

На основу наведених података може се закључити да се у Срба, при првом орању и сетви, најчешће у земљу закопавају они предмети у којима се, по народном веровању, налази дух жита, или предмети који су на неки начин били са њима у вези.

г) По свршетку сетве предузимају се неки магијски поступци како би се урод осигурао и заштитио.

Тако се у Лици и Крбави сејач, кад засеје конопљу, враћа кући и пиче јаја која је са семеном носио на њиву. Разбијајући јаја једно о друго, говори: „Цврк, цврк, цвркућу, не зобљу“<sup>199</sup>). У Далмацији на крају сетве забоду нож или секиру у земљу<sup>200</sup>). У височкој нахији, пошто засеје прву њиву, човек штап којим је терао волове забоде у земљу и пребије при врху, да толико жито нарасте<sup>201</sup>).

д) Нешто магијских поступака групише се око сађења воћа и поврћа.

У Левчу и Темнићу, кад се воћка стави у рупу, треба је држати обема рукама да би сваке године рађала. Ако се придржава једном руком, верује се да ће једне године рађати а друге неће. При том се једна жилица у корену завезује, да би воћка редовно „завезивала“ род<sup>202</sup>). У Дероњама, у Бачкој<sup>203</sup>, кад саде бундеве, треба да се једе шећер, да и оне буду слатке, а при сађењу лубеница треба сести на сваку кућицу, па ће лубенице бити велике<sup>204</sup>). У Црној Гори<sup>205</sup>, кад саде лук треба дланове отри у зелену траву, како би лук био мек као трава<sup>206</sup>). У Самобору, док се сади грашак, уста треба држати стиснута, како би тако и птицама била уста затворена<sup>207</sup>).

### 3) Обрада и заштита усева

а) Највише магијских елемената при обради усева групише се око окопавања и загртања кукуруза.

У Больевцу, кад се њива окопа, један од копача на неколико пера од кукуруза направи онолико завезака колико жели да му та њива рођи кукуруза. Неки по свршетку копања оките један оцак цвећем. Тад оцак зову „дарем од њиве“<sup>208</sup>). У Алексиначком Поморављу обичај изводе на свршетку загртања, а зове се „леро“. Последњи струк кукурузног стабла радници загрну земљом и оките га цвећем, а листове завежу онолико пута колико кола кукуруза желе да имају. Затим укрсте моти-

ке, седну и отпевају неколико песама. У неким селима подижу мотике увис, да толики кукуруз нарасте<sup>209</sup>). У Хомољу<sup>210</sup> се на средини њиве остави један неокопан струк, на кога сви баце по мотику земље, па га оките и седну око њега. По завршеном копању укрсте мотику над тим струком, „како би се и корење на њиви укрстило на све стране“. После тога истресају мотике од земље изнад струка и ударају ушицама једном о другу, говорећи: „Толико кола кукуруза!“ Обичај изводе на свакој њиви. Осим тога, домаћин често украде из туђе њиве један струк кукуруза са мало земље да би се род пренео на његову њиву<sup>211</sup>). У неким Ђердапским селима радници над последњим, окићеним оцаком укрштају ноге и мотике седећи око њега, да би тако и род остао на њиви<sup>212</sup>). У неким селима врањског Поморавља радници око последњег струка укрсте мотике<sup>213</sup>) а у неким селима лесковачке Мораве на последњим струковима везују неколико листова заједно разним пољским цвећем, и то називају „кола“ говорећи: „Колико кола и врзали, толико кола искарали!“. Потом мотике бацају увис и укрштају их<sup>214</sup>). У Книћу у Гружи, последњи оцак најбоље окопају и укрсте мотике преко њега<sup>215</sup>).

Једнодушно се у наведеним примерима, преко контактно-имитативне и магије речи, настоји утицати на раст кукуруза и изазвати обиљан род.

Д. Масловарић наводи да је тај обичај, под именом „цар кукуруз“ познат и у неким селима Ресаве и Космаја, а у љубићем делу Неготинске крајине обичај нема одређено име, док се у неким селима назива „цар кукуруз“, „богу брада“, или „помана богу“. Аутор даље сматра овај обичај варијантом „божје браде“ која се прави на жетви и из које се првобитно развио у промењеним економским условима привређивања, када је кукуруз почeo да добија већи привредни значај од пшенице<sup>216</sup>).

Одјеке те идеје можемо пратити и у виноградарству. Тако у Ђољевцу<sup>217</sup>) последњи копач окопа последњу гицу, очисти мотику и каже: „Нека је са срећом и берићетом! Колико лица, толико у здрављу и ве-сельу да наберемо чаброва вина“<sup>218</sup>).

У неким крајевима Словеније<sup>219</sup>) при првом копању винограда, копач клекне уз први чокот, ухвати га рукама и моли се Христу да му сачува винограде и житна поља<sup>220</sup>).

И око обрађивања воћака има магијских радњи. Тако у неким ибарским селима сматрају да воћку треба калемити онај ко се родио у пролеће, „kad је све бујало, па ће и његов калем напредовати“<sup>221</sup>). У Тимочкој крајини, кад воћка цвета а не одржава плод, узимају са друма неколико каменчића и стављају на воћку, или дренов<sup>222</sup>) клин убацују у избушену рупу на воћки<sup>223</sup>). У Самобору се воће цепи и расађује у време док месец расте, јер се верује да се оно тада рађе прима, расте и рађа<sup>224</sup>).

б) Кад се семе посеје и усеви обраде, они се магијским путем настоје да заштите, нарочито од злих погледа. Зато се као апотро-рејска средства у многим нашим крајевима употребљавају кости животиња, нарочито њихове лубање<sup>225</sup>).

У нишком крају стављају по усевима, поврћу и воћу коњску или јовећу главу натакнуту на колац. У Осату по њивама стављају коњску главу а у купусиште коњску главу набијену на ражањ од божићне печенице, нарочито на ону стану која је људима приступачна, па стога може

бити лако уречена<sup>226</sup>). Уопштењу үзевши, обичај је познат по целој Србији<sup>227</sup>) и Босни и Херцеговини, а нарочито у фочанском и чајничком крају<sup>228</sup>). У неким крајевима Македоније костур од коњске главе стављају у жито, шљивик и градину<sup>229</sup>), а у неким бивољу, коњску или псећу<sup>230</sup> главу стављају у бостане и винограде<sup>231</sup>). Обичај је затим познат у северној Албанији и неким Егејским острвима, где се у жита стављају коњске лубање натакнуте на коле<sup>232</sup>).

Њиве и ливаде настоје да се заштите, нарочито од тубе стоке, и на тај начин што се у њих стави потка. Потку сачињава гомилица земље која се направи на њиви, и у коју се обично забоде једна грана. Та грана се негде закрсти са другом, мањом гранчицом, ѿмата сламом<sup>233</sup>). или огули по средини<sup>234</sup>). Потка се у разним видовима јавља и код других народа: Хрвата, Македонаца, Бугара и Арбанаса<sup>235</sup>). Њиве и вртови се састоје да заштите помоћу страшила, односно лутке у облику човека. Ови антропоморфни аграрни идоли најчешће се стављају у пролеће и лето, кад ћесви почину да расту а изузев Срба, познати су Арбанасима, Турцима, Хрватима и Ромима на Косову<sup>236</sup>).

Осим наведених ћесви, се заштићују другим магијским поступцима. У Тоболићу<sup>237</sup>), на пример, кад птице навале на ћесве, узму умјете којим су на вршидби умивали жито и иду с њим око ќиве машући. Ово се ради рано ујутро, у време кад још птице спавају<sup>238</sup>). Купус у Каћеру бране од бувача на тај начин што голо дете пошаљу да протрчи по купусу, вичући: "Бежи буаћ гони те гологузай,"!<sup>239</sup>).

#### 4) Жетва, вршидба и берба

а) На почетку жетве радници предузимају неке магијске поступке који треба да им обезбеде заштиту у току жетве. На Косову кад први дан почину жњети, жетеоци ставе руке иза леђа и одсеку српом три класа те их задену одназад за појас, да их, како се верује, не боли половина<sup>240</sup>). У Гњилану жетеоци иза леђа машу српом као да жању, да их не би, како се верује, болела леђа при раду<sup>241</sup>). У околини Бељељије<sup>242</sup> прву рукавет вежу појасом око половине, да жетеоца не би заболела крста и слабине. То класје сваки жетелац увече однесе својој кући и обеси га да стоји<sup>243</sup>.

Даље се жетеоци заштићују, осим везивањем првеног вуненог конца око прста, разним стилизованим орнаментима, нарочито у облику змије, који се јављају на срповима и водијерима у нашег народа, као и код Арбанаса, Польака и Мађара<sup>244</sup>).

Највише магијских елемената на почетку жетве везује се за први сноп, у коме се, по веровању неких народа, па и нашег, налази дух жита<sup>245</sup>). Имитативним магијским поступцима настоји се његова оплодна моћ пренети на ћесве и изазвати њихово обиље и добар род.

У алексиначком Поморављу први пожњевени јоноп поставе усправно, и он стоји тако за све време жетве. Верују да ће због тога жито у идућој години бити још веће<sup>246</sup>). У Больевцу први сноп пожње ђомаћин и постави га да стоји у јоном положају у ком је жито расло<sup>247</sup>). У лесковачкој Морави прво класје ставе на прву рукавет у облику крста, да се „крсте пшенице“ а човек који веже, први сноп пребаци преко себе и постави га тако да му клас буде окренут на горе<sup>248</sup>). У Неготинској

крајини (село Чубра) сноп тако стоји за све време жетве, а после се носи кући с осталим сноповима, без посебних обичаја. Слични су обичаји у неким селима око Крагујевца, Краљева и Чачка, где је „божја брада“ (тамо назvana „млада“) прављена од последњег и од првог снопа<sup>249</sup>).

У Пођуним (Словенија) први пожњевени сноп дижу увис уз вриску<sup>250</sup>.

б) У току жетве нема магијских обреда. Жетва своју пуну потврду, у магијском смислу, добија тек на завршетку. У многих европских и ваневропских народа, већина магијских обреда на крају жетве заснована је на анимистичком веровању да се у последњем снопу, и фигурама прављеним од њега, налази дух жита<sup>251</sup>). У нас се суштина ових анимистичких веровања и магијске праксе везује за обичај „божје браде“. Посматран са аспекта наше теме, он је значајан, изузев по неким магијским поступцима који су у вези с њим, првенствено због тога што се преко зрија које се налази у последњем снопу или венцу оплетењем од њега настоји оплодна моћ старог жита пренети на ново жито и усеве<sup>252</sup>). Напред смо навели („припрема семена“) да се у неким нашим крајевима зрије из „божје браде“ меша са сртвеним семеном. То је једна варијанта преношења оплодне моћи духа жита на нове усеве. На овом месту ћемо је допунити<sup>253</sup>) примерима и дати другу варијанту.

Суштина прве варијанте је у томе што се оплодна снага непожњевеног класја, у коме се налази дух жита, преко контактне магије, појачана магијском снагом накићеног цвећа и обично црвеног конца, настоји пренети и утишати на плодност земље и род усева у следећој години.

Изузев у Неготинској крајини<sup>254</sup>), она је, уз ону другу варијанту, позната у околини Врања<sup>255</sup>) и Гружи<sup>256</sup>). У Левчу и Темнићу<sup>257</sup>), Херцеговини<sup>258</sup>) и фочанском крају<sup>259</sup>) позната је само прва варијанта. У Херцеговини<sup>260</sup>) те класове оставе на средњиве и намене их божјим птичицама, као и у фочанском крају<sup>261</sup>). У Крњићу (Босна) на средини и на крајевима њиве оставе по једну непожњевену руковет<sup>262</sup>). Исти смисао има и ударање последњег жетеоца<sup>263</sup>) последњим руковетима жита у Имљанима<sup>264</sup>). У Бељевији на последњој њиви оставе 1 m<sup>2</sup> непожњевен — „на деду Госпуд брада“ или „Божја брадичка“. Потом бацају српове увис.<sup>265</sup>)

Друга варијанта „божје браде“ је бројније заступљена. У многим нашим крајевима она се најчешће јавља у облику венца<sup>266</sup>) или се последња руковет једноставно увеже и окити, а у њу се понекад ставља срп.

У околини Пирота и Ниша на крају последње њиве оставе једну непожњевену руковет, окићену цвећем и првеним концем. Затим се та руковет одсече или ишчупа, а уоко ње се ставе српови са којима се однесе у амбар, где стоји до сртве и меша се са сртвеним семеном<sup>267</sup>). У неким селима лесковачке Мораве<sup>268</sup>) ту непожњевену руковет пресеку свим срповима којима се жело. Изузев црвеним концем и цвећем, то негде завију и белим чаршавом. Онај ко је носи кући, мора све време да ћути<sup>269</sup>). У Сретечкој жупи<sup>270</sup>) Муслимани у последње непожњевено класје, „хамајлију“, осим црвеног конца и цвећа, стављају и сребрни новчић. После жетве је ставе у хамбар, где остане до следеће жетве. Тада направе нову хамајлију, а семе старе проспу по хамбару. Правос-

лавни „божју браду“ на њиви полевају водом<sup>271</sup>), а око ње направе круг српом, копајући земљу док не нађу каменчић који девојка што носи „божју браду“, пошто је ишчупају српом, стави под језик, „да глушцу буде камен под језиком и да не може да призе семе“. У Имљанима две жене оките српом класјем које кући носи жетелац што је први дожео, и ставља га у амбар или за рогове крова. Пред полазак на сетву зрње из тог класја се окруни у семе или га уочи жетве дају кокошима<sup>272</sup>). У Црној Гори после жетве оставе по полују класове, које купе и вежу у руковети које називају „ките“<sup>273</sup>). У Скопској котлини у последњу непожњевену руковет ставе струк босиљка, а око тога поређају српове. Руковет се окити црвеним концем и одреже, а затим се са срповима увеже и уже које је направљено од ражи. Неко од млађих то носи у амбар. У Сопиштима се та руковет пре чупања кваси водом, а онај ко је носи кући, ставља каменчић у уста<sup>274</sup>).

Као прелазни облик ка сплитању венца може нам послужити пример из Больевца, где се на средини њиве остави неколико непожњевених струкова, које једна од девојака<sup>275</sup>) веже и окити цвећем. Кад се њива пожње и крене се кући, ово се ишчупа и носи домаћину или домаћици, који тек код куће оплету венац. Он се чува до сетве, када се његово зрње меша са сетвеним<sup>276</sup>). У околини Лесковца девојке плету и ките „божју браду“, а затим је стављају домаћину под стреху, где стоји до сетве, када се зрње из ње меша са сетвеним. Негде „божју браду“ стављају на стожер<sup>277</sup>). „Божја брада“ у облику венца позната је у свим селима алексиначког Поморавља, из које се зреневље, такође, меша са сетвеним семеном<sup>278</sup>). У Гружи девојке направе венац од последњих пожњевених струкова и увече га предају домаћици, која га чува до наредне сетве и његово семе меша са сетвеним семеном<sup>279</sup>). У селу Лукову девојке плету „богу браду“, тј. „попову браду“ само од овса, јер се то жито последње жање. Једну оплету и оставе на средини њиве, а другу једну од девојака на глави носи<sup>280</sup>) кући и оставља у овас, где, такође, стоји до сетве, када се меша са сетвеним семеном<sup>281</sup>). У Славонији (Будимци) последњи свезани сноп на последњој пожњевеној парцели исправе са класом нагоре и сви мобари извлаче најбоље класове од којих исплету венац и стављају на главу оном жетеоцу или косицу који је у последњим откосима изашао први<sup>282</sup>). У Лобору последњи сноп се, кад се дожање, баци увис и каже: „Бог дај тако високу погачу!“<sup>283</sup>). Потом исплету венац од класја и пољског цвећа<sup>284</sup>). У околини Чазме остављену руковет пожање најстарија жена<sup>285</sup>) и из ње одвоји најбоље класове, од којих једна жетелица исплете венац с цвећем. Потом га она што га је исплела носи кући на глави, стављајући га на главу домаћину или домаћици, већ кога пре сртне. Док девојка улази у двориште, посипају је житом<sup>286</sup>).

И у неким деловима Словеније се од класја које је преостало на њиви или од последњег снопа прави жетвени венац. У Белој крајини се он прави од последњег снопа, а у Прекомурју од најлепших класова<sup>287</sup>). Тај венац се у Прекомурју зове „дожњек“. Господар или господарица га носи кући на глави. У Штајерској газдарица полева водом жене које носе венац на глави<sup>288</sup>).

„Божја брада“ позната је и Бугарима и Русима, али је Руси зову само „брада“<sup>289</sup>), док су обичаји са последњим снопом познати, како

смо видели из наведених примера, свим јужнословенским, већини словенских и европских, и неким ваневропским народима<sup>290</sup>).

Дакле, суштина и магијски смисао „божје браде“ састоји се, како то за општеевропски жетвени венац закључује Ц. Ц. Фрезер<sup>291</sup>), а у коју категорију свакако спада и овај наш обичај, у томе се дух жита сачува (обично у хамбару, где се држи до сетве и меша са семеном, како смо то констатовали у готово свим крајевима у којима живе Срби) и одржи у животу и активности преко целе године, да би жито расло и усеви били добри.

В. Чајкановић сматра да „божја брада“ представља бескрвну жртву Даботу<sup>292</sup>.

в) Оплодна моћ духа жита (у овом случају кукуруза<sup>293</sup>) јавља се и на берби кукуруза, преносећи се на семе и усеве у виду две варијанте, као „божја брада“ код пшенице.

Потврда за прву варијанту констатована је у Попловом пољу,<sup>294</sup> где понеки клип оставе необран, као „дар земљи што је добро родила“, док у Осату на већој њиви оставе од 60 до 100 необраних клипова<sup>295</sup>.

У Сретечкој жупи<sup>296</sup> приликом бербе кукуруза одвајају двоструке клипове, „кужеље“. Њих чувају изнад отвршта до следеће сетве. Овај пример одговара „божјој бради“ у облику венца, а заједно спадају у исту категорију с европским жетвеним венцем, чији је првобитни циљ био одржање духа жита (у овом случају, дакле, и кукуруза) у животу и активности преко целе године, како би усеви добро напредовали<sup>297</sup>.

Како из наведених примера видимо, дух (majka) кукуруза на берби јавља се, баш као и „божја брада“ на жетви, у две основне варијанте. Слични елементи, као што смо напред навели, јављају се и при окопавању кукуруза.

г) Понекад се обичаји са последњим снопом не врше на жетвеном пољу, него на гувну<sup>298</sup>). У нас се сачувало сразмерно мало тих обичаја. Већина магијских елемената при вршидби везује се за кићење стожера (гувна)<sup>299</sup> и спремање жита.

У околини Пирота и Ниша жетварке једну рукавет на крају жетве оплету цвећем, пожњу и ставе у сноп. Тада сноп се после ставља на стожер, где стоји до краја вршидбе, кад се оврше; негде не чекају крај вршидбе, већ га одмах баце на вршење<sup>300</sup>). Ово вероватно представља убијање (истерирање) духа жита, које се у многих европских народа, сем у току жетве, врши и при вршидби<sup>301</sup>.

У неким селима Алексиначког Поморавља домаћица, док се врше на гумну, цвећем окити стожер, док се у другим селима то ради, као и у већини наших крајева, на крају вршидбе, када се метла којом се чисти гумно везује за стожер<sup>302</sup>). У неким селима лесковачке Мораве по завршетку вршидбе на стожер ставе метлу, цвеће, негде и „божју браду“, што вежу алевим вуненим концем<sup>303</sup>). Осим цвећа и метле, у Сретечкој жупи<sup>304</sup>) на врх стожера налепе говеђу балегу<sup>305</sup>) у којој се налази по зрно од сваког жита и варива. У Левчу и Темнићу се после вршидбе на стожер пободе метла, јер се верује да ће се онда и следеће године имати шта мести<sup>306</sup>). Православно становништво на Гласинцу после вршидбе на гуму оставља мало плеve са којом посипа цело гумно, да би, како се верује, жито родило и догодине<sup>307</sup>).

У Скопској котлини увијају стожер ражаном сламом и ужетима од снопова. У сламу стављају цвеће и метлу којом се гумно мелю<sup>308)</sup>. У неким велешким селима, осим што се на стожер веже слама, метла и цвеће, спрема се „баница“, у коју деца дувају како би преко имитативне магије обезбедили и догодине подесан ветар за вршидбу<sup>309)</sup>.

Основна идеја у наведеним примерима је да се преко магије речи и имитативне магије обезбеди добар род усева у следећој години.

Кад се жито оврише, а пре него што се почне вејати, домаћин у Больевцу<sup>310)</sup> лопатом направи крст на гувну идући при том од запада ка истоку и од севера према југу изговарајући истовремено неке хришћанске формуле. Крст праве зато што верују да ће се онда и догодине крстити на њиви<sup>311)</sup>.

Овејано жито се магијским путем заштићује од разних лоших утицаја.

Тако у Лужници и Нишави, ако се деси да се овејано жито не може ставити у хамбар, онда га навече скупе око стожера и стављају секиру, нож или срп да преноћи у њему<sup>312)</sup>. Православно становништво на Гласинцу<sup>313)</sup>, приликом сипања жита у хамбар, ставља у њега крсну свећу и парче тисовине<sup>314)</sup>.

У многим нашим крајевима се коле петао по свршетку вршидбе. С аспекта наше теме, клање петла као представника житног демона<sup>315)</sup> значајно је првенствено због тога што се животна снага крви заклане животиње настоји магијским путем да пренесе на семе и усеве (види „припрему семена“). На овом месту (као и кад буде речи о „Св. Илији“) изнесене податке допунићемо подацима из других области, у којима вероватно првобитно можемо претпоставити овај магијски елеменат.

У неким лесковачким селима по завршеној вршидби колују пиле или певца на стожеру<sup>316)</sup>. У неким селима Лужнице и Нишаве<sup>317)</sup> и у свим селима Алексиначког Пломоравља<sup>318)</sup> колују петла за ручак или вечеру. Петла после жетве и вршидбе колују у Тоболићу<sup>319)</sup> и Јимљанима<sup>320)</sup>.

Више магијских елемената по свршетку жетве и вршидбе садрже обичаји католичког становништва Југославије<sup>321)</sup>.

д) Обичаји око бербе имају низ магијских елемената.

Око бербе воћа, нарочито првих плодова младог воћа, групишу се неки магијски елементи.

У Сретачкој жупи први плод „најпре окусе старији“, јер се верује да ће онда и воћка имати „дуг век“<sup>322)</sup>. У Скопској котлини<sup>323)</sup> то уради жена која има доста деце, како би се преко контактно-имитативне магије њене особине пренеле на воће. Од првог рода дају и свињама да једу, а кад га беру, приносе врећу, иако је плода мало, да воћка добро роди — на вреће. У овом случају се преко имитативне и магије речи жели обезбедити богат род воћа.

Код бербе воћа такође можемо констатовати исту идеју која се при жетви јавља у облику једне варијанте „божје браде“. То нам најбоље илуструје пример из Осата (Босна), где на свакој воћки оставе необрану гранчицу, јер верују да ће онда и догодине бити родна<sup>324)</sup>. С. Тројановић, који наводи овај пример, сматра ово жртвом „неком словенском богу“.

б) Берба грожђа<sup>325)</sup> везује за себе неке магијске елементе са „божјом брадом“ на челу.

У Жупи оставе необрану најкрупнију, најчистију и најбољу гицу с грожђем. Затим с неколико струкова црвеним концием везаног босиљка, оките гицу. То зову „богу брада“<sup>326</sup>). У околини Алексинца и Сокобање последњу гицу не оберу, већ покрију земљом. Кад почне откривање лозе, радници то поједу<sup>327</sup>). У алексиначкој Морави „божја брада“ се при брању винограда смуља и тим соком се окупа њена лоза<sup>328</sup>). „Божја брада“ се оставља и у околини Прокупља<sup>329</sup>) и у лесковачкој Морави<sup>330</sup>). У неким селима Тимочке крајине један необран чокот се покрије земљом<sup>331</sup>), а у Левчу и Темнићу се за бербу грожђа кола оките цвећем (невен, смиљкита, босиљак), јер се верује да ће онда виноград и додатне окитити родом<sup>332</sup>).

Наведени примери, дакле, у потпуности одговарају првој варијанти жетвене „божје браде“. А, како смо то раније навели, слични елементи се јављају и код окопавања винограда, баш као и код окопавања кукуруза.

На основу наведених примера можемо слободно закључити да се дух (мајка) усева јавља код великог броја биљних култура, почев од пшенице, па преко кукуруза и грожђа до воћа.

е) Конопљу у Левчу и Темнићу<sup>333</sup>) највише чупају жене, мада им често помажу и мушкарци. Жене скидају сукње и у кошульама улазе у конопљу „да се не би конопље при брању вршијале“<sup>334</sup>).

### 5) Мешање првог брашна

Магијских елемената има и у обредима у вези са тестом и хлебом од новог (првог) брашна. Преко њих се настоји углавном да утиче на раст усева.

У Горњој Трешници и другим подринским селима домаћица, кад замеси ново тесто, од једног дела направи крст, који залепи високо на вратима. Он ту остаје док сâм не падне. У Драгачеву тај крст праве од првог брашна (јечмено, пшенично, кукурузно) и лепе на источним кућним вратима. У Левчу домаћица тестом од новог брашна маже унакрст на три места део горњег кућног прага и кућне греде<sup>335</sup>). У неким врањским селима<sup>336</sup>) и Пустој Реци<sup>337</sup>) домаћица ове крстове лепи на кућна врата и наћве. У Сретечкој жупи православно становништво на врата и наћве лепи тесто у облику крстова, а мусиманско у облику кругова. Хлеб који је направљен од првог брашна стављају у сито, да би година била сита. Домаћин ломи хлеб и даје свима укућанима по парче како би сви били „здрави и сити“<sup>338</sup>). У Дупљаји (Банат) погачу од првог брашна домаћица пушта низ воду — „да роди као вода“, док неки месе колачиће и бацају их у бунар или деле суседима<sup>339</sup>).

С обзиром на то што се по веровању нашег народа под прагом окупљају душе предака који могу утицати на плодност земље и стоке<sup>340</sup>), и да се, као што се види из наведених примера, јављају неки елементи универзалних религија (хришћанства и мохамеданства), то се може закључити да се магијски елементи у наведеним примерима синтетишу с елементима култа предака и универзалних религија.

Обичаји око послова, у целини посматрани, дају основу за нека општија разматрања.

(1) Основни циљ магијских обреда је да се изазове и утиче на обилан род усева. У складу с тим су и обреди чији је циљ да се усеви заштите јод разних неповољних утицаја и да им се обезбеде повољни климатски услови за развој. Зато је у равни магијских типова заступљена већина типова са доминацијом контактно-имитативног и профилактичког, док се у равни магијских видова, осим аграрне, јављају метеоролошка (што одговара белој магији с обзиром на то што се усевима жели нанети добро), и спорадично, црна магија.

(2) Наведене обреде око послова можемо свrstати у две основне групе. У првој су самостални магијски обреди, а у другој, бројнијој, магијски обреди засновани на анимистичким веровањима. У прву групу, мањом, спадају обреди који имају за циљ да усевима обезбеде повољне климатске услове, да разним апотропејским и профилактичким мерама заштите семе, усеве, орача, жетеоце и орађу стоку, као и да контактно-имитативним поступцима (нпр. стављање у семе разних предмета који нису везани за анимистичка веровања, радње у вези са припремом орача и сл.) утичу на добар род усева, воћа и поврћа. У другој групи обреда је, како смо већ поменули, магијска пракса заснована на анимистичким схватањима, у првом реду на веровањима у плодотворну снагу јаја, духа жита оваплоћеног у виду кокоши (петла), њене крви, подбраздионице, последњег (првог) пожњевеног класја и сл. У вези с тим треба нагласити да „божја брада“, заснована на анимистичким схватањима у плодотворну моћ жита из првог (последњег) класја, постоји и у осталих биљних култура — кукуруза, грожђа и воћа. Та група обреда има за циљ да, у првом реду, утиче на добар род усева, воћа и поврћа.

Напред смо видели да неки аутори поједине од обреда (заоравање јаја и хлеба у прву бразду, бацање кукуруза и биља у воду, „божја брада“) сматрају жртвеним. Могуће је да ови обреди као што Д. Бандић претпоставља трансформацију аграрно-магијске праксе у којој се жито оплођује петловом крвљу у лицу жртве Перуну, односно Св. Илије) с обзиром на то што им је крајњи циљ исти, на једном вишем ступњу развоја наше религије, поприме карактер жртве неком вишем божанству, напр. „божја брада“ — Дабогу.

Хришћански елементи у обредима су готово занемарљиви (понекад кађење семена тамјаном, прскање освећеном водом и слично).

У неким обредима (са првим брашном) магијски елементи се синтетишу с елементима култа предака и универзалних религија (хришћанство, мухамеданство).

(3) Извођач магијских обреда је углавном мушкарац, ређе је то жена (као нпр. код плетења „божје браде“).

(4) Највећи број обреда носи породични карактер, мада се неки изводе колективно, на нивоу села или групе села (нпр. установа тежак-баша).

#### Б. — Обичаји везани за одређене времененске прилике

Магијска контрола времена чини комплементарну целину са производном магијом, посебно аграрном<sup>1)</sup>. У нас се највише метеоролошко-магијских елемената<sup>2)</sup> везује за оне пригодне обреде којима се настоји

да изазове киша (односно спречи сушу), као и за оне којима се настоји да спречи киша и град.

### 1) Изазивање кише (спречавање суше)

Киша се, кад се за то укаже потреба, настоји да изазове разним магијским обредима.

а) Киша се имитативно-магијским путем дочарава изливашем воде. У Гружи, нпр., у рупе у којима је стајало коле за сновање, сипају воду, или стављају жар уколико је лето кишовито<sup>3</sup>).

Понекад те обреде изводи жена, јер у неким крајевима Србије, као и у других народа<sup>4</sup>), жени, нарочито трудној, приписују особиту улогу при изазивању кише. Тако у неким Ђерданским селима трудна жена баца у Дунав гранчице које су набране и чувају се од Бурђевдана<sup>5</sup>). У Хомолују трудна жена одлази на реку и пере наћве и лопар, док се младићи понегде у коштуљама три пута загњуре у вир или реку<sup>6</sup>). У алексиначком Поморављу домаћица напуни наћве водом и оставља их да стоје у близини бунара или извора<sup>7</sup>).

б) Чини за кишу изводе се помоћу неких животиња. У Больевцу растурају мравињаке по пољу<sup>8</sup>), а у Хомолују при том и говоре: „Колико мравића, толико капљица“<sup>9</sup>). Обреди за кишу изводе се и преко других животиња. Тако у Јадру из реке изваде рака, чија првена боја симболише сунце и жеђу, и закопају га у земљу надајући се да ће пасти киша<sup>10</sup>).

Често се магијски обреди, којима се настоји да изазове киша, употребљавају у култу. То су обичаји у вези са лутком — Германом, неки обичаји везани за култ мртвих и додоле.

в) Киша се настоји да изазове и неким другим обичајима, у којима видију улогу имају предмети и веровања из култа мртвих<sup>11</sup>). По веровању српског<sup>12</sup>), а и других народа<sup>13</sup>), у доњем свету влада вечита жеђ, те зато мртвима треба дотурутити воду, тим пре што они могу утицати на плодност усева и атмосферске прилике. У неким селима лесковачке Мораве, кад киша преко лета не пада дуже времена, сељаци после поноћи поведу на гробље непорођено дете (последње рођено дете у мајке). Тамо га левом ногом вежу за крстачу коју дете тако „ишчупа“. Затим крстачу однесу у реку где је и везују за врбу близу воде. Крстача ту остаје три дана. Онда је врате назад. Осим тога, догађало се и после другог светског рата да крстачу убијеног или обешеног човека бацају или носе на умивање у реку; или да хладну воду сипају на гробове убијених људи, самоубица и некрштене деце<sup>14</sup>). У Больевцу младићи носе у чабру воду на гробље и полевају гробове оних људи који су умрли неприродном смрћу, или краст са незнаног гроба носе у реку<sup>15</sup>). У Гружи<sup>16</sup>) потопе у воду самоубичино одело или мртвачка ношка завежу за ногу и одвуку у реку. Ако кише потрају дуже носила воде из реке и однесу их на гробље. Осим тога воду сипају на оно место где је неко погинуо, док у кубици самоубице сипају воду кроз димњак<sup>17</sup>). У Вишеграду полевају водом гроб последњег утопљеника<sup>18</sup>). У Малешеву отварају незнани гроб и у њега сипају мало воде<sup>19</sup>). У неким деловима Русије су ископавали и у бару или језеро бацали леш човека који је умро у пијаном стању; или су леш неког јеретика посипали водом кроз сито<sup>20</sup>).

г) Већина обичаја у вези са лутком Германом у нас се изводи ради тога да се изазове киша<sup>21)</sup>. Тако у Црној Речи, кад завлада велика суши, девојчице од 10—14 година направе лутку велику као дете од 7—8 година. Та лутка представља мушкарца и зову је Герман. Кад направе лутку, ископају гроб и сахране је, а више главе ставе крст. Затим две девојчице седну близо гроба и тобоже кукају и плачу. Кад их другарице запитају зашто кукају, оне одговарају: „Кукамо за Германом. Умро Герман од сушу да падне киша.“ То понављају више пута<sup>22)</sup>. У Којељу, код Зајечара, за време трајања суше правили су „куклу“ (лутку) коју су називали Герман<sup>23)</sup>. У Прћиловици (бивши моравски срез) сељаци су правили Германа још 1900. године, за време суше. Ову лутку, чија је глава била претстављена тиквом а очи са два зрина пасуља, опремили су као мртвача и сахранили близу реке<sup>24)</sup>. Фигуру Германа од дрвета сахрањивале су жене<sup>25)</sup> близу воде, уз сав погребни ритуал, и у Малим Крчмарима, у Лепеници. Жене су нарицале за Германом, јер се веровало да је умро од суше и да ће после тога бити кише. Ако би киша дуже падала, Герман би се ископавао и поново закопавао кад настане суши<sup>26)</sup>.

На основу наведених података не може се потпуно судити о магијским елементима у овом обреду. Аналогни обичаји у других народа пружају нам више података о томе. Тако у Бугарској ковчег са Германом девојке и жене бацају у Дунав, а потом се прскају водом<sup>27)</sup>. У Румунији су девојке тлинену фигуру, Калојана или Скалојана, наричући бацаје са ковчегом у воду. Уз све погребне свечаности жене су у Русији<sup>28)</sup> бацаје Јарила<sup>29)</sup> у воду.

У наведеним примерима се, дакле, имитативни магијски елементи прскања водом комбинују са елементима култа мртвих.

С. Зечевић сматра да Герман, који се у нас, Бугара и Румуна изводи истовремено са додолским обредом, као и додоле, осим имитативне магије, садржи и трагове људске жртве води<sup>30)</sup>.

д) Додоле су у нас најпознатији обред којим се настоји да изазове киша. М. Филиповић<sup>31)</sup> и С. Зечевић<sup>32)</sup>, на основу времена када се обред изводи (од В. четвртка до Спасовдана), и назива обичаја: додоле, пеперуге и сл., претпостављају да обичај припада култу старословенског бога громовника, Перуну.

Обичај је познат свим јужнословенским народима, а делимично и њиховим суседима: Арбанасима, Цинцима, Грцима и Румунима. Код Бугара су, изузев додола, за њега познати и други називи — лазарке или пеперуге; у Хрватима називају прпоруше; у Румунији папалуге, папаруде; у Арбанаса дордолетс, перпероне<sup>33)</sup>, а код Грка пеперуге<sup>34)</sup>.

У Србији се обред назива додоле, а у источној Србији поред тога чује се и назив пеперуга, пеперућа, пеперона. У Србији обред изводе женска лица, а у планинским крајевима динарског система изводе га мушкарци под називом прпоруше<sup>35)</sup>. Ш. Кулущић баш на основу назива сматра да су обред и у западним крајевима изводиле девојке, као и то да се он првобитно развио на аграрно-матријархалним основама<sup>36)</sup>.

У Србији обред најчешће изводе девојчице; често су то циганске девојчице. Од додоле се често тражи да буде чедна. С. Зечевић сматра да то може бити један од узрока што су обред почеле изводити сасвим младе девојке, јер се сексуално чистим особама, у нас и у свету, при-

писује нарочита снага<sup>37</sup>). Осим тога, додола је често сироче, а најчешће последње, непорођено дете у мајке. Таквом детету приписује се, у нас и у других народа, способност да утиче на атмосферске прилике: да спречава град или сушу и да даје кишу<sup>38</sup>).

Додолу, даље, ките зеленилом, што поред воде представља најважнији елеменат у овом имитативном чину за кишу. Њу су раније китили зеленилом по голом телу, што нам потврђује В. Каракић<sup>39</sup>). У Бијељини, где је обред изводило пет дечака, једног су сасвим скидали и облагали врбовим грањем<sup>40</sup>). Шире узето, у веровањима и пракси нашег народа култна голотиња заузима истакнуто место, јер се сматра да су нага лица погодна за такве обреде и да могу утицати на атмосферске прилике<sup>41</sup>). У другим нашим крајевима додола се углавном кити по оделу. Тако у Хомољу најману девојку оките цвећем и врбом<sup>42</sup>). У Гружи се све Циганке које учествују у обреду оките зеленим грањем, а додоли на главу стављају венац. Играју и певају: „Играј, играј, додолке, гола, боса Циганке“<sup>43</sup>). На Фрушкој гори<sup>44</sup>) и у Оролику<sup>45</sup>) су једну циганчицу китили зеленилом, док је у банатских Хера трудна Циганка везивала гране око себе<sup>46</sup>).

У неким крајевима додола од зеленила има само венац на глави. Најлепши пример тог венца сачуван нам је у опису из Левча и Темнића. Тамо додолу обуку у старо одело, а на главу јој ставе венац исплетен од траве, пшенице, винове лозе, кукуруза, јечма и гранчица од воћа<sup>47</sup>). На тај начин, кад додолу полију водом, имитација је потпунa: капљице воде падају на усеве и воће, као што се то жели постићи у стварности. У неким селима лесковачке Мораве<sup>48</sup>) свака Циганчица има на глави венац који је оплетео бурјана и коприве<sup>49</sup>).

Основни смисао и циљ овог обреда је да се имитативним магијским поступцима, односно изливашем воде, изазове киша. Због тога М. Филиповић<sup>50</sup>) сматра да је обичај додола „старији од сваког веровања у демоне или богове“, и да су се додоле везале за култ Перуна много касније. С. Зечевић сматра да полевање неког лица водом у таквим обредима, изузев магије, представља и траг људске жртве, односно „остатак некадашњег стварног дављења људи у води“<sup>51</sup>).

Прскање и полевање водом је заједнички именилац додола у свим најим крајевима. Зеленилом окићену додолу водом посипа домаћица куће у коју су додоле навратиле у Гружи<sup>52</sup>), лесковачкој Морави<sup>53</sup>), Хомољу<sup>54</sup>), Оролику<sup>55</sup>) и Бијељини, где додоле изводе дечаци<sup>56</sup>). У Сретечкој жупи<sup>57</sup>) то уради домаћин, а у Левчу и Темнићу<sup>58</sup>), на Косову<sup>59</sup>) и Фрушкој гори<sup>60</sup>) то уради неко од укућана. У Малешеву додоле стављају на главу сито „кроз које свако има право да сипа воду“<sup>61</sup>). У околини Ђевђелије домаћица кроз сито просеје брашно на главу додоле и полева је крчагом воде, а затим део воде баца на кров<sup>62</sup>).

Поред тога што додоле полевају и други, оне се и између себе полевају и пршћу, како би на тај начин дочарале кишу. Понегде, као у неким селима лесковачке Мораве, оне полевају сеоска дворишта, поља и каменолом<sup>63</sup>). У Хомољу девојчице на реци направе крст од врбе и на три места му вежу мало вуне и текине, па се међусобно три пута полију водом из десне руке а крст три пута залију<sup>64</sup>). У Ђевђелијским селима обично се учесници обреда испрскају на сеоској чесми<sup>65</sup>).

Учесници обреда се умивају или купају на реци кад заврше обиласак села. Тако је на Косову<sup>66</sup>). У Хомолју<sup>67</sup>) тада скину венце са до-доле и баце у реку говорећи: „Потекла до мрака да бог дâ мутна!“<sup>68</sup>). У банатских Хера додола и њени прatioци баце крстачу у јаругу и окупaju се<sup>69</sup>), а у лесковачкој Морави додоле, када се раските, венце направљене од бурјана и коприве и струк цвећа којим су прскале дворишта и поља, баце у текућу воду<sup>70</sup>.

Осим тога додоле негде, као у Больевцу<sup>71</sup>), ухватаје трудну жену и окупaju је у реци. Она се при том не брани. У банатских Хера<sup>72</sup> додола (обично Циганка) треба да буде трудна. С. Зечевић сматра да то представља остатак жртвовања деце води<sup>73</sup>).

Додоле у воду потапају крстове, најчешће незнаних или неприродно умрлих људи<sup>74</sup>). У Больевцу додолке скидају крст са гроба непознатог човека и вежу једној додолки за ногу, која га њоси на реку, потапа и пушта да река однесе<sup>75</sup>). У Левчу и Темнићу, такође, изваде крстачу с незнаног гроба и потопе у реку, при пута говорећи: „Крст у воду, а киша у поље. С незнаног гроба крст, с незнаног брда киша.“ То понове три пута<sup>76</sup>). Додола у банатских Хера (трудна Циганка или последње дете у матерем) вуче крстачу завезану за ногу<sup>77</sup>.

Преостаје нам још да размотrimо песме које додолке певају играјући и обиласећи села. У огромној већини тих песама учесници обреда обраћају се богу, молећи га да падне киша. Речи су примери у којима та идеја не постоји. Тако напр. у Хомолју<sup>78</sup>) додолке пред кућом певају:

„Удар, удар, росна киши,  
Ој, додо, ој додоле,  
Те пороси наша поља,  
Да ни поља добро роде:  
Од два класа — мерац жито,  
Од две шљиве — цабар ракија,  
Од корена — пуна врећа!“

Кад иду преко села певају:

„Ми идемо преко села,  
Ој, додо, ој, додоле!  
А облаци преко неба,  
Ми ућосмо у то село,  
А облаци у то поље,  
Оросише наша поља,  
Кукурузе и шенице.“

По принципу имитативне магије, прелаз додола преко села треба да изазове облаке да пређу преко неба и пусте кишу.

Да би пала киша, додоле се обраћају богу, у многим нашим крајевима: на Косову<sup>79</sup>), у Левчу и Темнићу<sup>80</sup>), на Фрушкај гори<sup>81</sup>), у Бијељини<sup>82</sup>) и околини Бељачића<sup>83</sup>). У лесковачкој Морави<sup>84</sup>) додоле певају:

„Слунце пече наше поље,  
Додолице Бога моле:

Дај нам, Боже, ситну кишу,  
Да пороси наше поље,  
Да се роди ситно жито,  
Од два грозда чабар вино!"

Као што смо из наведених примера видели, додоле се изводе на нивоу села. Већ смо поменули да Ш. Кулишић сматра да се обред развио на аграрно-матријархалним основама. М. Филиповић сматра да су додоле старије од веровања у демоне и богове и да њихово везивање за култ Перуна представља каснију фазу у развитку тог обреда. С. Зечевић сматра да обред, изузев магијских елемената, садржи у себи остатке људске жртве. Не може се, према томе, у том обреду повући оштра граница између магије и култа. У њему се магијска пракса, као нижа форма у развоју религије, применjuје у култу, као вишој форми у развитку религије.

б) Понекад се магијска пракса применjuје и у вишим религијама.

Тако у алексиначком Поморављу, ако ни додоле не учине да падне киша, народ чини „молеџтија“ на планини Лесковик. Тамо калуђери читају молитве над пуним буретом воде. Јуди моле „свевишињег“ бацајући новац у воду, прскајући једни друге и доцаравајући кишу<sup>85</sup>). У Тешњу хода, или свештеници других религија, узме врећу у коју свако мора да баци по један каменчић<sup>86</sup>). После свршене молитве за кишу то са моста баца у воду. У Рогатици су скупљали и по 7.000 каменчића и стављали у бунар, земљу или цамију. У Босанској Костајници хода са неколико одабраних људи иде на реку у коју сви загазе док хода чита молитву<sup>87</sup>).

Како видимо из наведених примера, магијски обреди за кишу чине нераздвојну целину са једним делом култа покојника, а на њих се надовезују и неки елементи виших религија. Осим тога ти обреди се једним делом (обреди везани за трудну жену и култ мртвих) поклапају са додолама, на основу чега бисмо могли претпоставити да су се и они, као и додоле, првобитно развили на аграрно-матријархалној основи.

е) У суштини исти смисао као и наведене групе обичаја имају и, додуше у нас не тако чести, обичаји чији је циљ да спрече трајање сушног периода.

У неким деловима источне Србије<sup>88</sup>), ако се деси да суша дugo траје, настоје да је прекину истеривањем змаја. Тамошње народно веровање придаје змајевима улогу великих љубавника. Верује се да ће село жене којој они дођу у посету задесити суша. Зато се они, као напр. 1908. године у селу Велики Извор у Црној Реци<sup>89</sup>), настоје да истерају разним средствима: на гробљу уз запаљену ватру, група голих људи ћутећи игра врзине коло<sup>90</sup>). Потом уз неописиву буку гоне змаја из села у правцу гробља, где гоњење завршиле играјући врзине коло око ватре<sup>91</sup>). Сличан обред забележен је још 1948. године у Добром пољу у божевачком срезу<sup>92</sup>). Тамо су иноћи ћутећи играли голи играчи и превртали корита пуна воде. Игра се назива „Мучајале“ а обављала се да би пала киша<sup>93</sup>).

У обредима чији је циљ да изазову кишу односно спрече сушу, како се види из наведених примера, сразмерно су ретки примери у којима се магија јавља самостално. Чешћи су обреди у којима се њене

методе примењују у култу и вишим религијама, односно егзорцистичким обредима.

### 2) Сузбијање кише

Велике количине влаге могу да шкоде усевима. Зато људи настоје да спрече прекомерно падање кише. У нас се то најчешће ради помоћу ватре, неких животиња и предмета.

а) Каша се настоји да сузије имитативним магијским поступцима са неким животињама, најчешће са глиском. Тако у Больевцу<sup>94)</sup> и Гружи<sup>95)</sup> вешају глиску о вериге да се осуши. У алексиначком Поморављу то уради најмлађе дете<sup>96), 97)</sup>. Сматрамо да је то имитативни магијски чин у којем је влага представљена глиском, а чије сушење на веригама треба да изазове лепо и суво време.

б) Ватра је познато средство за заустављање киш<sup>98)</sup>. Тако у Гружи<sup>99)</sup> и Левчу<sup>100)</sup> стављају жар у рупе у које је било забодено коле за сновање. У неким селима Неготинске крајине треба „женско чељаде које је зељоокасто“ да запали тикву и обеси на плот па ће, како се верује, каша престати<sup>101)</sup>.

Улогу ватре у наведеним примерима можемо схватити као егзорцизам<sup>102)</sup>. Њоме се настоје заплашити демони који, по нашем народном веровању, предводе кишне и градоносне облаке (више о томе код „сузбијања града“).

в) Каша се често настоји да сузије оштром металним предметима који, по веровању нашег народа, имају заштитна својства<sup>103)</sup>. Зато у неким селима Неготинске крајине<sup>104)</sup> у земљу забадају секиру или нож<sup>105)</sup>. У Алексинцу и околини дете забија нож у земљу или неко из куће изнесе и преврне саџак<sup>106)</sup>. У неким селима у околини Титовог Ужица домаћин узме косу, и у време када пада каша махне њом неколико пута кроз ваздух<sup>107)</sup>.

Наведени примери припадају егзорцистичкој групи обреда, јер се у њима магијским путем настоји да утиче на демоне како би каша престала да пада.

### 3) Сузбијање града

Магијски обреди којима људи настоје да спрече или зауставе падање града у нас су врло различити и бројни.

а) Падање града настоје да спрече неким контактно-имитативним магијским поступцима, који се углавном везују за прва зрна града. Тако у Јелакцима, поред осталих обреда које изводе, изнесу „непорођено“ дете напоље и дају му да поједе прво зрно града, а друго секу секиром<sup>108)</sup>. У алексиначком Поморављу је обичај да „истрешч“ (вероватно ванбрачно дете Б. Б.) прогута зрно града<sup>109)</sup>. У Сретечкој жупи то уради дете првенче,<sup>110)</sup> а у неким селима лесковачке Мораве<sup>111)</sup>, Печењевцу и Старој Божурнији<sup>112)</sup> непорођено дете. У Црнчи (околина Беле Паланке) домаћин прву градљику истопи под језиком<sup>113)</sup>. У Больевцу неки гутају зрна,<sup>114)</sup> а у Корјеници стављају у недра<sup>115)</sup>. У Малешеву близанци прогутају по једно зрно<sup>116)</sup>, а у Бељевији и околини<sup>117)</sup> зрна града нико не једе, у противном „добиће грло“<sup>118)</sup>. У неким крајевима Словеније прво зрно стављају у ватру или у уста<sup>119)</sup>.

б) Падање града у нашем народу настоје да спрече обредима са ватром. Улогу ватре у тим обредима можемо тумачити као имитацију сунца. Осим тога, ватра по народном веровању има јаку апотропејску моћ у односу на мистичне и зле демонске сile<sup>120</sup>). У првом случају у питању би била имитативна магија, у другом егзорцизам.

Тако у Жупи<sup>121</sup>), кад осете да ће град, пушају из пушака и пале божићну сламу, говорећи:<sup>122)</sup>.

"Не овамо на нас, ало!<sup>123)</sup>  
Но путуј на Татар-планину:  
Где овца не блеји,  
Где во не риче,  
Где пас не лаје,  
Где петао не ќукурече."

У Држини, код Пирота, за време грмљавине и падања града, дижући при том буку на разне начине, пале гомиле сламе, тако да се пла-мен диже високо у небо<sup>124</sup>). У Добричу пале бадњеданску сламу<sup>125</sup>), а у Јелакцима<sup>126</sup>) запаљеном божићном сламом три пута машу према облацима, а затим је бацају на њиву или градину<sup>127</sup>). У неким селима Буџака запале комад бадњака и божићну сламу. У Вртловцу то уради првенче, а у Инову старије жене на узвишењу или раскршћу путева, призывајући при том утопљенике, самоубице и Германа да пренесу градоносне облаке<sup>128</sup>). Срби граничари кидају „врбицу“ и унакрсно је бацају на ватру<sup>129</sup>). У Црној Гори главњу са ватре бацају кроз град који пада или замахују ножем црнокорцем, пушају из пушака и звоне црквеним звонима<sup>130</sup>). У Лобору на ватру бацају мрвице од божићног и ускршићег јела<sup>131</sup>). У Шелешкој долини на ватру стављају сламу од свињског лежаја а у многим другим крајевима Словеније ложи се благословљено биље из цветнунедељне бутаре<sup>132</sup>).

Падање града људи настоје да зауставе и паљењем свећа. У Тимочкој крајини запале ускршићу свећу<sup>133</sup>). У Свињици (румунски Бердал), и у неким крајевима источне Србије тада пале славску свећу<sup>134</sup>). И на Гласинцу док град пада, са запаљеном славском свећом излазе пред кућу<sup>135</sup>).

в) најчешће се у нашем народу падање града настоји да спречи предметима с апотропејским својствима. Њима се настоје заплашити предводници облака, дакле реч је о егзорцистичким обредима.

Тако у неким селима Тимочке крајине, поред запаљене ускршиће, пободу нож у земљу а саџак<sup>136</sup>) окрену наопако<sup>137</sup>). У Больевцу нобију секиру и нож<sup>138</sup>). У Хомољу секиру наместе тако да јој оштрица буде окренута према горе<sup>139</sup>). У Јелакцима изнесу софру а на њу ставе вериге, ложице и поскурник, док у Печењевцу износе секире и преврћу кола<sup>140</sup>). У Алексиначком Поморављу износе раоник, мотике, косе, виле и друга пољопривредна оруђа, а саџак и софру преврну<sup>141</sup>). У власотиначком крају у земљу пободу ражањ и неколико пута бацају увис главњу од бадњака<sup>142</sup>). У неким селима лесковачке Мораве избацују сач и прво обојено ускршиће јаје „измамак“ док тањир и саџак преврну<sup>143</sup>). У Буџаку оштрицу секире окрећу према обласцима<sup>144</sup>), а у Сретечкој жупи пред кућу износе преврнуту софру на коју ставе

прво ѡускршиће јаје „страшник“ мा�љицу у којој се туца бели лук<sup>145</sup>), и три кашике, док секиру ставе под кућну стреху, са оштрицом окренутом горе: „да посече облак<sup>146</sup>). У Медвеђи (Ресава) бабе забадају у земљу ножеве и секире дотпода<sup>147</sup>). У Гружи жене износе софру пред кућу и стављају на њу со и хлеб. Секиру окрену оштицом на горе<sup>148</sup>). У Ороплику жене пред кућу забоду секиру или нож или на земљу бацају ватраль и саџак<sup>149</sup>). У подручју Фрушке горе секиру забију у земљу а саџак окрену наопако<sup>150</sup>). Срби из Корјенице у двориште бацају метлу и машу „нека звечи“, а сточиће изврну наопако<sup>151</sup>). У Гоопићу бацају у двориште ожег, машу, метлу и троножкац<sup>152</sup>.

Слични поступци обављају се и у другим нашим крајевима. У Зети су пред кућна врата износили лопату којом су претали хлеб<sup>153</sup>), а у Скопској котлини<sup>154</sup>) Срби и Арбанаси износе напоље секире, саџаке, маше, сита и говоре:

„Назад, назад облаче!  
Иди у пору, планину,  
Дека петел не поје,  
Дека секира не аче,  
По планине, по рудине“.<sup>155</sup>)

Муслимани у Жупчи износе машице и саџак при том лупају у преврнуту синију<sup>156</sup>). У околини Љутомера (Словенија) засецају секиру у земљу, у Зильској долини окрећу грабље наопако, док у Тренти окрену грабље и столац са три ноге<sup>157</sup>).

Облаџима се прети и на њих маше и неким другим предметима. На Златибору се три пута направи крст у ваздуху са „чуваркућом“ (јаје сковано на В. четвртак). Уместо њега употребљавају и венчану халјину, говорећи: „Завенчај се тамо, не иди 'вамо'!“ Осим тога у неким селима верују да има људи који могу отклонити непогоду. Они се окрену пре-ма облаџима и направе руком крст у ваздуху, говорећи: „Ујет брдима, планинама! Обиђите наше село и пробите! Маро (жена која се утопила, потопљенице врати темо та бјела говеда, да не иду вамо у нашу љетину. Нек' иду гором и планином!“<sup>158</sup>). У Поцерини је свако село имало по неколико градобранитеља, који пре него што град почне да пада, иду у поље и косом, ножем секиром и колачем машу на облаке<sup>159</sup>). У Боровишици (код Н. Пазара) један човек „био је некако као задужен од села, да када нађу градоносни облаџи, чита єзан (молитву) не би ли такви облаџи обишли његово село“<sup>160</sup>). У Подгорини жене машу на облак нечим од венчаног руха (чарапе, појас, кошуља)<sup>161</sup>). У ужичком крају људи закрштавају по ваздуху помоћу косе, секире или воћке, казујући при том песме погрешно и унатраг, као у Солотуши:

„Еј море, ко то иде озгор?!

Не ид' дољом даље!

У нас има неко чудо,

Да се ти чудиш нашем чуду!

У нас има дјевојка:

Дијете је родила

Дјетету је тринест година,

А мајци је седам година:

Поп држи, а кум кршћава“<sup>162</sup>).

У Јелакцима и околини гологлава, непорођена старица три пута маше према облаку запаљеном божићном сламом, божићном бадњачицом и квасцем јод божићног колача, љускама од првих испиљених пилића, говорећи: „Празне љуске, празна ала — ове донела, ништа не однела“. Затим узима мућак који је преостао од првих испиљених пилића и из леве руке га баши на земљу, говорећи: „Ова рука крста нема; јаје мућак — пиле нема; ова ала места нема! Пуче мућак, пуче ала!“<sup>163</sup>). У Сретечкој жупи домаћица ситом удара у пљусак, говорећи: „Ајд у планина где не крека кокошка, петао где не поје!“<sup>164</sup>). У селу Локошници људи одлазе једном човеку да растера град. Он то ради тако што маше ножем на облаке и баје<sup>165</sup>). У мачванском селу Узвећу пред град једна жена нага<sup>166</sup>), само с убрадачем иде по плоту и дозива утопљенике. Затим узме дете које још нема шест година и три пута га баща увис говорећи нешто да растави облаке. Уместо детета може јој послужити и пиле. Затим с косом унакрст маше и моли бога<sup>167</sup>). У Оролику (Срем) се против ајдаја и ала тобоже боре нарочити људи, „облачари“. Чим се градоносни облак појави, он трчи у поље и са уздигнутим штапом или машући рукама трчи десно-лево, напред-назад, зависно од облака<sup>168</sup>). На Фрушкај гори бабе машу према облаку јајетом „чуваром“ или „свећом која је на три бденија послужила“<sup>169</sup>). Срби на Дуњаку бацају на облак граничце које су убрање на Бурђевдан. При том говоре: „Растули се!“<sup>170</sup>). У Вишеграду и околини жене износе брус, косу и дете. Дете скину голо и махну њим три пута<sup>171</sup>). У височкој нахији машу косама<sup>172</sup>). У Црној Гори се кроз град замахне ножем црнокорцем<sup>173</sup>). Ако и даље пада, свуче се нека баба и дреновом<sup>174</sup>) толбагом удара по граду, говорећи: „Не падај, граде, на наше винограде, кумимо те нашом муком и светијем Луком“<sup>175</sup>).

Као што се види из наведених примера, магијске обреде може да врши свака кућа (породица) у селу, али су чести случајеви да у селу постоји и особа која то ради за читаво село. Чешће је то (нага) жена него мушкарац.

г) Градоносни облачи се у нас настоје да отерају буком. У селу Довезеницу, чим почне град, жене износе вршник и маше па лупају док људи пушају у облаке да поплаше Ламњу која предводи облаке<sup>176</sup>). У Држини, код Пирота, људи вичу, пушају и хватају свиње за ноге<sup>177</sup>). У власотиначком крају туку свињче да цичи држећи га тако за задњу ногу док не промукне<sup>178</sup>). И у Неготинској крајини праве буку тукући свиње да циче<sup>179</sup>). У Старој Божурнији (топлички крај) свињама чупају длаку, да би скичале а бабе подижу непорођену децу изнад главе, вукући их за уши да би плакала<sup>180</sup>). Муслимани у Жупчи лупају у преврнуту си-нију<sup>181</sup>).

Често се бука производи и звоњењем звона. Тако је у масуричком крају (на Власини)<sup>182</sup>), Црној Гори<sup>183</sup>) и многим крајевима Хрватске<sup>184</sup>).

Најчешћи облик дизања буке је пушање из пушака. У Гружији људи пушају у облаке да растерају але<sup>185</sup>). У Хомољу пушају у облаке, лупају у тепсије, решета, раонике и бубњеве<sup>186</sup>). Из пушака пушају и у Бољевцу<sup>187</sup>), Алексиначком Поморављу<sup>188</sup>), Будаку<sup>189</sup>), на Косову<sup>190</sup>) и околини Бељевије<sup>191</sup>).

Наведени примери, у којима људи настоје да помоћу буке отерију облаке и њихове предводнике, припадају групама егзорцистичких обреда.

Из наведених примера се види да се град у нашем народу настоји да сузије ређе магијским а чешће егзорцистичким обредима. Неки обреди (нарочито они са ватром, због вишеструких својстава које ватри приписују народна веровања) могу се сврстати и у једну и у другу групу.

У целини посматрани, наведени подаци дају основу да се изврше нека уопштавања.

(1) Основни циљ ове групе магијских обреда је да усевима обезбеди повољне атмосферске прилике: да изазову кишу, односно спрече сушу, да спрече падање кише и града. Зато су од магијских типова заступљени првенствено имитативни и апотропејски.

(2) Ако посматрамо однос магије и религије, онда све обреде можемо сврстати у пет основних категорија.

Прву групу чине магијски обреди. Они су сразмерно ретко заступљени. Најчешће се њима изазива киша.

Друга група обреда је ређе заступљена. У њу смо сврстали оне обреде (са ватром) који се, због вишеструких својстава која народна веровања приписују ватри, могу схватити и као магијски и као егзорцистички. Тим обредима се настоји да сузије киша и град.

Трећу групу чине егзорцистички обреди. Они се најчешће примењују код сузија града. Уз четврту групу обреда, бројно су највише заступљени.

У четврту групу обреда смо сврстали оне обреде у којима се магијска пракса примењује у култу (најчешће култу мртвих). Они се примењују само код изазивања кише. Неки обреди из ове групе (полевање додоле водом), изузев као магија, могу се схватити и као жртва.

Пету групу обреда чине они у којима се магијска пракса примењује у вишим религијама. Обреди који спадају у ову групу врше се само кад је потребно изазвати кишу. Заједно са другом групом обреда, најређе су заступљени.

(3) Извођач магијских обреда, који се везују за контролу кише је углавном жена, ређе мушкарац. И код сузија града жена има значајнију улогу него мушкарац. Према томе, наведени подаци би ишли у прилог тези (Гаспарини — Кулишић) да су у словенских сељака контрола времена и утицај на годишња доба били поверили женама, и да се у тим обичајима „може пратити историјски континуитет њихове првобитне аграрно-матријархалне основе.“<sup>192</sup>)

(4) Обреди се углавном обављају на нивоу села. (А и природа кише је таква да се не може регулисати на нивоу породице или индивидуе). Као и код кише, и природа града је таква да се не може регулисати само за породицу или индивидуу (јединку), али обреде у вези с градом ипак може да обави свака породица у селу, што код регулисања кише није био случај. Осим што се обреди изводе у породици, чести су случајеви да у селу постоји нека особа која то ради за цело село. Чешће је то (нага) жена него мушкарац. Дакле, као и код регулисања кише, и код регулисања града обреди се врше на нивоу села, само што је тај момент, као и улога жене у њему, више наглашен у обредима с кишом.

жити відомими письменниками та художниками, які виступали за межами України. Але вони були засновані на українських традиціях, які вони вже відмінно вивчили та використали в своєму творчестві.

Ідея створення Української літературної школи виникла у 1920-х роках, коли відбувалася перша виставка картин із зображеннями української природи та побуту. Тоді ж було засновано Українську літературну школу, яка мала відмінну позицію щодо української національності та її майстерності.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви. Вони відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви. Вони відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

Літературна школа виникла в результаті співпраці між видатними письменниками та художниками, які відмінно вивчили та використали в своєму творчестві українські традиції та мотиви.

## II. СТАЛНИ ГОДИШЊИ ОБИЧАЈИ

У оквиру сталних годишњих обичаја или празника<sup>1)</sup> извршићемо анализу зимског, пролетњег и летњег циклуса обичаја<sup>2)</sup> као и породичне славе и заветине.

### A. — Циклус зимских обичаја

У току овог циклуса, који траје од зимске краткодневице до пролећне равнодневице, највише магијских елемената везује се за божићне и покладне обичаје.

#### 1) Божићни обичаји

Божићни обичаји почињу божићним постом, односно адвентом код католика, а завршавају се „некрштеним данима“.<sup>3)</sup> У оквиру божићних<sup>4)</sup> обичаја магијске радње везују се за више елемената.

а) Жито и вариво имају вишеструку улогу у овом периоду. Тако се жито појављује на бадњеданском и божићном трпези, при симболичном обављању польских радова (сејање), као представник зеленила (жито засејано на Св. Луцију или Св. Андреју), а њиме се посипају бадњак, положеник, извори и бунари<sup>5)</sup>.

Посипање жита и варива (панопермије) по изворима и рекама представља жртву душама покојника, који се, по народном веровању, налазе у рекама и изворима. „Међутим многи наши обичаји у вези са панспермијом садрже и неки елемент првобитних веровања о демонској снази вегетације и њеном плодотворном, а некад и заштитном деловању, на коју су се касније надовезале представе о душама покојника, односно о подземним демонима и божанствима, који доносе плодност. Сем тога, и многи празници о којима се појављује панспермија нису само посвећени душама покојника, јер се у битним обичајима могу често сагледати и веома значајни елементи поштовања природних сила, првенствено демона вегетације, као и многобројне магијско-производне радње.“<sup>6)</sup> Из изложеног се види да је жртвовање, у овом случају жита води, виша фаза у развијку наше религије. Сматрамо да бацање жита у воду представља и магијски чин, и то примарно магијски чин. По принципу контактно-имитативне и иницијалне магије<sup>7)</sup> две ствари или појаве које се једном нађу у вези, остају тако и у дужем временском периоду, па би, према томе, тај чин имао за циљ да магијским путем обезбеди дољно влаге усевима у току следеће године. Вода се посипа варицом

на Варин дан. Тако у Боки посипају воду варицом говорећи: „Добро јутро, ладна вода! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јагњице и мушки главице и сваке срећице!“ Када се врате с водом посипају кућу, говорећи: „Оволико људи, волова, бродова, коња, улишта, пила, коша, да се плоди плод и род!“<sup>8)</sup> У Гружи поспу извор варицом, захвате воду и остатак варице врате кући. По повратку лупају на врата и на питање „Шта носиш?“ одговарају „Носим здравље, срећу и весеље“<sup>9)</sup>. Варица се, даље, баца у воду и у Јадру<sup>10)</sup>, Корјеници<sup>11)</sup> и Имљанима<sup>12)</sup>. У Црној Гори девојка, док баца варицу у воду, прижељкује да се роде јагњад, телад и мушка деца<sup>13)</sup>.

Вода се посипа житом и на Божић. В. Карадић шаводи да на Божић „отиде једно те донесе воде, али понесе жита те поспе воду (као полази је) кад к њој дође“<sup>14)</sup>. У Хомољу на Божић ујутро домаћица посипа извор или реку житом и кукурузом говорећи: „Текло свако добро у наше куће, као вода низ реку!“<sup>15)</sup>. У Левчу и Темнићу жена понесе клас кукуруза и стручак босилька и то остави: кукуруз — да би га било у изобиљу као воде, а босильак да вода буде чиста<sup>16)</sup>. У Ресави домаћица, кад иде по воду којом ће замесити чесницу, бунар поспе кукурузом и закити га босильком; у селу Војнику кукуруз стави у суд у којем има воде<sup>17)</sup>. У Плашком жито посипају око воде и доносе две лескове шибље којима замесе чесницу<sup>18)</sup>. У Власеницима по воду којом ће замесити чесницу иду момак и девојка из исте куће. Момак у рукавици понесе зоби или јечма и три пута унакрсно поспе житом по води<sup>19)</sup>. Исти су обичаји и о Божићу или Новом години у разним крајевима Хрватске и Војводине<sup>20)</sup>. У Белој крајини на Божић у воду бацају божићни хлеб (који, како ћемо доцније видети, симболично представља усеве), затим јабуке, орахе, новчићи<sup>21)</sup>.

Обичај се обавља и на Нову годину, као на пример на Лепенцу. Тамо из сваке куће иду две жене на извор. Том приликом носе киту босилька, хлеб и запаљену главњу. Главњу бацају у воду, да жито, како се верује, не би било главничаво<sup>22)</sup>.

У више наших крајева тај обичај се врши и на Богојављење. Тако у Божевцу жена која иде по воду, понесе струк босилька и мало од свих врста жита. Жито баца у воду говорећи: „Како иде вода, тако да иде и берићет у наше њиве!“<sup>23)</sup>. У Турековцу домаћица однесе клип кукуруза на реку и попрска га водом, па њиме код куће нахрани пилиће<sup>24)</sup>. У Гружи бунар или извор посипају житом и варивом<sup>25)</sup>. У Бељевији онај ко први иде на чесму, пре него што узме воду, треба да у воду баци мало од сваке врсте жита, говорећи: „Да дâ Господ берићет . . .“<sup>26)</sup>

У наведеним примерима настоји се контактно-имитативном и иницијалном магијом обезбедити доволно влате усевима, затим магијом речи утицати на добар род усева, размножавање људи и стоке у следећој години.

б) Неки магијски елементи везују се за зеленило. Међу њима највидније место има жито засејано на Св. Андреју (Св. Луцију код католика; негде и на Св. Варвару). Оно преко имитативне магије треба да обезбеди добар род усева у идућој години. Негде се оно, као нпр. у Ловинцу (Лика), где се зове „борак“, после Божића извади из посуде

и закопа у њиву, „да боље роди, а и да се не гази“<sup>27)</sup>). На тај начин се вегетативна снага младог жита директно преноси на њиве и усеве.

Изузев божићним житом, зеленило је на Божић заступљено и на тај начин што се њиме ките куће, дворишта, а понекде и њиве. Тако у Радежу (Неум) на Бадњи дан беру ловорику, да би је на Божић ујутро пре сунца ставили у њиве, на торове, штале и гробља<sup>28)</sup>). То кићење — ловориком, маслином, бршљаном, дреном, леском — у јадранском подручју и његовом залеђу називају гобин, побинање<sup>29)</sup>.

Употреба зеленила на Божић изузев што се њиме тобоже преноси вегетативна снага младог биља на окolinу, може се тумачити и као апотропејско средство, заштита од злих сила, вештица и сл.<sup>30)</sup>

Изузев у наведеним случајевима, божићно зеленило се јавља у још једном виду — шарање божићних хлебова зеленим граничама, и на тај начин преношење вегетативне снаге биља на хлебове (односно усеве) — али о томе нешто више кад буде речи о божићним хлебовима.

в) Мноштво магијских елемената везано је за бадњак<sup>31)</sup>. Обичаји са бадњаком познати су у Енглеској, Скандинавији, Западној Европи (Французи и Немци), на Пиринејском, Апенинском и Балканском полуострву и на Кавказу, односно у оним деловима Европе који су својевремено припадали Римском Царству<sup>32)</sup>.

У нас се магијски елементи у вези са бадњаком групишу око сечења, уношења и налагања, као и изношења остатака и пепела од бадњака.

Домаћин сече бадњак Бадњег дана<sup>33)</sup>). У Алексиначком Поморављу домаћин, пре него што посече бадњак, поздравља га и посипа житом из рукавице<sup>34)</sup>). У Буџаку домаћин, или неки други мушкарац, у рукавици понесе кравај који три пута обнесе око дрвета. Потом на бадњаку сломи кравај и поједе мало од њега. Код куће домаћица окити бадњак повесом кудеље, увије у чисту мушку кошуљу, а затим га домаћин управи испред врата<sup>35)</sup>). У Јадру домаћин, пре него што крене по бадњак, обуче чисто одело, а у рукавици понесе кукуруза и зоби. Дрво поздрави са: „Добар дан и честит Божић“ и посипа га семењем из рукавице<sup>36)</sup>). У Левчу и Темнићу поспу бадњак кукурузом, преломе колачић напола и поздрављају бадњак: „Дошао сам к теби, да те однесем дому моме, да ми будеш веран помоћник у сваком напретку и болитку: у кући, тору у пољу и на сваком месту“. Секу га у рукавицама<sup>37)</sup>). У Плаву и Гусину домаћин понесе хлеб-бадњачар и у рукавици помало од сваке врсте жита. Засипа га житом говорећи: „Ово тицама богомольцима, које Бога моле да нам жито роди и да нам Бог здравље даде“. У дворишту ломи колач преко бадњака<sup>38)</sup>). Православни у Купрешком пољу при сечењу посипају бадњак зоби<sup>39)</sup>.

Из наведених примера се види да се од бадњака очекује да делује на плодност и напредак поља, стоке, људи и уопште целе кућне заједнице. Посипање бадњака семењем при сечењу представља жртву бадњаку, с једне стране, а према принципима контагинарне магије (парцијалне, по додиру), на семе и усеве се на тај начин преноси плодотворна снага бадњака, с друге стране. За уношење и налагање бадњака везују се три групе магијских обреда. Једно је уношење и посипање житом

бадњака и лица које га уноси; друго је налагање и држање бадњака; треће је пресипање бадњака плодовима.

У алексиначком Поморављу домаћин уноси бадњак<sup>40</sup>) и диже га увис говорећи: „Оволика конопља и жито у овој години“. Истовремено домаћица посипа бадњак житом, орасима и новцем желећи да се кошеви преливају житом, а кућа новцем. Сито<sup>41</sup>) у коме домаћица држи плодове и баца их треба да допрinese да година буде сита и берићетна<sup>42</sup>). Сличан је пример из Црне Горе. Кад се уноси бадњак, жене стану унутра, до врата. Прва стоји домаћица и држи у рукама пресну погачу на којој се налази боцун вина. Остале жене држе запаљене свеће и семење у решету. Негде жена семењем из сита посипа домаћина кад уноси бадњак<sup>43</sup>). У Левчу и Темнићу домаћин, унесећи бадњак у рукавицама, поздравља и говори: „Ево где га у кућу уносимо, те да нам у идућој години донесе: оваца, новаца, среће...“. Домаћица га посипа житом и говори: „Добро нам дошао и срећан ти бадњак“<sup>44</sup>). На Косову домаћица домаћина и бадњак посипа житом из оне руке на којој се налази рукавица<sup>45</sup>). Домаћица посипа житом бадњак и домаћина и у другим нашим крајевима<sup>46</sup>). У неким крајевима то уради мушкарац,<sup>47</sup>) а у неким укућани<sup>48</sup>).

У наведеним примерима се имитативним магијским поступцима и магијом речи настоји да утиче на род усева у следећој години. Из примера се види да се од бадњака очекује да унесе берићет у кућу. Његова плодотворна снага, као демона вегетације, преноси се на жито са којим долази у додир. Та идеја, како ћемо доцније видети, још доследније је заступљена код приношења жртве бадњаку у плодовима и храни.

Како смо већ поменули, други важан моменат код уношења и налагања бадњака је царање бадњака. По обичајима у Србији и Црној Гори, домаћин, налагажући бадњак, помиче га три пута напред, „ради сваког напретка“<sup>49</sup>). У Неготинској крајини домаћин, пошто стави бадњак на отчиште, цара ватру говорећи „Пуне бачве вином, пуни амбари житом, пуни кошеви кукурузом“<sup>50</sup>). У алексиначком Поморављу, кад се бадњак разгори, домаћин га удара ожегом, када варнице искоче, набраја врсте стоке за коју жели да се умножи<sup>51</sup>). У Больевцу домаћин процара ватру дебљим крајем бадњака и наложи га. Врх од бадњака, који је напољу одсекао, диже увис — да берићет толики нарасте, а потом га забоде у вериге<sup>52</sup>). На Косову домаћин изнад наложеног бадњака маше гранчицом и набраја жеље за напредак куће<sup>53</sup>). У Левчу и Темнићу домаћин цара бадњаком по ватри<sup>54</sup>), а у Будаку налаже бадњак на отчиште и гурне га неколико пута преко ватре да би скочиле варнице. Тада благосиља кућу, чељад, стоку и поља<sup>55</sup>). Код Влаха у Ресави домаћин наложи и цара бадњак желећи при том да има стоке колико варница. Ујутро укућани редом царају ватру, онако како ко устане<sup>56</sup>). У Белој крајини царају и набрајају све у чему желе да имају напретка. Верују, да што је више искри и што се више дижу према стропу, и летина ће бити боља<sup>57</sup>).

Из наведених примера се, такође, види да се од бадњака очекује да делује на плодност. Мноштво његових искри по принципу имитативне магије треба да изазове обиље у усевима, стоци, и уопште да изазове напредак домаћинства.

Наложеном бадњаку, као демону вегетације који доноси плодност, приносе се биљни плодови, јело и пиће. Тако у Левчу и Темнићу на

бадњак стављају пшеницу, колач, пару и прелију га вином. Пшеницу и пару са бадњака стављају у семе за сетву; пшеницу, да би семе дало добар род, а пару да би пшеница имала добру цену<sup>58</sup>). На Косову бадњак посипају житом и вином. Код његовог дебљег краја жене стављају раоник, пшеницу у рукавици, масло, мед и вино<sup>59</sup>). У Больевцу домаћин посила бадњак житом из сита<sup>60</sup>). У алексиначком Поморављу стављају на бадњак колач, пресипају га плодовима и машћу<sup>61</sup>). У Сретечкој жупи „нахране и напоје бадњак житом и вином“<sup>62</sup>). У Плашком га посипају житом и прелију вином унакрст<sup>63</sup>). У Плаву и Гусињу се „на домаћинов бадњак стави варени грах, жито и хлеб“<sup>64</sup>). Хрвати у Лиштици на један од бадњака урезују јарам или криж, а затим га посипају вином и оном врстом жита за коју жеље да добро роди у следећој години. Овај део бадњака на коме је урезан јарам односно криж, поново се пали на Нову годину, а затим са пепелом износи на њиву<sup>65</sup>). У неким крајевима Словеније домаћин од сваког јела стави по кашику на бадњак и залије га вином<sup>66</sup>). Арбанаси у Селити на бадњак стављају помало од сваке врсте јела и лића<sup>67</sup>.

Наведени примери неоспорно представљају магијске радње. На добар род усева настоји да се утиче магијом речи (сито), затим се плодотворна и мистична снага бадњака преноси на плодове и нека пољопривредна оруђа, а видeli smo да се у неким крајевима управо они плодови који су били у вези са бадњаком употребљавају и на сетви, као и да се делови бадњака и његов пепео (о овоме доцније) износе на њиву.

С обзиром на то што култ представља вишу фазу у развитку религије, могли бисмо претпоставити да стављање плодова и хране на бадњак има за циљ да магијским путем прикаже и изазове обиље, као и да се демонска снага бадњака пренесе на плодове који се касније употребљавају при сетви. На једном вишем ступњу развоја наше религије то је могло добити, и добило је, карактер жртве. Тим пре што је циљ обреда у оба случаја исти: изазивање и утицање на плодност.

До сада смо разматрали обичаје у вези са сечењем, уношењем, налагањем и посипањем бадњака плодовима и јелима. Преостаје нам да кажемо још неколико речи о изношењу бадњака, односно његових осатака.

Веровања о плодоносном и апотропејском<sup>68</sup>) својству бадњака видна су и у обичајима везаним за остатке препорелог бадњака и његовог пепела<sup>69</sup>). Тако у Браћевцу (Неготинска крајина) бадњаком додирују стаје, торове, пивнице, куће и воћке, да би га потом оставили у воћњак, да тамо стоји годину дана<sup>70</sup>). У алексиначком Поморављу на Божић ујутро „од предњег дела бадњака“ праве крстиће које стављају у винограде, њиве и воћњаке<sup>71</sup>). У врањском Поморављу овим крстићима домаћин на Божић ујутро „искити све засејане њиве“<sup>72</sup>). На Косову, такође на Божић, на њиву носе крст од бадњака, колач, сламу и босиљак<sup>73</sup>). У Ресави трећег дана Божића остајима бадњака пале сламу у воћњаку. Потом угарке ставе на воћке, или их ударaju њима говорећи: „Чукну ја тебе да ти родиш мене“<sup>74</sup>). У Левчу и Темнићу један крст ставе на стреху, други у виноград, трећи у њиву засејану пшеницом<sup>75</sup>). У многим селима Јадра<sup>76</sup>) пепео који је преостао од бадњака посипају по усевима“ да га не би јеле бубе“<sup>77</sup>). У Попову главњу од бадњака носе у виноград<sup>78</sup>).

У Имљанима уграк и пепео односе у купусиште, да купус бодје роди<sup>79</sup>). Срби ијекавци у Ливањском пољу остатке износе на њиву<sup>80</sup>). Православни у Требињу износе пепео на њиву и у виноград, или га чувају за „лечење“<sup>81</sup>) болести.

У Црној Гори се остатци бадњака износе на њиву или врт (народното у лучњак)<sup>82</sup>), на њиву засејану пшеницом, да бодје роди и буде чистија<sup>83</sup>); у Зети<sup>84</sup>) на њиву, виноград или башту. У Скопској котлини праве крстиће од бадњака и стављају на зграде, уљанике, воћке и њиве<sup>85</sup>).

Слични обреди обављају се и у Хрватима. Угарци се затичу у вртове и поља, а пепео се расипа по баштама и другим местима<sup>86</sup>). Хрвати Ливањског поља чувају уграке до првог орања, када на њима пеку хлеб и носе га орачима на њиву да га поједу<sup>87</sup>). У Лиштици први одсечени ивер од бадњака остављају на њиву<sup>88</sup>). У Неуму неизгорели комад бадњака, тзв. „благослов“, носе у виноград<sup>89</sup>).

У неким крајевима Словеније уграке и пепео јод бадњака носе на њиву или њима промешају семе<sup>90</sup>.

Синтезу плодотворних и заштитних утицаја бадњака најбоље нам потврђује пример Муслимана из Сретечке жупе<sup>91</sup>) из којег се види да се од бадњака очекује да делује на напредак целог домаћинства. Тамо врх од бадњака баче на кров, „за сваку диванију и жито у поље“<sup>92</sup>).

г) Бројни магијски елементи везани су и за божићну сламу. В. Чајкановић сматра да просипање сламе на Бадње вече и квоцање које укућани обављају том приликом има за циљ да сакупи душе предака на гозбу која им се те вечери приређује<sup>93</sup>). Ш. Кулишић сматра да божићна слама првобитно потиче од прве или последње руковојети у којој се, по народном веровању, крије дух жита, и да отуда резултира и веровање у њену плодотворну моћ<sup>94</sup>). Сматра да божићна слама има исту функцију и смисао као жетвени венац, задњи спон и божићни хлеб<sup>95</sup>). Према уз洛зи коју има у симболичном вршењу претпоставља да она потиче од последњег спона који се првобитно, било стварно, било симболично, вршио за спровођање божићног обредног хлеба<sup>96</sup>).

Слама се уноси на Бадње вече<sup>97</sup>). У областима косовско-ресавског говора уноси је домаћин, док у области млађег херцеговачког говора то уради неко од укућана, углавном не домаћин<sup>98</sup>). Домаћица уноси сламу у неким деловима Неготинске крајине, Ресаве, Црне Горе, код Хрвата у западној Босни<sup>99</sup>) и на Перни, где је уноси најстарија жена<sup>100</sup>).

Уношење сламе у кућу прате неки магијски елементи. Тако у Ресави, кад домаћин уноси сламу, домаћица па дочека на вратима и поспе житом из сита, „да би родио берићет“<sup>101</sup>). У Левчу и Темнићу домаћица га посипа кукурузом. Деца при том квочу и пијучу<sup>102</sup>). У алексиначком Поморављу „за бадњаком уноси се слама са истим дочеком као и за бадњак“. Домаћин расипа сламу по кући и квоче, а деца је чувају и пијучу<sup>103</sup>). У Больевцу домаћица поспе житом домаћина и сламу<sup>104</sup>). У Банатских Хера по сламу иде домаћин са децом. Домаћин навуче рукавицу, у коју стави помало од свих врста плодова и колача. Сламу натрпа у цак и донесе је. На питање домаћице шта носи одговара да носи живот, здравље и напредак<sup>105</sup>). На Косову домаћин обилази са сламом три пута око огњишта, док деца пијучу за њим<sup>106</sup>). На Перни је обичај да сламу носи најстарија жена и посипа је орасима, лешницима и сувим

шљивама<sup>107</sup>). И у Плашком<sup>108</sup> домаћин, квочући, носи сламу око ватре, док деца за њим пијучу<sup>109</sup>). У ријечкој нахији жене донесу сламу па је „простру око огња“<sup>110</sup>). У Батињанима (Славонија) домаћин уноси сламу гологлав, а укућани га посипају житом. Све кућне просторије заструје сламом, да се не види под, јер би у противном било „јалових места у пшеници на њиви“<sup>111</sup>). У Ретковцима (Славонија) човек који се бави око коња (коњар, коњушар) уноси божићну сламу повезану у коњски ам<sup>112</sup>). У Имљанима сламу уноси младић. Конопац помоћу кога је слама била свезана „жена која рапа веже за срп“<sup>113</sup>). На тај начин се оплодна моћ жене, настоји да пренесе на оруђе и усеве.

Из наведених примера се види да се божићна слама, расута по кући, идентификује са њивом која је засејана пшеницом. Верује се да се са њом у кућу уноси живот, здравље и напредак. Њена плодотворна снага преноси се на оруђе и семење с којим долази у додир. У нас је већина магијских елемената везана за обреде које укућани изводе кад је слама већ унесена, с једне стране, и за изношење сламе, с друге стране.

Укућани леже или спавају на слами. Тако у Ресави најпре легне домаћин, а за њим домаћица и деца. При том се сви окрену на једну страну — „да би се жито повијало на ту страну“<sup>114</sup>). У Јадру сви легну на сламу поред печенице. Домаћин легне до печенице, а за њим редом домаћица и сви укућани, на исту страну, „да би се жито повијало на једну страну“<sup>115</sup>). У Зети се, после вечере, домаћин наслони на оно чељаде које се налази са његове десне стране, а још опет на оно до њега, и тако редом. У том положају остану неколико минута, а уз то неко каже: „Овако нам се озим нагињала од вода“. Кад се усправе, онда се млађи такмиче ко ће направити боли куп од ложица. Оне се тако направе да им се дршке ослањају на трпезу. То раде да би био добар куп од жита идућег љета<sup>116</sup>). Укућани тако леже на слами и на Ибру<sup>117</sup>), Гласинцу<sup>118</sup> и у Качеру<sup>119</sup>). У Гружки, пре него тако легну „сви истовремено изувају обућу, да подједнако ниче усев“<sup>120</sup>). На Косову мушкарци седну на сламу, одvezују кашице на опанкама и одједанпут их баце преко себе, да би се и жито на гумну одједном овршило<sup>121</sup>). У Больвију на бадње вече спавају с опруженим ногама, па, како се верује, жито неће бити полегнуто.<sup>122</sup>).

Магијским обредима у наведеним примерима, с обзиром на то што слама симболично представља усеве, а по имитативној магији то представља и положај људског тела на њој, настоји се утицати на добар и обилан род усева у наредној години.

Укућани негде завезују стручкове сламе и на тај начин преко имитативне и магије речи желе да обезбеде добар род усева. Тако у Левчу и Темнићу, пре него што укућани приступе бадњеданскомајају, завезују згужвану сламу говорећи: „Овако да завезује и роди кукуруз, пшеница, пасуљ, лубенице, диње, тикве...“<sup>123</sup>). На Косову ставе обе руке иза леђа и везују сламу „за берићет“, говорећи при том шта ко жели да добије од бога. Тако се напр. каже: „Ја ћу да завежем 10 јарма волова да ми Бог дà ...“<sup>124</sup>). Осим тога везују сламу за појас, иза леђа ради здравља<sup>125</sup>). У алексиначком Поморављу укућани на Бадње вече везују

сламу у чврлове. Верију да ће бити онолико крстине жита колико чвррова направе<sup>126)</sup>.

Божићном сламом везују се виљушке и кашике које својим обликом подсећају на птичије кљунове. По принципу имитативне малије, усеви и живина се тако настоје да заштите од штеточина. Тако у Левчу и Темнићу на Бадњи дан, после вечере, домаћица виљушке и ложице везује божићном сламом и говори: „Везујем уста копцима, вранама, свракама и другим грабљивицама, да не једу моје пилиће“<sup>127)</sup>. У алексиначком Поморављу везују кашике на Бадњи дан, а одвезују их трећег дана Божића. Ово раде због тога да им живина ље чини штету по баштама<sup>128)</sup>. У Ресави завезују кашике и остављају их иза врата „да вране не би јеле кукуруз“<sup>129)</sup>. Тако се ради и у Јадру,<sup>130)</sup> а сличне радње у којима се кашике доводе у везу са птичијим кљуновима, независно од божићне сламе, обављају се и у другим нашим крајевима<sup>131)</sup>.

У наведеним примерима се божићном сламом, преко имитативне и магије речи, настоји да утиче на плодност усева, стоке и здравље људи.

Бројни магијски елементи везани су за изношење божићне сламе. Она се износи у баште и на њиве, с обзиром на то што се њој и њеном пепелу приписује плодотворна и апотропејска својства<sup>132)</sup>. Осим тога, она се износи и на гувно да би се симболично оврхла<sup>133)</sup>.

Слама се обично износи из куће другог или трећег дана Божића, а негде и на сам Божић. Тако у алексиначком Поморављу пале сламу по воћњацима на Божић ујутро, а негде је другог—третег дана износе у виноград, на поље или пчелињак<sup>134)</sup>. У Больевцу на Божић пале сламу бадњаком, у шљивицима и виноградима. Запаљеном сламом обилазе све врсте воћа и прете да ће их запалити ако не роде. Затим бадњак и кош са сламом окаче на воће<sup>135)</sup>. У неким селима Буџака то раде деца<sup>136)</sup>. У околини Бора износе сламу пред стоку или на њиву<sup>137)</sup>. У Гружи је износе у воћњак<sup>138)</sup>. У ресавским селима је ујутро, трећег дана Божића, пале остатком бадњака и стављају на воћке. Том приликом замахују секиром<sup>139)</sup> на воћке говорећи: „Роди! Ако не родиш исећи ћу те!“<sup>140)</sup>. Власи у Ресави стављају сламу на воћке, бацају је на њиве, пале у двориштима или виноградима<sup>141)</sup>. У Јадру, на Нову годину, домаћица и деца износе сламу у воћњак. У Доњој Борини деца при том прете воћкама секиром да ће их посећи, а мајка их одвраћа од тога<sup>142)</sup>. У Левчу и Темнићу стављају сламу у ракље воћкама<sup>143)</sup>. На подручју Фрушке горе сламу посипају око воћака или је заједно са бадњаком вешају на воћке<sup>144)</sup>. У Плашком свакој воћки ставе у ракље по шаку сламе<sup>145)</sup>. Срби икавци у Ливањском пољу посипају сламу и остатке изгорелог бадњака по земљишту које је предвиђено за сабење купуса<sup>146)</sup>, а у Црној Гори је избаце на њиву на којој је засејана пшеница<sup>147)</sup>. У Малешеву везују сламу на шљиве<sup>148)</sup>. Слични поступци са божићном сламом обављају се и у Хrvата<sup>149)</sup>.

У наведеним примерима се преко плодотворних и заштитних својстава божићне сламе настоји да утиче на добар род, у првом реду усева и воћа.

д) Магијски елементи везују се и за божићну односно бадњеданскую трпезу<sup>150)</sup>. У Јадру преко сламе простру врећу од кострети и на њу стављају јела: купус, проју, ђувеч, суве шљиве, орахе, пасуљ, бели лук

и мед. За време вечере у ситу са житом гори свећа коју након вечере гасе житом или ракијом<sup>151</sup>). У неким селима са подручја Млаве, Бадњег дана на сто стављају: орахе, кукуруз, шљиве, бели лук и воће<sup>152</sup>). У Ресави за вечеру једу посна јела — рибу, орахе и пасуль са белим луком<sup>153</sup>). У Плашком Бадњег дана на сто ставе сито у коме се налази колач „божићњак“ са три запаљене свеће. Око божићњака<sup>154</sup>) ставе разне врсте жита, бели лук, чашу мела, јабуку, орахе и лешнике<sup>155</sup>). У Малешеву за вечеру спреме: варено жито, погачу, купус, пасуль, од пића ракију, а од воћа суве шљиве, орахе, лешнике<sup>156</sup>). У разним крајевима Хрватске на сто стављају воће (суво и свеже), мед, бели лук, купус, пасуль, пециво и разне врсте жита<sup>157</sup>). И у Словенији спремају вечеру од посних јела<sup>158</sup>.

В. Чајкановић сматра да та јела поседују мртвачки карактер и да се налазе у вези са „доњим“ или „оним“ светом. Бадњедански вечеру, и уопште једење и пијење о Бадњем дану и Божићу, сматра сакраменталном жртвом прецима, јер „о Бадњем дану и Божићу имамо, дакле, у старинској српској религији епифанију предака, и то не само појединачну него епифанију велике множине у исти мах“<sup>159</sup>). М. Gavazzi наводи да се појава божићног „стола пуног сваког обиља“ може тумачити као средство да се магијским путем доћара обиље и родност целе идуће године, или као жртва душама покојника. „Како се разабира, два су ту конкурентна тумачења, јуба с готово једнаким разлогима и чињеницама подупрта. Признавајући то обоје, неки проучавачи ових народних обичаја приказују однос тако, да је магичка антиципација родности првобитна, док би манистички циљ, намјена покојницима<sup>160</sup>), придошло као новије...“<sup>161</sup>) На основу наведених примера и мишљења може се закључити да магијски елементи представљају примарну а култни секундарну компоненту у развитку овог обреда.

Остацима са бадњеданске трпезе приписују се магијска својства. У неким селима врањског Поморавља они се односе у њиве које су зарасле травом, „да би се коров уништио те године“<sup>162</sup>). У Тешчици, у алексиначком Поморављу, пасуль са бадњеданске трпезе на Божић ујутро носе на њиве које обилују коровом<sup>163</sup>). У Јадру остатке на Крстовдан покупе у корпу и обесе испод стрехе — да птице ту једу и да не дирају усеве<sup>164</sup>). На Косову неки на Божић носе орахе на њиве, где их закопају, „да им класје буде пуно као и они“<sup>165</sup>). У Врачев Гају мрвице од бадњеданске вечере, остатке од рибе и ораха и догорео бадњак стављају у цак на коме су вечерали, па трећег дана Божића тиме посипају воћке<sup>166</sup>). У Корјеници<sup>167</sup>) људи уочи Божића узимају „божићније мрва“ и са њима иду на њиву человека за кога претпостављају да их мрзи. Стану на међу и бацају мрвице на његову земљу намењујући их разним штеточинама, тако да „свакој злодији баци по зрине од мрвица“. Уз то говоре: „Ја подмири ову животињу вечерас с вечером, а ти (име) подмируј цијеле године с ручком и вечером“<sup>168</sup>). У Самобору „божићно смеће“ носе у виноград или поље<sup>169</sup>) У неким крајевима хрватске мрвице јод божићних хлебова стављају у семе које је одређено за сетву или их посипају по њивама и вртовима, пошто им се приписује апотропејска и плодотворна моћ<sup>170</sup>).

У наведеним примерима остацима са бадњеданске и божићне трпезе настоје се да заштите њиве јод траве, птица, с једне стране; на семе

њиве, винограде и воће настоје се пренети њихова плодотворна својства, с друге стране; а видели смо да се помоћу њих настоји и да нанесе зло туђим њивама и усевима.

б) Мноштво магијских обреда везује се за божићне хлебове. О пореклу, улози и значају божићних хлебова постоје разна мишљења. С. Тројановић сматра да чесница и „сви божићни колачи с разним именима“ као и славски колач, представљају жртвене колаче<sup>171)</sup>. В. Чајкановић такође сматра да божићни колач представља жртву, као и славски и колач о свадби. Као што обредни хлеб у Световидовом култу, на острву Рујану, код балтичких Словена, представља жртву Световиду, тако, сматра даље Чајкановић, наша чесница представља жртву Дабогу<sup>172)</sup>. Ш. Кулишић сматра да чесница представља хлеб направљен од новог жита, који је имао своју функцију у аграрним производно-магијским обичајима што су се првобитно развили на бази анимистичких схватања. „Што значи да је, аналогно развитку обредног хљеба из Световидовог култа, чесница тек у доцнијем развоју наше стварне религије могла примити улогу и значење жртве. Без обзира што су елементи, који би чесницу и уопште божићни хљеб могли карактерисати као жртву неком вишем божанству, врло оскудни, они у ствари могу указивати само на завршну фазу у развитку овог хљеба, али ни у ком случају не могу нам објаснити његово поријекло и његово првобитно значење“<sup>173)</sup>. Истиче да је чесница у ствари примарни тип божићних и новогодишњих обредних хлебова у нас и да датира још из словенске стварије<sup>174)</sup>. На основу анализе наших божићних хлебова Ш. Кулишић је дошао до закључка да чесница<sup>175)</sup> симболично представља усеве. У свим обичајима у вези с њом доминира веровање у њено плодотворно деловање и жеља да се преко ње обезбеди општи напредак кућне заједнице. Сматра да плодотворна снага чеснице потиче отуда што се она првобитно месила брашном од жита које потиче од последњег снопа или жетвеног венца<sup>176)</sup>.

У нас се, изузев чеснице као главног божићног хлеба, месе и други божићни хлебови, који су по свом значају и улози адекватни чесници. То су хлебови општег и посебног типа, од којих се такође очекује да делују на плодност усева и напредак домаћинства. Фигуре које се налазе на божићном хлебу општег типа и посебни хлебови у облику фигура представљају виши израз фундаменталне идеје која је изражена у чесници<sup>177)</sup>. Посебни хлебови су, за разлику од наших западних крајева где се спрема један обредни хлеб, карактеристични за Шумадију, источну и јужну Србију, где се уз главни спрема низ других хлебова намешани њивама, животињама и сл.<sup>178)</sup>. Посебни обредни хлебови познати су и у Војводини. Срби у јужном Банату их називају „закони“<sup>179)</sup>.

Магијски елементи грунишу се за божићне хлебове већ приликом мешења.

Чесница се меси<sup>180)</sup> брашном од свих врста жита или се у њу стављају разне врсте семења, у првом реду жита. На основу тога се види да она симболизује усев<sup>181)</sup>. Примарно, исто значење има и вариџа<sup>182)</sup>. Она се у неким нашим крајевима спрема од кукуруза и пшенице<sup>183)</sup> или разног семења и плодова<sup>184)</sup>. У неким бокельским селима вариџу бацају на лозу, маслине и воћке како би се на њих пренела њена плодотворна снага<sup>185)</sup>. У чесницу се приликом мешења стављају разни предмети. Најкарактеристичнији је пример из Ресаве, где у чесницу стављају парче

дрвета са куће, новчић, парче јарма, лозе, бадњака, шљиве, кукуруза, јечма, пасуља, бундеве, мало вуне и тежине (конопље)<sup>186</sup>). Сличне предмете стављају Власи у „турту“ која има исто значење као наша чесница<sup>187</sup>). У Хомољу у чесницу стављају семе лана, кукуруза, жир, ивер од јарма, длаку од свиње, љуске од јајета, лешник, орахе, а у њу забоду струк босиљка<sup>188</sup>). У Алексиначком Поморављу у бареницу стављају пару, парче од куће и јарма, зрње жита и варива<sup>189</sup>). У Больевцу поред остalog стављају парче јарма, зрно пасуља, кукуруза и семе тикве<sup>190</sup>); на Тимоку<sup>191</sup>) и у Неготинској крајини<sup>192</sup>) пару, семење и босиљак. У крагујевачкој Јасеници у василицу стављају „од сваког жита и поврћа по зрно“<sup>193</sup>). У Јадру ставе у чесницу новац, парче од бадњака и јарма, папак од божићне печенице и семење<sup>194</sup>), а у Левчу и Темнићу пару, семење, парче од куће, јарма и др.<sup>195</sup>). У подручју Фрушке горе<sup>196</sup>), Оролика<sup>197</sup>), Имљанима<sup>198</sup>) и Плашком<sup>199</sup>) стављају сребрни новац. Златан и сребрни новац у чесници, како примећује Ш. Кулишић, представља предмет чије се особине магијским путем настоје да пренесу на усеве, стоку, укућане и домаћинство, а уједно служи и као апотропејско средство<sup>200</sup>)

Из наведених примера се види да се плодотворна снага чеснице магијским путем настоји да пренесе не само на усеве и стоку него и на цело домаћинство.

Чесница и божићни хлебови се приликом мешења шарају, најчешће зеленим гранчицама. На тај начин се вегетативна снага биља преноси на хлеб. Тако у Поцерини „да би жито било једро, шарају чесницу бодкајући је дреновим дрвенцем“<sup>201</sup>). У Јадру шарају чесницу врхом од бадњака или клипом кукуруза. У Доњој Бадањи „орачицу“ избраздају прстима<sup>202</sup>). У Качеру<sup>203</sup>) божићне колаче шарају гранчицом од шљиве, јер верују да ће тада шљива добро родити<sup>204</sup>). У Батињанима (Славонија) тесто од кога се меси чесница измешају лесковом гранчицом<sup>205</sup>). У Плашком, кад на Божић ујутро иду по воду, донесу две лескове шиби и њима замесе чесницу<sup>206</sup>). У многим селима Босанске крајине чесница се меша и запреће лесковим гранчицама. Негде се те гранчице остављају у пчелињак, амбар или житно семе. Леска по нашем народном веровању поспешује деловање чеснице на род усева, а уједно служи и као апотропејско средство<sup>207</sup>). У Плаву и Гусињу на бадњи дан шарају колаче првим ивером од бадњака, док василицу, коју праве на Васиљев дан (М. Божић) шарају са три састављена дрвета (ружка, врба, зова)<sup>208</sup>). Поменули смо да фигуре на божићним хлебовима општег типа и посебни хлебови у виду разних фигура имају адекватно значење као и шаре на чесници и предмети што се стављају у њу. Тако у Заплању жене на сред колача направе као отњиште, а око њега онолико котурића колико има укућана, и то све опашу тестом. То представља кућу. Изван тога направе бачву од теста. На једном крају колача направе од теста крстине и змију између њих. На другом крају направе фигуре које представљају тор и вола. Овај колач исеку тако да свако добије по део-свињар добије тор са свињама, воденичар добије коло, један добије бачву, а један крстине. На други дан Божића онај што је добио фигуру бачве иде у виноград. Он собом понесе фигуру бачве и ракију. То у винограду поједе и попије. Онај што је добио фигуру крстине иде с њом на њиву<sup>209</sup>). Власи у околини Бора намажу „турту“ медом и на њу ставе све врсте семења које сеју. То семе мешају с оним што је одређено за сет-

ву<sup>210</sup>). У Плаву и Гусињу на колач „дашник“ ставе фигуре рала, волова и тора са овцама. Половину колача поједу Бадњег дана, на вечери, а половину оставе у кош који стоји на тавану, за Богојављење<sup>211</sup>). Буњевци у околини Суботице на божићњак стављају фигуре: Сунце, Месец, јарам, јасле, камару класја и животиње<sup>212</sup>). Слично је украшен божићни хлеб и у неким крајевима Македоније<sup>213</sup>), Хрватске<sup>214</sup>), Словеније<sup>215</sup>), и Бугарске<sup>216</sup>.

Посебним хлебовима у облику разних фигура, како јмо поменули нарочито обилује Шумадија, источни и јужни делови Србије и Војводина. М. Милићевић наводи да се у Шумадији на Бадњи дан меси „много неких колача“, и да се „један умеси као два вола у плугу; други браздаст као орање; трећи као кошнице; четврти-као ситна стока; пети-као кош“. Сем тога за мушке укућане месе „кијаке“ а за женске „плетенице“. Тога дана месе и божићни колач. „Све се то сложи у велико сито у ком има свакојаког жита, те ту стоји до вечере“<sup>217</sup>). У алексиначком Поморављу колач „њива“ има фигуру пса и змије. Између њих су представљене крстине и снопови. Колач „ливада“ има симbole човека и овце. Колач „волови“ садржи фигуре волова, плуга, јарма и човека. „Гувно“ је означено са стогом, снопом, камаром, човеком, коњом, и стожером. „Бачва“ на себи има означену удубљење, лозу и грожђе. На колачу „стока“ означене су разне врсте стоке. Понегде уместо ових колача месе један велики „вечерњача“ који у себи сједињује све поменуте симболе. Сви колачи ломе се Бадњег дана о вечери<sup>218</sup>). У Буџаку, изузев „јерсника“ или „богу колача“ месе двадесетак хлебова намењених њиви, стоци, уопште домаћинству. Домаћини животињама дају по парче колача који је њима намењен, док колач који је намењен кртици односе на кртичњак и поједу „да кртица не рије по врту и њивама“. На бадњој вечери сви укућани поједу по парче сваког колача<sup>219</sup>). У Больевцу<sup>220</sup>) месе колаче у облику бачве, српа, косира, кола, њиве, крстине, винограда и разних животиња. Њива је представљена у облику елипсе са разним шарама. Једна од тих шара симболизује змију<sup>221</sup>). У Хомољу колачи представљају польoprivредна оруђа и алатке, животиње и домаћина куће<sup>222</sup>). У неким селима врањског Поморавља намењују краваје њиви, орачу и стоци. Поред тога месе и „орачки колач“ на коме су представљени јарам, во и орач. У готово свим врањским селима домаћин на Божић ујутро оде на њиву која је прва засејана. Тада крст од прегорелог бадњака или младог дрвета забоде у њиву, а колач котрља преко њиве — да се и снопови тако ваљају на жетви. Колач котрља три пута од истока према западу и на тај начин имитира сунчано кретање, односно помоћу имитативне магије жели да обезбеди доволно светlosti и топлоте<sup>223</sup>). Срби у јужном Банату ове колаче зову „закони“ а то су: здравље, сунце, месец, волови, гумно са пластовима, виноград, њива са крстинама, срп, буре, орачева шака, затим колачи намењени свињару, чобанину и положенику<sup>224</sup>). У Малешеву осим чеснице и божићног колача, праве „овчарник“ „говедарник“ и колаче који симболизују гувно и њиву<sup>225</sup>).

Из наведених примера се види да се плодотворна снага божићних хлебова преко разних фигура настоји магијским путем да пренесе на цело домаћинство и обезбеди његово опште напредовање.

У неким нашим крајевима, као нпр. у Буџаку, домаћица, док меси божићне колаче, и док су јој руке још од теста, излази у воћњак и

мало продрма свако стабло како би боље родило<sup>226</sup>). У околини Србобрана осим тога, домаћица полије воћке водом у којој је отпрала руке<sup>227</sup>) У Власеници „када домаћин куха чесницу, зажмири и изађе тјештеним рукама близу чела, па се ухвати рукама за најближе дрво“ и каже: „овде се пчеле увијек примале!“<sup>228</sup>).

У наведеним примерима се плодоносна снага божићног теста настоји да пренесе на воће.

У неким нашим крајевима од божићног теста праве крстове које лепе на амбаре као и на врата кућа, обора и стаја<sup>229</sup>). На Тимоку домаћица узме мало кваса којим су замешени божићни хлебови, па њиме унакрст маже таванску греду<sup>230</sup>).

Наведеним поступцима настоји се имитативним магијским путем утицати на добар род усева. Као што смо напред изнели (види „Мешење првог брашна“) и јод првог брашна се праве и лепе крстови с истом наменом — да утичу на раст и плодност усева. Дакле, божићно тесто и крстови направљени од њега имају исту улогу и циљ као и прво брашно и крстови који се праве од њега.

Положај божићних хлебова на столу, начин на који се они држе и стављају на сто, везују за себе низ магијских елемената. У Шумадији се сви хлебови ставе „у велико сито у ком има свакојакога жита“<sup>231</sup>). У Јадру чесница стоји на софри, у ситу са житом<sup>232</sup>). Власи у Ресави „турту“<sup>233</sup>) замотају у конопљу, оките је са три класа кукуруза и ставе на тањир с оним врстама семена које остављају за сетву. Пред сетву, ово семење мешају са сетвеним<sup>234</sup>). У околини Бора наслажу три турте једну на другу<sup>235</sup>). На Косову ставе баренишу на софру и дувaju на њу са четири стране, па ће за време вршидбе и вејања жита, како се верује, ветрови дувати са четири стране<sup>236</sup>). У Имљанима чесница стоји на колуту сира<sup>237</sup>). Срби у Корјеници за Божић месе два колача — веселице. Један стоји на столу, у решету, а други натичу на ражањ поред печенице<sup>238</sup>). Код Срба на Кордуну спрема се божићњак „на најгушће сито“. Он стоји на столу, у ситу, а на њега су стављене три воштане свеће<sup>239</sup>). У Буковици неки уместо чеснице, са свећом на сто стављају „пун варићак пребрана жита (јечма)“<sup>240</sup>). У неким српским селима румунског Бердапа божићни колач ставе на сто, у тањир испод кога се налази слама. Уз колач се налази тањир са житом што је посејано на Св. Николу<sup>241</sup>). У Самобору под летницу ставе од свих врста жита помало. То жито после мешају са сетвеним семеном. Уз то се стави на сто четка, брус, чешаљ<sup>242</sup>), парче злата, тамјан, благословљена вода, јабука и пшеница засејана на Св. Барбару<sup>243</sup>). У Пођуни (Словенија) на сто ставе три хлеба (обично пшенични, ражени и ајдов), један на други, и покрију их белим чаршавом. Ове хлебове називају „копа“. Поред њих на столу се налази помало од свих плодова<sup>244</sup>).

У наведеним примерима настоји се магијом речи (употреба сита, понекад великог или најгушћег) и имитативном магијом (слагање хлебова један на други, присуство свих врста плодова) да утиче на обилан род усева и општи напредак домаћинства у следећој години. У неколико примера видели смо да се ово жито меша са сетвеним, како би се његова плодотворна снага директно пренела на усеве.

III. Кулишић, наводећи примере слагања хлебова код Хрвата у околини Јајца, Макарске, Бихаћа и у Польцима, претпоставља, чини се

сајвим оправданјо, да слагање хлебова на сто представља остатак миљања<sup>245)</sup>.

Миљање са чеснициом је симптоматично за Херцеговину. Оно није познато у другим областима млађег херцеговачког говора, ни у областима архаичних косовско-ресавских, зетско-сјеничких и призренско-тимочких<sup>246)</sup> говора<sup>247)</sup>.

Најстарији опис овог обичаја оставио нам је В. Карадић: „Пропојиједају, да се у Ерцеговини миљају на Божић с чеснициом, тј. узму двојица чесница, па је окређу међу собом и пита један другога: 'Милам ли се '(тј. помила ли се иза чеснице)? Онај му одговори: 'Миљаш мало'. А онај први онда рече: 'Сад мало, а до године ни мало' (тј. да роди жито добро, и да тако велика буде чесница да се ни мало не помила иза ње).”<sup>248)</sup> У селима Алексиначког Поморавља обичај се обављао до краја XIX века. О бадњеданској вечери се божићни колачи ставе на једну гомилу. Домаћин и најстарији син легну из гомиле. Отац пита: „Милам ли се?” Син одговара: „Малко, оче, дододине ни малко”. То понове три пута. Данас јавије изводе Цигани о Васиљевдану, и то претежно у граду<sup>249)</sup>. У Црној Гори отац и син ставе пециво на сто и стану на супротне стране стола, „припавши сајвим к земљи”. Најпре отац пита сина: „Видиш ли ме, синко?” Син одговара да га не види и поставља очу исто питање. Отац одговара да га не види и изражава жељу да ни следеће године не могу видети један другог<sup>250)</sup>. Обичај се, даље, о Божићу изводи у Босни (Забрђе), Македонији, Украјини и Белорусији. У полапско-балтичких Словена, на острву Рујану, обичај се изводио по свршетку жетве и припадао кругу обичаја из световидовог култа. У српским и хрватским селима у околини Требиња обичај се, такође, изводио после жетве<sup>251)</sup>. М. Gavazzi<sup>252)</sup>, а са њим се слаже и Љ. Кулишић<sup>253)</sup>, сматра да та временска разлика у извођењу обичаја није битна, јер је основна идеја у обичајима иста: да се приушти обиље рода следеће године<sup>254)</sup>. В. Чайкановић сматра да је обичај био не само општесрпски већ и општесловенски<sup>255)</sup>. Слично мисли и M. Gavazzi, који претпоставља да је обичај био „у славенској прадомовини заједнички или свим Славенима или бар већини њих“<sup>256)</sup>.

Око ломљења божићних хлебова групише се мноштво магијских елемената. В. Карадић наводи<sup>257)</sup> да у Срему и Бачкој ломе колаче „какогод и о крсном имену“<sup>258)</sup>. Код Срба у Ресави божићни колач сече домаћин. Кад га пресече, подигне га увис и каже: „Оволико да порасте пшеница“. Једно парче стави у сито, а остала наслаже један на други и подупре их виљушкама — „да ће би падале крстине“. У селу Војнику домаћица окреће парче колача, које стоји у ситу, око свеће и говори: „Да буде чиста пшеница“. Овим се, како примећује П. Костић, жељи да заштити пшеницу помоћу профилактичких својстава ватри<sup>259)</sup>. Власи у Ресави, такође, комаде колача слажу „као стог или на камару“ и придржавају их виљушкама<sup>260)</sup>. У Бољевцу колач „рождество“ прелију вином — да се тако преливају бачве и амбари. Домаћин са најстаријим үкућанином три пута окрене и преломи колач. Обе преломљене половине дижу увис, да толика пшеница нарасте; затим их прекрсте на столу, да се тако крсте и стогови на њиви<sup>261)</sup>. У Алексиначком Поморављу домаћин са братом или сином три пута окрене колач слева надесно, па парчад изломљеног колача усправе на столу, да стоје као крстине<sup>262)</sup>. У Хомољу домаћин ломи поскур сам или са најстаријим мушким дете-

том. Комаде преломљеног колача дигне увис и говори: „Оволика шеница нарасла је њиве, кукуруз у њиве, трава у ливаде, конопље у градине.“<sup>263)</sup> У Бору<sup>264)</sup> и Неготинској крајини<sup>265)</sup> домаћин уз помоћ сина сече божићни колач и диже га увис. На Тимоку четвртине поломљеног колача дижу изнад главе говорећи: „Оволика чесница да се роди“. Један део ставе на софру, а други на полицу<sup>266)</sup>. У Јадру домаћин ломи чесницу у рукавицама, преко главе. Потом је диже увис и изражава жељу да толика нарасте пшеница следеће године. Једно парче чеснице ставља у сито у ќуме стоји жито.<sup>267)</sup> У крагујевачкој Јасеници домаћин ломи колач са положеником. Комад из домаћинове леве руке ставља се на полицу, да би било довољно новца, а из десне у сито, да би добро родила година<sup>268)</sup>. У Левчу и Темнићу један од најстаријих мушкарца у кући прелива колач вином четири пута. Док се вино враћа у чашу, домаћин говори: „Нека се преливају кошеви пшеницом, арови пићем а дом животом и здрављем!“ Домаћин са сином преломи колач, а потом део из десне руке ставља у сито, а из леве на софру. При томе део из десне руке диже увис да усеви високо нарасту<sup>269)</sup>. На Косову домаћин пресече колач унакрст и после вином<sup>270)</sup> говорећи: „Ми да пресипамо колач сас вино, а Бог<sup>271)</sup> да пресипа здравље у људе и у стоку, а сваки берићет у поље, те да пресипају амбар сас жито“<sup>272)</sup>. У Вацојевићима домаћин ломи хлеб на глави<sup>273)</sup>. У ријечкој нахији домаћин преко главе ломи и даје укућанима ону пресну погачу коју је домаћица држала при уношењу бадњака<sup>274)</sup>. У околини Бељевићије домаћин преломи хлеб и намени делове: господу, рату, воловима, винограду, кући и укућанима, по једно парче<sup>275)</sup>. У Славонији (Варош) домаћин са неким стави погачу на пешкире и дигне је увис говорећи: „Коликâ је сад широка, била до године висока!“ Потом је ставе на трпезу и разрезу<sup>276)</sup>.

У наведеним примерима настоји се утицати, у првом реду на добар род усева, затим на размножавање стоке, здравље људи и уопште напредак кућне заједнице, малијом речи (употреба сита и разних формулa) и имитативном магијом (дизање хлеба увис, ломљење преко главе, стављање хлебова у виду стогова и сл.). Преливање хлеба вином, слагање и укрштање хлебова у виду крстине садрже у себи јуба наведена магијска принципија.

е) Неки магијски елементи везују се за божићну печенницу и божићну кокош<sup>277)</sup>.

Божићна печенница коле се два дана пред Божић, на Туциндан или на Бадњи дан<sup>278)</sup>. У областима косовско-ресавског говора за Божић колују свињу. Њу називају „печенница“, „божићњар“ и „божићњак“. У зони млађег херцеговачког говора печенница је заступљена овцом или свињом. Овцу колују у Херцеговини и делу југоисточне Босне, а свињу у делу се вероисточне Босне северно од Гласинца и у југозападној Србији. Овцу печенницу називају „веселица“ или „заоблица“, а свињу „печенница“<sup>279)</sup>.

Према мишљењу В. Чајкановића свиња у обичајима и веровањима нашег народа означава демонску животињу, а њено сакраментално жртвовање о Божићу значи остатак убијања тотемске животиње<sup>280)</sup>. Ш. Кулушић сматра да убијање свиње, као демонске животиње, представља уједно жртву представника животињске врсте и животињског представника житног демона од кога зависи род жита и уопште сваки напредак<sup>281)</sup>.

Магијски елементи везани за божићну печеницу (свињу) углавном се састоје у томе што се њена демонска и плодотворна снага настоји магијским путем пренети на усеве, људе, стоку и воће. Тако у Хомољу домаћин на Св. Василија (М. Божић или Н. година), за време ручка главу божићне печенице разбија секиром на кухињском прагу. Кости од главе баци у воћњак, заглави у рачвасте гране или закопа испод најродније воћке, верујући да ће воћњак доносити род док вилица не иструне<sup>282</sup>). У банатских Хера ражањ на коме се пекла божићна печеница ставе на јабуку или шљиву<sup>283</sup>). На тај начин се, с обзиром на то што се предметима који су били у вези са печеницом приписују магијска својства<sup>284</sup>), магијска снага преноси на воће. У многим селима Босанске крајине зрневље кукуруза које је било у додиру са печеницом дају стоци или болесним свињама. У неким селима чувају такве клипове до пролећа и мешају са житним семеном. У селу Орловцима вилицом од печенице промешају житно семе пре сетве<sup>285</sup>). У неким селима код Санског Моста, приликом обављања магијске вршидбе (М. Божић) на гувно износе божићну сламу, парче чеснице и главу од печенице.<sup>286</sup>)

За овцу печеницу која је, као што смо поменули, нарочито карактеристична за Херцеговину и планинске делове Босне, везује се нешто магијских елемената. За њу су везана иста веровања као и за свињу, с том разликом што недостају обичаји у вези са усевима<sup>287</sup>). Обичаји у којима она доминира показују корелацију између изабраног представника животињске врсте и стада<sup>288</sup>). Неки обичаји покazuју да је она заменила свињу печеницу из рационалних разлога, односно због интензивнијег гајења овца у тим крајевима<sup>289</sup>). Њена оплодна снага, као што ће нам показати следећи примери, преноси се на ратарска оруђа, људе, виноград и воће. Тако у Седларима (Попово поље) црева од веселице носе у виноград и вешају о лозу говорећи: „Да бог<sup>290</sup> да све богато и кратко било!“<sup>291</sup>) Православни у Требињу се на Божић омрзе машћу од веселице: домаћин и сви мушки чланови куће редом са раоника, а женски чланови куће са српом<sup>292</sup>). У околини Грбља рогом направљеним од божићног пецива ударају воћку која не доноси плод говорећи: „Ја тебе рогом, а ти мене родом“<sup>293</sup>).

Неки магијски елементи везују се за божићну кокош. Ш. Кулушић сматра да божићна кокош (петао), као и кокош која се коле при жетви и вршидби, представља житног демона<sup>294</sup>). С обзиром на то што се кокош понекад коле на кућном прагу, наводи да је она у вишеј фази развоја наше религије могла представљати и жртву прецима<sup>295</sup>).

Плодотворна снага крви заклане кокоши настоји се магијским путем пренети на њиве, усеве и стоку. Тако домаћица у Книћу (Гружа) на Божић коле пиле мотиком у кругу конопца у којем је донесена божићна слама, а затим том мотиком мало копа у башти<sup>296</sup>). У Батињима (Славонија) „готово свака кућа овога јутра (Божић) закоље нешто срп живине, да би окрвавили сламу. То чине ради напретка у кући.“<sup>297</sup>) У околини Босанског Петровца колу кокош тако да крв исцури на жито. То жестко чини дају стоци да једе. У Дугопољу код Доњег Лапца петла закољу изнад зоби коју затим дају коњима, за ту прилику уведеним у кућу и везаним за вериге. У околини Гламоча једну кост од пилета обесе на мотку и ставе изнад хамбара<sup>298</sup>).

ж) Неки магијски елементи везују се за положеника. В. Чајкановић сматра да је положеник прерушени божански предак, било да се он јавља у животињском (териморфном) или људском (антропоморфном) виду. Сматра да је животињски положеник старији од људског и да „старији није напуштен ни онда када је млађи примљен“<sup>299</sup>). Ш. Кулишић, такође, сматра да положеник представља божанског претка, да је животињски старији од људског и да оба положеника паралелно егзистирају<sup>300</sup>). Међутим, Ш. Кулишић сматра да су животињски и људски положеник у извесној фази развоја тих веровања, представљали духове предака<sup>301</sup>), да животињски положеник (кокош, свиња, во) представља духа жита<sup>302</sup>), да је људски положеник (најпре жена а затим мушкарац) заменио животињског (кокош и свињу) „као примарног представника животињске врсте, а затим и као животињског представника житног демона“<sup>303</sup>). Мисли да животињски положеник и животињска жртва означавају две стране некада јединственог обичаја<sup>304</sup>).

Нешто магијских елемената у вези са животињским положеником<sup>305</sup>) групише се око обичаја са волом положеником<sup>306</sup>). Вола положеника уводе у неким областима косовско-ресавског говора: на Косову и у Левчу и Темнићу; у северним деловима млађег херцеговачког говора, у делу Босне и у западној Србији<sup>307</sup>). Ш. Кулишић истиче да вола положеника уводе у крајевима у којима се свиња коле као божићна жртва, или где је она бар примарнија жртва јод овце. Сматра да су рационални и верски разлози — во као симбол душа покојника — могли утицати да се у нас не сачува обичај жртвовања вола<sup>308</sup>.

На Гласинцу се у кућу уводи „десни радни во“. На десни рог му ставе шупаљ колач, а пред њега донесу решето са житом, које се касније однесе у семе. Затим се мирбоже с волом, а колач скидају с рога и односе на греду, у долап. Тај колач укућани једу на Крстовдан<sup>309</sup>). Срби икавци у Ливањском полују уводе „вола предњака“. На рог му ставе волујски колач, а на леђа ћебе. Након тога дају му да једе хлеб и жито, док старешина истовремено цара ватру<sup>310</sup>). У Претрешњи (околина Прокупља) домаћин доведе вола на кућни праг и даје му да једе жито из сита, док му двојица стављају шупаљ колач на рог, окрећу га и ломе.<sup>311</sup> У Левчу и Темнићу уводи се во у кућу, „окади на ватри“, а на десни рог му се стави колач<sup>312</sup>). У Јадру царају ватру док уводе вола; затим га покрију губером, а на рог ставе шупаљ колач који је замешен заједно са чесницом. У Џикотама умесе два таква колача, а називају их „орачице“<sup>313</sup>). У Имљанима од истог теста направе чесницу и ковртањ, колач величине чеснице, пробушен на средини. На Божић ујутро овај колач намећу волу на десни рог и гатају како ће жито да роди. Тај колач изломе на џостожеру, на Мали Божић<sup>314</sup>). У Плашком уводе у кућу и ките најлепшег вола. Трећег дана Божића скидају накит и од њега направе камцију, јер „ово ваља код орања“<sup>315</sup>). У неким селима Плава и Гусиња домаћин уводи вола „држећи га десном руком за десно ухо тако рано да му он буде први полазник“. При том га посипају житом, на десни рог натакну колач и говоре: „Добро дошао и сретан ти Божић!“ Потом га обведу око огњишња и преломе колач на рогу<sup>316</sup>). У неким крајевима Љубиње на Божић обмотавају волу првени конац око рога, јер се верује да ће тада боље родити пшеница<sup>317</sup>).

У наведеним примерима настоји се утицати на добар род усева имитативном магијом (дизање ковртња на греду, што треба да допринесе расту усева, а можда и стављање колача волу на рог) и магијом речи (давање волу жита из сита). Осим тога демонска снага вола преноси се на усеве на тај начин што се семе које се даје волу да једе меша са сетвеним; потом се та иста снага преноси на нека оруђа (камција), хлебове (који симболично представљају усеве и стављају се волу на рог), а преко хлебова и на људе; вероватно у том смислу треба схватити и посипање вола житом.

Бројни магијски елементи везују се за људског полаженика<sup>318)</sup>. У зони косовско-ресавског говора полаженик одлази у посету на Св. Игњата и први дан Божића. Он је мушкарац, мада то може бити и жена. У тим говорним зонама полаженик може бити домаћин или неко од укућана. У области млађег херцеговачког повора људски полаженик може бити само мушкарац. Овде није познат обичај да жена или домаћин буде полаженик<sup>319)</sup>.

Највише магијских елемената везује се за мушкарца полаженика. Тако у алексиначком Поморављу домаћица најпре поспе полаженика житом из сита. Затим полаженик спремљеном руковети гранчица од бадњака цара ватру и набраја жеље за напредак домаћинства. Потом баца „живи угљен“ увис и говори: „Оволика пшеница да буде!“<sup>320)</sup>; или диже гранчицу од бадњака увис говорећи: „Оволике конопље и жито у овој години“<sup>321)</sup>. На Тимоку полаженик цара ватру и благосиља да добро роди: кукуруз, овас јечам, пшеница, раж итд, да има пилића, јарића и сл.<sup>322)</sup>. У Хомољу домаћица посипа полаженика кукурузом по глави, док он хвата зрње и говори: „Патили се пилићи, гучићи, ћурићи, пачићи као зрна у корену, као жито у класу!“<sup>323)</sup>. У Качеру полаженику изују опанке и вешају на чивилук да први не секу кукуруз,<sup>324)</sup>. У неким селима Јадра се полаженик са домаћином посипа житом, честитајући Божић. Потом полаженик цара ватру и говори: „Колико варница, толико оваца, говеда, паре, дечице, пшенице у здрављу“. У Брасини девојка или домаћица изува опанке полаженику и ставља их на таванску преду, да пшеница тако високо нарасте<sup>325)</sup>. Православни на Гласинцу посипају се житом са полажеником. Потом полаженик преко таванске греде пребаци повесмо лана, седне поред ватре и цара. Домаћин га притом огрће вуненим ћебетом<sup>326)</sup>. На поласку га дарују са конопљом, којом му заките капу, да би и конопља тако високо расла<sup>327)</sup>. У српским селима румунског Бердапа полаженику дају сито у којем се налази кукуруз зрневље баца у ватру, а затим цара и набраја разне врсте стоке<sup>328)</sup>. Посипање полаженика житом и царање ватре познато је и у другим крајевима у којима живе Срби<sup>329)</sup>, Плаву и Гусињу<sup>330)</sup>, Црној Гори<sup>331)</sup>, неким крајевима Хрватске<sup>332)</sup> и Словеније<sup>333)</sup>.

У наведеним примерима се имитативном и магијом речи настоји да обезбеди добар род усева, здравље људи, напредак стоке и уопште целе кућне заједнице.

У области косовско-ресавског говора на Св. Игњата (Кокошињи Божић) долази „кокошињи полаженик“. Обичаји у вези са њим адекватни су онима о Божићу. Гледа се да то буде сретан човек, како би домаћинство напредовало целе године<sup>334)</sup>. Ш. Кулишић сматра да опонаша-

ње ќокоши показује да је некада положеник била ќокош, коју касније замењује људски положеник (примарно жена)<sup>335)</sup>.

Жена се као положеник појављује у областима косовско-ресавског говора, на Св. Игњата или на Божић<sup>336)</sup>. Тако у Больевцу домаћица прва устане, и пошто процара ватру, дигне увис гранчицу којом је царала, говорећи: „Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, овас и сав остали берићет“<sup>337)</sup>. Жена цара ватру и у Левчу и Темнићу<sup>338)</sup> и у Свињици на Дунаву<sup>339)</sup>.

У областима косовско-ресавског говора, поред мушкарца или жење, као положеник се јавља и свиња и ќокош<sup>340)</sup>. У истим областима положеник може бити домаћин<sup>341)</sup> или неко други од укућана<sup>342)</sup>. У Јадру је то домаћин<sup>343)</sup>. У Больевцу домаћица посипа житом домаћина кад се споља враћа у кућу. Он цара ватру, потом диге гранчицу увис-да толики усеви нарастају<sup>344)</sup>. На Тимоку<sup>345)</sup>, Косову<sup>346)</sup> и у Качеру<sup>347)</sup> укућани царају ватру и набрајају жеље за напредак усева, стоке и домаћинства. У Ресави ватру цара домаћин или неко од укућана<sup>348)</sup>.

У неким нашим крајевима улогу положеника врше деца. У Буџаку дете долази на Св. Игњата и цара ватру<sup>349)</sup>. У банатских Хера мушки дете долази на Св. Игњата, Бадњи дан и Божић. Оно тада цара ватру набрајајући жеље за множење стоке, док га домаћица посипа кукурузом<sup>350)</sup>. У Васојевићима дечаци на Нову годину ујутро иду по кућама, поздрављајући Св. Василија и Нову годину, на што их домаћище посилају житом<sup>351)</sup>. У Малешеву деца на Св. Игњата устају после поноћи и узимају сламе (сена) и мало од свих пољопривредних производа. То деле обилазећи све куће у селу, и говоре да је дошла мала најатка (дечији дан), и донела срећу и напредак.

Деца желе домаћини пород и слично, а за узврат добијају дарове<sup>352)</sup>. На Нотранском деца на дан Св. Андреје обилазе куће и називају добро јутро<sup>353)</sup>. У неким крајевима Словеније иду на дан Св. Барбаре и Св. Луције, дечаци — коледници, положарје<sup>354)</sup>. Код Муслимана у Прозору домаћица на Божић дете постави у ћошак и посипа га пшеницом из десне руке, коју му држи изнад главе и тобоже га боде рапшком (справа на којој се мота прећа<sup>355)</sup>.)

Обичај да деца иду у положење највероватније представља каснију фазу у развитку тог обичаја.

Као што се види из наведених примера, главне магијске радње у вези са људским положеником су посипање жита и царање ватре. Обе радње имају исти циљ: да се магијским путем обезбеди, у првом реду, добар род усева и општи напредак домаћинства.

з) За коледаре<sup>356)</sup> се такође, везују неки магијски елементи. В. Чајкановић сматра да ове веселе поворке прерушених маскираних људи представљају поворке предака. С обзиром на то што је Божић празник из култа мртвих, то се на њему појављују инкарнирани преци, чије се душе појављују у виду различитих животиња<sup>357)</sup>. Ш. Кулишић сматра да овакве игре и маске датирају из ловачког периода и да је њихово значење пренето касније и на атарне обреде који се врше ради побољшања плодности поља<sup>358)</sup>. Сматра да је у јовом обичају очита сточарско-земљорадничка традиција и да су у њима примарна веровања у демоне природе.

Даље аутор истиче да су словенски коледарски обичаји у својој бити производно-магијске радње са превасходно аграрним садржајем<sup>359</sup>). Претпоставља да баба (лице у поворци) указује на материјархално порекло обреда.<sup>360</sup>). С. Зечевић сматра да је коледа божанство. У стварању коледе, према његовом мишљењу, узело је учешћа неколико култова: обожавање природних појава (сунце, ватра) манистичко-хтонски тотемистички и култози животиња и персонифицираних божанстава.

Мисли да коледарске песме указују на Дажбогов култ, и да обред има сточарски садржај; име обреда и карактер учесника упућују на култ болиње Коледе, божанства плодности једнога врсту словенске Велике Мајке<sup>361</sup>). Коледаре изводе не само сви Јужни Словени непо и сви остали словенски народи, што потврђује да је обичај био познат и у заједничкој прадомовини<sup>362</sup>).

У нас, у областима косовско-ресавског говора, од Св. Игњата до Божића иду коледарске поворке, којих нема у зони млађег херцеговачког говора. У зони млађег херцеговачког говора познате су само песме с припевом „коледо“<sup>363</sup>). У Срба који настањују западну Босну, Кордун, Лику и северну Далмацију познат је обичај чаројица<sup>364</sup>). Сличне поворке познате су и у разним крајевима Македоније: цамалари, василичари, ешкари; у Словенији о Покладама иду корантини, у Бугарској кукери<sup>365</sup>.

Већина магијских радњи које у нас обављају коледари поклапају се са радњама што их обавља положеник<sup>366</sup>). У Ресави су „колебарке“ ишли на Бадњи дан од куће до куће и певале коледске песме. Једна од њих је била окићена гранчицом неког родног дрвета, конопљом, ланом, кукурузом и шишицом. У рукама су носиле дрвене гранчице. Пред кућом окићена девојка игра, а остale певају с припевом „коледо“. Окићена девојка улази у кућу, љуби бадњак, цара ватру дреновом гранчицом и говори: „Оваца и новаца, среће и кесе...“ Потом их домаћица посипа житом из сита и дарује. При одласку девојке<sup>367</sup>) ударају дреновим гранчицама по кући, зградама, стоци и торовима<sup>368</sup>). Код Влаха у околини Бора „колиндреци“ иду и данас (на Бадњи дан), те царају ватру жељећи домаћинству плодност у наредној години. За њих се месе колачи „колиндреци“ који им се дају из сита<sup>369</sup>). У Влаха Неготинске крајине коледари царају ватру штаповима и говоре: „Колико варница, толико среће здравља, новца, нека је жива стока да роди њива“<sup>370</sup>). У лесковачкој Морави коледари (сировари) царају по ватри сабљом или мачугом, набрајајући при том жеље за здравље и напредак људи, усева и целог домаћинства.

У Душанову дижу штап увис и мало га задрже у водоравном положају. Кад изађу из куће, домаћица за њима баца део упалjenог бадњака<sup>371</sup>). На Лепенцу коледари иду по кућама почевши од Св. Игњата. Том приликом носе сламу и посипају је по кући. Док то раде говоре, код сточара: „На ви мошко детенце, на ви јагањце...“ и тако редом набраја разне врсте стоке; код земљорадника: „На ви жито, на ви раж, на ви јечмен...“ Потом домаћица после сламу испред куће, а коледари је газе. После том сламом везују воћке да би донеле бољи род. Осим тога, на Нову годину иду сировари (браничари) и царају ватру по кућама<sup>372</sup>). У Радовишком (Македонија) маскирани цамалари са штаповима играју пред кућама. Том приликом им из куће износе решето. Цамалари ударају у њега штаповима, певајући:

„Нова година весела је градина,  
Голем клас на њиви,  
Голем гроздак на лозје,  
Жут кожурак на леса.“

У истом крају уочи Бадњег дана мушки и женски деца певају коледске песме. Домаћица куће пред којом певају стави испред њих мало јечма и пепела са жаром, у шта они ударају штаповима.<sup>373)</sup> У Малешеву је на Бадњи дан ујутру велика најатка (мала је на Св. Игњата, види код „полаженик“). Тада мушки деца, носећи торбу и штап, иду од куће до куће и певају коледске песме. Собом носе сламу, од које помало уносе у сваку кућу. За узврат добијају дарове<sup>374)</sup>. У Скопској котлини коледари на Бадњи дан иду по кућама, пијучу и просипају жито и ватру. Џамалари (суровари) на Нову годину иду по кућама, а један од њих гранчицом смреке цара по отњишту и говори:

„Колко клинци толко синци у кући,  
Колко жељке (или црпке) толко ћерке,  
Колко трошке толко товари жито!“

У Шипчеву домаћица пред суроваре избаци жара и жита, а они штаповима ударају по томе док то не угасе, вичући: „Сурова!“ Најстарији од њих гранчицом лозе „удара“ људе и стоку; једну гранчицу остави код стоке. Тако раде и код Срба и код Арбанаса<sup>375)</sup>.

Као што се види из наведених примера, заједнички именилац коледарских обреда је да се имитативним магијским поступцима (царапање ватре, дизање штапа и сл.), као и магијом речи (употреба сита и решета, разне формуле и сл.), изазове добар род усева, размножавање стоке и уопште напредак домаћинства. Сем тога из неких примера се види да коледари уносе сламу у кућу, негде просипају жито и ватру по кући, или газе сламу пред кућном, што би указивало на то да су они првобитно уносили сламу и изводили магијско сејање и вршилбу јо Божићу<sup>376)</sup>.

Коледари понекад носе и нека земљорадничка оруђа. Тако на Косову „деда“ (главно лице међу коледарима) има на себи обешен раоник и на њему повесмо кучине у виду репа<sup>377)</sup>. На основу тога украйински и румунски коледари и бугарски кукери врше симболично орање и сејање, Ш. Кулишић дозвољава могућност<sup>378)</sup> да су првобитно и српски коледари обављали симболично орање и сејање<sup>379)</sup>.

и) У току божићних празника симболично се раде пољски и други радови. Симболично започињање радова обавља се на Божић. Тако у Буџаку изјутра „треба симболично започети све пољске радове“: упрегну се волови и коњи, „сеје се“, „коси“, „жње“ итд.<sup>380)</sup>. На Тимоку „ко има волове и коње, прже их тада три пута, да добро преко године вуку“<sup>381)</sup>. У Добрини (лесковачка Морава) у виноград носе шупаљ колач у облику бачве. Тада кроз колач сипају вино. У неким другим селима у поље носе кравај у облику српа, који по повратку сви укућани ломе код стожера и једу<sup>382)</sup>. У неким копаоничким селима да би послови преко године добро напредовали, људи треба да их започину на први дан Божића. Земљорадници упрегну волове и „образде помало на њиви“<sup>383)</sup>.

У крагујевачкој Јасеници упрегну волове у јарам, „да их у идућој години не би јарам у врат убијао<sup>384</sup>). На Косову, на Бадње вече, траје паламиду по њивама, обрну је и забоду у земљу, „да више никако не изађе“<sup>385</sup>). У Буковици<sup>386</sup>) ујутро на Божић обрезују и залевају вином неколико чокота у винограду<sup>387</sup>). На Перни домаћин у винограду наздрави првом чокоту, обреже га и залије вином. Верује се да ће тај чокот најбоље родити те године<sup>388</sup>). У Црној Гори треба „божићних празника започети све радове у пољу, па ће година бити берићетна“<sup>389</sup>). Код Муслимана у Жупчи (код Брезе) „на сам Божић ваља од сваког посла по мало урадити, да би преко године сви ти послови напредовали“<sup>390</sup>.

Као што видимо из наведених примера, о Божићу се симболично залочиње већина пољопривредних послова: орање, сејање, жњевење и обрезивање винограда. Њихов основни циљ је да имитативно-иницијалним магијским путем обезбеде њихово успешно обављање у целију идућој години. Из неких примера се види да се њиве и усеви, такође имитативно-иницијалним магијским поступцима (обртање и забадање траве у земљи наопако), настоје да заштите од траве.

Вероватно исти смисао има и обичај да се на Бадње вече у кућу уносе ратарска оруђа, међу којима је готово увек и плуг или раоник<sup>391</sup>). Тако у неким копаоничким селима уносе у кућу јарам и наслоне га на зид. За врёме Божића на њему пале свећу<sup>392</sup>). У неким селима врањског Поморавља стављају раоник испод софре<sup>393</sup>). У Доњем Синковцу (лесковачка Морава) раоник ставе крај огњишта; Бадње вечери дотичу с њим свако грло стоке у штали<sup>394</sup>). У Срему (Оролник)<sup>395</sup> и Банату (банатске Хере)<sup>396</sup> стављају под сто коњску опрему, а у Бачкој (Дероње) ова стоји под столом преко целог Божића, „да би стока била здрава“<sup>397</sup>). У Црној Гори унесу раоник, поред њега ставе мало жара и пепела, па то са раоника сви укућани прескачу три пута<sup>398</sup>). У Малешеву уз огњиште стављају неки део од плуга (рала)<sup>399</sup>, а у Скопској Црној Гори<sup>400</sup> домаћин ставља жар на раоник, намењујући га појединим врстама усева. Верује се да ће најслабије родити она врста усева чији се жар први угаси, и обратно<sup>401</sup>). У Варошу (Славонија) ставе под сто орму и улар<sup>402</sup>). У Ретковцима (Славонија) човек који се бави око коња уноси сламу везану у коњски ам; поред тога понесе орму и узде. Човек који се бави око волова унесе раоник и цртало, а домаћин (газда) упади свећу<sup>403</sup>). У Преокумурју под столом, у корпи, стоји разно семење и цртало — да буде земља плоднија<sup>404</sup>). У Корушкој уносе секиру, вериге, пасуљ са житом, звоно, суд са водом — да буде млека као воде, и „цело орало“<sup>405</sup>). На Бадње вече раоник унесе Бугари и Польаци. Бугари на њега стављају жар и намењују га усевима, гатајући какав ће бити род те године<sup>406</sup>.

Од симболичних радова који се изводе у оквиру божићних празника истичу се сејање жита и вршење божићне сламе.

На Божић се симболично сеје и жито. Тако на Косову бадњакчија најпре три пута обиђе са децом око огњишта и „просеје по кући пшеницу руком на којој је рукавица“, па тек онда уноси бадњак и сламу<sup>407</sup>). Власи у околини Бора (на Св. Варвару) дају полаженику сито у коме се налази разно семење. Полаженик ово семење просипа по соби. После ово жито мешају са сртвеним или га дају кокошима да га поједу<sup>408</sup>). У Попову пољу домаћин, у време ручка, узима варифац у коме се налазе разна жита и посипа га руком по кући, говорећи: „Шјај<sup>409</sup>), боже и

Божићу, кућнем сљемену и шљемену! Шјај, боже и Божићу, волу и тежаку! Шјај, боже и Божићу, козици и овчици! Шјај, боже и Божићу, путнику и намјернику! Шјај, боже и Божићу, кућнем домаћину! Шјај, боже и Божићу, свему моме ожитељу<sup>410</sup>). У Лобору домаћин најпре стави сламу под сто на коме се налази помало од сваке врсте жита. Затим узима жита са стола и сеје га по соби<sup>411</sup>). У Польцама кућни старешина узима пшеницу руком из варићка и говори: „Обилато, гобинато!“. Затим је сеје по кући, говорећи: „Родила плодила по дрвету и камену“<sup>412</sup>). У неким крајевима Словеније су на Бадње вече „сејали“ жито по свим угловима у соби, изражавајући при том жељу да роди жито и да се стока плоди<sup>413</sup>). Обредно сејање о Божићу или Новој години познат је и Польцима, Русима и Украјинцима, па, како то и Ш. Кулишић наглашава, има општесловенски карактер<sup>414</sup>).

Код Срба се у неким крајевима сачувао о Божићу и обичај симболичне вршидбе<sup>415</sup>). Он се јавља на Мали Божић односно Нову годину. Тако на Машвини, пре зоре, домаћин узме ковртањ<sup>416</sup>) и сламу, и са децом иде на гувно. Колач натакне на стожер и свеже уже за које се деца похватају. Затим деца „хржући попут коња до три пута облете око стожера“, а домаћин их тобоже гони. После колач носе у шталу, натичу га волу дешњаку на рог, и кад во збаци, колач гатају каква ће бити летина. Затим колач преломе и поједу<sup>417</sup>). У Плашком домаћин простре сламу око стожера и неколико пута прође по њој. Враћајући се кући говори: „Добро јутро! Ја извр... виште жита но сламе“<sup>418</sup>). У Корјеници<sup>419</sup>) домаћин на вршају дозива: „О Стојане! Оди ми помози вршај растресати!“<sup>420</sup>). У Буковици сламу изнесу пре зоре и поспу је око стожера на гувну. Најстарији члан куће десном руком ухвати изнад хлеба који је натакнут на стожер. За његову леву руку ухвати се други укућанин, и тако редом, по старости. Три пута облете око стожера виучући: „Ајде ајде, коба моја“ Затим оду у кућу и поједу хлеб, а после иду „опет врћи без крува“. Кад заврше, сламу унесу у кућу. Не остављају је на гумну да неко не би њом чарао. После је стављају кокотшима у гнездо<sup>421</sup>). На Гласинцу неко од укућана узме мало божићне сламе, стави је на раме, и с њом обилази око стожера на гумну. Исто времено посипа сламу и изговара неке речи за које верује да утичу на род жита<sup>422</sup>). Срби икавци у Застињу (Ливањско поље)<sup>423</sup>) посипају сламу око стожера на армену (гумну), док деца трче око стожера и вичу: „Ходи да ти зајмим жита! Донеси арап!“<sup>424</sup>). Срби ијекавци у Ливањском пољу поспу сламу по арману (гумну), а затим једна девојка или младић стану на средину гумна, као стожер. Деца се ухвате за ту особу, држе истовремено на глави божићни хлеб и изводе симболично вршење. После тога сви учесници вршаја заједно разломе и поједу хлеб<sup>425</sup>). У Имљанима деца пре сунца покупе сламу и изнесу на гумно где је „врху са ковртањем на стожеру“. Ковртањ преломе на гувну и однесу домаћици да направи попару, коју за време ручка једу<sup>426</sup>). У Батињанима (Славонија) на Нову годину (М. Божић), волу положенику ставе на десни рог колач који је испечен заједно са чесницом. Затим терају вола по гумну док не баши колач са рога<sup>427</sup>). У Попову пољу после Божића носе сламу на гумно. Она ту стоји док ново жито не почне да се врше<sup>428</sup>). На Косову домаћин са децом изађе на гувно, стави колач одозго на стожер, преломи га и поједе са децом<sup>429</sup>).

У наведеним примерима, симболично извођење пољских радова има за циљ да имитативно-иницијалним магијским путем обезбеди, у првом реду добар род усева, односно општи напредак породичне економије.

На основу изложенih божићних обреда може се извести следећи закључак:

(1) Основни циљ главних божићних обреда је да се магијским путем утиче на добар род усева, уопште аграрних култура и стоке и на тај начин обезбеди сигурност и напредак целе заједнице. У складу с тим су и обреди чији је циљ да усевима магијским путем обезбеде доволно влаге и да се они заштите од разних неповољних утицаја. Као пандан овоме стоје, додуше ретки, примери црне магије, који иду за тим да туђим усевима нанесу зло.

Као што видимо, основни циљ божићних обреда се поклапа са циљем обреда који се врше и уз послове.

(2) Сви божићни обреди, изузев симболичног започињања пољских радова, засновани су углавном на анимистичким схватањима. Неки од тих обреда у непосредној су вези са жртвом (бадњак, божићна печеница, божићна кокош, или на једном каснијем ступњу развоја наше религије добијају карактер жртве, најчешће прецима (бацање жита и варива у воду, пресипање бадњака плодовима, трпеза, божићни хлеб) или пак учесници у обреду попримају манистички карактер (животињски и људски положеник, коледари).

(3) Извођачи магијских обреда су, најчешће, одрастао мушкарац или жена. Ребе су то деца, односно омладина. Према мишљењу Ш. Кулишића, архаичније форме обреда који садрже трагове матријархалног порекла, парцијално су се сачувале у неким крајевима старијих штокавских говора, док се у зонама херцеговачког говора јављају већ потпуно патријархализовани обреди у којима доминира улога мушкарца<sup>430</sup>).

(4) Већина обреда обавља се на нивоу кућне заједнице, што би ишло у прилог мишљењу Ш. Кулишића „да су многи, особито новогодишњи (божићни) обичаји Јужних Словена, напоредо са распадом првобитних родовско-сеоских обреда, претежно сачували задружни или уопште породични карактер“<sup>431</sup>). Осим тога, неки обреди (коледари) се, као што смо видели, изводе на нивоу села.

## 2) Покладни обичаји (са ватром)

Неки магијски елементи везују се за покладне обичаје<sup>432</sup>). Ти елементи углавном се односе на покладне ватре<sup>433</sup>). У реону источне Србије ватре се пале<sup>434</sup>) против вештица, а називају се олатије<sup>435</sup>); у јужном поморављу називају се „каравештице“ а у североисточном „привег“<sup>436</sup>). У Ресави су до другог светског рата палили и царали ватре на сред села. Данас их пали свака кућа. Власи их називају „приваг“<sup>437</sup>). Срби и Власи у Неготинској крајини су те ватре палили на сред села све до другог светског рата. Данас их пале по двориштима<sup>438</sup>). У околини Бора ватру, такође, пале и срби (лалија) и Власи. То је запаљена гомила сламе на сред села коју домаћице царају као при положају, а омладина прес-

каче<sup>439</sup>). У Больевцу, да би шљиве добро родиле и да их не би нападале гусенице, мушкарци на беле покладе, по заласку сунца, запале кош са сламом и носе по шљивику вичући: „Олалија“. Осим тога по улицама се ложе велике ватре које домаћини куће царају говорећи: „Колико овде варница, толико у амбару твара: пшенице, јечма, овса, кукуруза“. Потом узимају угарке и дижу увис да би толика конопња нарасла<sup>440</sup>). У Алексиначком Поморављу „олалије“ се пале испред кућа или на раскрсници. У Катуну олалијом позивају трешњеву грани на којој се налази запаљена слама, што је обносе кроз воћњаке и поља берићета ради<sup>441</sup>). У Банатских Хера (Врачев Гај) јомладина по улицама пали и прескаче ватре<sup>442</sup>). У околини Бељевије деца увече, на Беле покладе, по узвишењима ложе ватру — орта — колу. При том галаме, прескачу ватру и гараве се, да би се отерале болести<sup>443</sup>). У источној Штајерској пустне кресове пале на њивама да би земља боље родила и да вране не би кљуцале дозреле кукурузе. У околини Горења пале сламу и играју око ње. На ватру бацају повесмо предива, јер верују: што се варнице виште дипну увис, то ће лан те године бити виши. По пољима носе бакље, тако да искре иду на све стране<sup>444</sup>). Кресови се на пустинији уторак пале у Љубљанској околини, Горењској, Штајерској и Корушкој, јер се верује да он тера зле силе и плодоносно делује на људе, стоку и поља. У Крањској уместо кресова спаљују пусту, сламну фигуру у облику човека. У западној Штајерској на пољу спаљују фашенка<sup>445</sup>).

Из неколико наведених примера види се да су царањем ватре и другим имитативним магијским поступцима (дизање упарака увис) настоји, као и о Божићу утишати на добар род усева у идућој години.

Ц. Ц. Фрезер сматра да плодност њива, људи и стоке, што се приписује употреби ватри радосница, буктиња и лила, не проистиче из не-посредног повећања сунчеве топлоте која је магијски произведена ватром, него да се она јавља као посредан резултат ослобођења умно-жилачких моћи биља од разних злих утицаја и враћбина<sup>446</sup>). П. Петровић сматра да паљење олалија, бацање запаљених стрела, пуцање из пушака прављење галаме имају за циљ да униште разна зла бића која се јављају о „Покладама“<sup>447</sup>). У том случају обреди са покладним ватрама би припадали и групи егзопистичких обреда.

Изложени покладни обреди са ватром пружају нам основу да закључимо:

(1) Основни циљ обреда је да се магијским путем утиче у првом реду на добар род усева, на здравље људи и стоке. То се настоји постићи имитативном или апотропејском магијом, односно егзопистичким обредима (ватра схваћена као средство за уништење и заштиту од злих бића).

(2) Извођач магијских обреда у вези са ватром је не само мушкарц и жена већ и омладина и деца.

(3) Магијски обреди се врше колективно, на нивоу села као заједнице. Поред колективног ложења, ватре се пале и по двориштима. Неколико примера из североисточне Србије графички приказује прелаз од паљења колективне сеоске до појединачне ватре (до другог светског рата палила се једна велика ватра за цело село, а јод тада се пале по свим двориштима у селу).

## Б . — Циклус пролећних обичаја

У циклусу пролећних обичаја, који почиње од 22. марта<sup>1)</sup>, највише магијских елемената везује се за Ускрс, Бурђевдан, Спасовдан<sup>2)</sup> и Духове.

### 1) Ускрс (обичаји у вези са јајима)

У оквиру ускршњих обреда<sup>3)</sup> магијски елементи се везују за обреде са јајима, ватром и крстом од леске (и леда)<sup>4)</sup>.

Неки магијски елементи у вези с ускршњим јајима групишу се око бојења<sup>5)</sup> и шарања ускршњих јаја<sup>6)</sup>. Најчешћи орнаментални мотиви на јајима су биљне провенијенције. Џвеће и лишће, као симболи пролећа, доминирају на ускршњим јајима, која исто тако симболизују обнављање живота. У околини Пећи и Призрена шаре представљају разне врсте цвећа. Чести су и мотиви разних плодова: јагоде, јабука, гроžђа, лубеница.<sup>7)</sup> Интересантно је да нема представа житарица, што би могло указивати на не тако велику старину ових мотива. Антропоморфни мотиви су, такође веома ретки. Вредно је поменути представу орача с плутом и воловима (Ваљево)<sup>8)</sup>.

На ускршњим јајима се често среће орнамент свастике (кукасти крст), који је некад могао имати „соларно и друго значење“<sup>9)</sup>. Свастика се као најчешћи орнаментални мотив јавља на ускршњим јајима Хрвата. M. Gavazzi сматра да се првобитно значење и порекло овог мотива, упркос више хипотеза (магичка, апотропејска), не може поуздано одредити<sup>10)</sup>. Даље аутор претпоставља, на основу подударности у техници украшавања и орнаментацији у „неких славенских грана“ да ти елементи имају заједничко порекло из прасловенске заједнице; нарочито истиче подударност технике и орнаменталних мотива на ускршњим јајима Хрвата, с једне, Украјинаца и Пољака, с друге стране, док је та подударност између Хрвата и других Јужних Словена сведена на крајњи минимум<sup>11)</sup>.

У наведеним примерима се имитативним магијским путем, у првом реду симболиком биљног цвета, животном снагом црвено обојених и шарених јаја, настоје „пробудити“ успаване силе природе, односно утицати на биљни свет.

Нарочита магијска својства приписују се првом офарбаном<sup>12)</sup> ускршњем јајету<sup>13)</sup>. Оно штити људе од болести и других неприлика, брани стоку и усеве<sup>14)</sup>. Изложићемо само оне обреде који се односе на усеве<sup>15)</sup>. Тако у Буџаку прво обојено јаје закопају у њиву<sup>16)</sup>. У Больевцу га однесу и закопају у виноград. Верују да онда град у току лета неће тући виноград<sup>17)</sup>. На Тимоку „јаје које се о Ускрсу прво обоји ваља закопати у њиву да град не бије плод“<sup>18)</sup>. У Призрену на Источни петак (први после Ускрса) закопавају „страшник“ од прошле године у виноград да га чува од краће<sup>19)</sup>. У Македонији (Прилеп, Тетово, Малешево) најпре обоје три јаја: прво ставе пред икону, пошто њиме протрљају децу, друго намене винограду, а треће оставе за Бурђевдан<sup>20)</sup>. У Бојићу и Накучанима (Поцерина) обоје два чувадара. Један ујутро на Бурђевдан закопају на сред винограда, а други, преко године, држе у млекари<sup>21)</sup>.

У наведеним примерима се њиве и виногради преко апотропејских својстава које се приписују првом обојеном ускршњем јајету настоје да заштите од невремена и неповољних утицаја.

Љускама од ускршњих јаја, такође, се приписују апотропејска својства. Тако у Буџаку смесу направљену од љусака разбијених јаја и говеђе балеге лепе изнад улазних врата, „да град не бије кућу и имање<sup>22)</sup>. У Левчу и Темнићу иситњене љуске, замесе пшеничним брашином, заљепе на торњи део кућног прага да се кућа и укућани сачувају од разних недаћа<sup>23)</sup>. На Козјаку љуске од јаја носе на њиву која је засејана пшеницом; на Долењском их истресу на њиву „да све зло оде од ње“<sup>24)</sup>. Љуске од јаја носе се на њиве и у Прекомурју и Штајерској<sup>25)</sup>.

Наведени обреди имају за циљ да магијским путем заштите њиве и усеве од неповољних утицаја.

Обреди са ускршњим јајима, у целини посматрани, имају за циљ да пробуде и подстакну раст биља, с једне, и да га заштите, с друге стране.

## 2) Бурђевдан

Бурђевдански<sup>26)</sup> обреди везују за себе разне магијске елементе.

а) Неки магијски елементи везују се за обреде који се изводе са крстовима.

По нашем народном веровању, леска<sup>27)</sup> штити јод прома. Обреди у вези с њом изводе се од Великог четвртка до Спасовдана<sup>28)</sup>.

Обред се на Велику суботу изводи у неким крајевима Словеније (Долењско, Бела крајина, Метлика), где крстове праве од благословљене леске и забадају их у њиве и травњаке<sup>29)</sup>.

Најчешће се обред изводи на Бурђевдан. Тако у неким селима на Ибру изјутра тога дана праве лескове крстиће и затичу их по стајама и њивама „да би берићет био добар“<sup>30)</sup>. У Пощерини стављају крстиће у њиве, воћњаке, на вратнице, бунаре, свињице<sup>31)</sup>, а у Неготинској крајини у њиве, винограде, баште и на зграде<sup>32)</sup>. У Хомољу леску од које праве крстове секу ћутећи или жмурећи. Крстове стављају у њиве, ливаде, воћњаке, прадине, а два-три оставе код куће<sup>33)</sup>. У Левчу и Темнићу по један крст ставе под стрехе куће и других зграда, а остале забадају у њиве и винограде<sup>34)</sup>. У неким селима Груже лескове крстиће износе на њиве да би их сачували јод градоносних облака<sup>35)</sup>. У неким селима Горње Ресаве стављају крстове на све њиве, торове (трла) и врата. Верују да ће их то у току целе године штитити од штеточина<sup>36)</sup>. У бившем Чајничком котару стављају леску на све њиве, на којима је засејано жито на торове и све остале зграде; она ту стоји до следеће године<sup>37)</sup>. У Тоболићу доносе лескове пругове уочи Бурђевдана и стављају под кућни кров да ту преноће. На Бурђевдан, пре сунца, те гранчице провлаче три пута кроз пушницу, па их онда стављају „по сјемењу“<sup>38)</sup>. У Скопској котлини по њивама забадају врбове пругове и пуцају из пушпака<sup>39)</sup>. У височкој нахији у сваки усев стављају по једну лескову гранчицу. Ако се деси да неко задошни са сејањем или да усеви још нису порасли до Бурђевдана, онда то учини на Спасовдан<sup>40)</sup>.

Обред се често изводи и на Спасовдан. Тако М. Милићевић наводи да „у очи Спасова дне граде на многим местима јонаке исте крстове, и стављају на куће, у њиве, забране, кошнице, станове итд., као и о Бурђеву дне“<sup>41)</sup>. У Гружи крстове од леске износе на њиве<sup>42)</sup>; на Гласинцу у жита и баштет<sup>43)</sup>; у Плаву и Гусину на њиве, ливаде, економске зграде

и куће<sup>44</sup>); на Језерима (Црна Гора) на њиву засејану житом, кућу, тор, стругу<sup>45</sup>), у височкој нахији у житу<sup>46</sup>), док у Хомољу „сви домаћини одлазе у поље и покрећу мало из земље јоне лескове крстове што су их побили у земљу на Бурђевдан, да би кукурузи боље расли“.<sup>47</sup>).

У свим наведеним примерима основни циљ је исти: усеви и имање се магијским путем настоје да заштите од временских неприлика, нарочито од града, с једне, а истовремено се на њих преноси плодотворна снага младог биља, с друге стране.

Лесковим крстовима слична је једна друга врста дрвених крстова, која се, такође, поставља у периоду од Великог четвртка до Спасовдана Тако Б. Дробњаковић наводи да у Јадру (Коренита) и Рађевини (Радаљ) сваке подине у зору, на Велики четвртак, скидају стари крст и подижу нови<sup>48</sup>). У Поцерини, уочи Бурђевдана, подижу бандере с крстовима на раскршћу или на узвишићем месту у селу. Поред тога догађа се да неки појединци самостално праве крстове и стављају их у своје њиве или винограде. Ако се крст не подигне до Бурђевдана, он се може подигнути уочи Спасовдана<sup>49</sup>). У Пајсијевићу (Гружа) људи на Спасовдан праве велике дрвене крстове и стављају их на раскрснице „да би сачували поље од града“<sup>50</sup>). Ти крстови су познати и код Срба, Црногорца, Арбанаса и Хрвата на Косову<sup>51</sup>.

Како што видимо из наведених примера, постављање тих крстова, као и крстова од леске, има за циљ да усеве и имања заштити од града. Разлика је у томе што лескове крстове поставља свака породица, док се велики дрвени крстови<sup>52</sup>) постављају на нивоу села или засеока.

б) Изузев леске, у Ђурђевданичким обредима видну улогу имају и друге врсте зеленила<sup>53</sup>). Тако у околини Бора жене рано на Бурђевдан иду у поља и беру биље. Од овог биља праве венце<sup>54</sup>) и стављају их на куће, торове, и у њиве<sup>55</sup>). У Алексиначком Поморављу венцима се ките војке, зграде, плотови, људи и стока<sup>56</sup>). У Гружи праве венце од Ђурђевка, млечичке и врбових гранчица и стављају их на кровове зграда и на вратнице. Џвеће беру „да буде цветна година“<sup>57</sup>) Ови венци се праве и у другим крајевима, али они чине саставне делове обреда везаних за стоку<sup>58</sup>). У Левчу и Темнићу, уочи Бурђевдана, куће и зграде оките врбом, леском, дреном и џвећем „да би година окитила берићетом а дом животом и здрављем“<sup>59</sup>) а у Сретечкој жупи жене и младеж беру биље (врбу, леску, коприву, здравац и друго) и њиме украсе кућна врата, амбар, кош, зграде и њиве. На њиве се ставља врба „зато што је врба сирова, да би им и њиве биле такве, тј. да их обезбеде од суше“<sup>60</sup>). У Буџаку беру џвеће уочи Бурђевдана и остављају га на неко родно дрво да ту преноћи<sup>61</sup>). У Алексиначком Поморављу на Биљани петак ујутро жене, девојке и момци иду на оближњу планину да беру биље. Кад се врате, торбу са биљем закаче на неко родно дрво. Торба ту стоји до Бурђевдана<sup>62</sup>). Хрвати у Лиштици ките куће зеленилом, а „кршћеном водом“ шкрпопе њиве и куће<sup>63</sup>). У Словенији зеленилом ките стоку, поља и куће<sup>64</sup>).

У наведеним примерима се снага младог биља настоји магијским путем да пренесе на усеве, воће, стоку и уопште на целу кућну заједницу. Осим тога усеви и имање се на тај начин настоје да заштите од временских неприлика, јер се некима од употребљених биљака приписују апотропејска својства.

в) Неки магијски елементи везују се за обреде у вези са ватром. Изузев на Бурђевдан, оне се пале на Ускрс и Спасовдан.

Ватре се уочи Ускрса пале и у околини Плава и Гусиња. Свако запали ватру пред својом кубом. Тада дечаци пале кораце (трешњeve и брезове коре са смолом) и такмиче се да им кораце што дуже горе и да што више пута оптруче са њима низ њиву.<sup>65)</sup>

На Тимоку се ватре пале уочи Бурђевдана. Пали их јунладина у сумрак, кад „иде у венце“<sup>66)</sup>. У Шегестину, код Зриња, играју и прескачу ватре које су наложене од сламе и бујади. Осим тога пале осушену брезову кору и трче са њом док не изгори. Ово називају „лиле“<sup>67)</sup>. Уочи или на Јурјево пале ватре по западној Хрватској (Посавина и Хрватско загорје), док су местимично познате у Далмацији (Пољица), Лици и Горском котару. Пале се да би се поља и воћњаци одбили од штеточина<sup>68)</sup>.

У бившем чајничком котару су палили лиле уочи Спасовдана; тамо су их деца обносила око торова и кућа<sup>69)</sup>. У Жепи чобани праве лиле од коре дрвета и смоле — називају их „крбањ“. То стављају на дуге штапове и обилазе куће у селу. Зато добијају дарове<sup>70)</sup>.

У наведеним примерима се преко апотропејских својстава ватре, усеви, воћњаци и села настоје да заштите од неповољних утицаја и злих сила.

г) На Бурђевдан се изводе неки обреди са водом. Тако у Хомољу „момци још гледају, да изненада ухвате коју девојку преко среде и да је баце у воду“. То раде из два разлога: прво, да стока даје толико млека као што има воде у реци; друго, да у току године буде доволно кишне како би година била родна<sup>71)</sup>. На Млави, док праве венце од цвећа, девојке и жене стоје у води, а кад заврше прављење венаца, купају се<sup>72)</sup>. На Тимоку момци бацају девојке у воду да би, како се верује, овце и козе биле млечне.<sup>73)</sup> У околини Лесковца жене, девојке и момци вију бурђевданске венце на потоку. Тада венце сквасе у води и међусобно се прскају. Нарочито девојке прскају водом. Оне седну у воду „и скоро их присутни љуспају“. Тако раде на два-три места<sup>74)</sup>. У Буџаку вију венце на Тимоку<sup>75)</sup>. У Малешеву људи и деца иду на реку да се умију. Том приликом се прскају водом „што траје дosta дugo“<sup>76)</sup>.

Наведени обреди могу се схватити као чини за кишу, за млечност стоке, али, како сматра В. Чайкановић,<sup>77)</sup> и као траг људске жртве оном божанству чији је Св. Борђе супститут<sup>78)</sup>.

д) Уочи или на Бурђевдан се у неким нашим крајевима обилази село. Тако у Поцерини уочи Великог петка, ноћу, оду два-три младића у друго село и са нечије воденице украду уставу и пренесу је у своје село. Уставу сакрију на неко место где се уочи Бурђевдана скупља народ. Ту људи наложе ватру и пеку нешто (за јело). За то време младеж укращава уставу цвећем и убрисима. Затим уз пущање и песму младићи обиђу село с уставом. Кад заврше обилазак, уставу олете закопају. У случају да лето, буде сушно ти младићи преко ноћи ископају уставу и баце у реку „да са њом и суша из села оде.“ У Букору с уставом обносе змију и пиле<sup>79)</sup> које је изложено пре Благовести. Пошто обиђу село, све то заједно закопају у земљу. У случају да буде суше, уставу ноћу изваде и баце у реку. У Јадранској Лешници су обносили око села пиле и точак, против болести и града<sup>80)</sup>. У Вотњаку (Јадар) „ваљани

људи" око села обносе квочку и пилиће који су излежени у периоду између Младенаца и Благовести. Ово раде пред вече уочи Бурђевдана. Када обиђу село, врате се на место одакле су кренули и закопају живо пиле што су га носили око села. Под њега стављају три јајета и говоре: „Кад ова кока извела пилиће, тада у овом селу град и чинилише стоци и усевима штету учинили“. У Завлаци и околним селима обред изводе три человека. Они се уочи Бурђевдана састану на једној раскрсници; један донесе парче уставе са воденице, из неког другог атара; други донесе нож којим је неко убоден, а трећи пиле које се излегло пре Благовести, или гуђу. Село обилазе на коњима, ћутећи. Напред јаше најстарији човек, непрестано машући ножем. На четири места у току обиласка човек ножем прави рупу у земљи, док други у њу ставља по парче уставе, забијајући је у сваку рупу све дубље. Трећи човек не ради ништа само јаше за њима. По повратку на почетно место, пиле закопају у земљу; неки пут га врате кући; гуђу пусте<sup>81</sup>). У Леовићу (Подриње), да би одбрањили село од града, узму воденичину уставу и буше је сврдлом. Те отпадке посилају по меби. Негде рано на Бурђевдан змију у тикви обносе око засека<sup>82</sup>). У неким подринским селима двојица ожењених људи обносе квочку и пилиће, излежене у периоду од Младенаца до Благовести, и змију ухваћену у истом периоду. На четири места у току обиласка буше цер (верују да у њега гром често удара) и у те рупе стављају комадић тисовине, који причврсте уставом. На тим местима пуцају из пушака, према облацима. Кад дођу кући, пусте змију, квочку и пилиће. Раније су обред извршавали напи људи<sup>83</sup>). На Ибру ноћу уочи Бурђевдана украду са воденице даску која служи за одвајање воде, донесу је код записа и расцепе на два дела. Од тог момента обавезно ћуте. Једна група са половином даске крене једним а друга са другом половином другим крајем поља. Кад се састану, сставе даску и ћутећи је закопају. Верују да ће са овим радњама заштитити поље од града<sup>84</sup>). У Качеру уочи Бурђевдана неки млад човек ћутећи носи пиле око села<sup>85</sup>). У Љубовији и околини уочи Бурђевдана тикву са змијом носе око села. После тога змију пусте на оном месту где су је неколико дана пре тога ухватили. Сматрају да ће ове радње штитити село од града и других временских непогода и допринети бољем роду усева и стоке<sup>86</sup>) У Љутовници (бивши таковски срез) јубред су изводила три нежењена човека, која је кмет одабирао. Од цркве, ћутећи, пођу на исток носећи пиле, напуњену пушку и флашту јракије. Кад се врате, с десне стране цркве<sup>87</sup>) закопају пиле у порти<sup>88</sup>). У Мирошевцу (лесковачка Морава) су ноћу, уочи Бурђевдана, све до 1952. године, закопавали црног петла на граници сеоског атара. Ту дођу два Стојана и домаћини свих кућа из села. Свако од њих донесе неко дебело, дугачко дрво. Затим два Стојана наложе ватру, а онда сви присутни нагараје и запале своја дрва. После тога се људи раздвоје у две групе и предвођени овом двојицом имењака, ћутећи крену на две стране, по граници атара. На оном месту где се састану, Стојани ћутећи закопају петла. Потом се врате у село. Сличан обред постојао је и у селу Добротину<sup>89</sup>). Вероватно првобитно исти смисао има и обред који се изводи у Тоболићу. Тамо са богојављенском водицом и божићном свећом уочи Бурђевдана иду око усева, моле се Богу и на сваком углу метанишу три пута. Затим њиву прекрсте божићном свећом и унакрст полевају светом

водом говорећи: „Црна земљо, ја даривам тебе светом водом, а ти мене родом!“<sup>90</sup>).

У наведеним примерима се описивањем магијског круга, имитативном магијом речи (устава, Стојан), предметима (паљено дрво) и животињама (пиле, петао, змија) са апотропејским својствима, усеви и село настоје да заштите од града и непогоде.

б) Сличан обилажењу је и обред оборавања села<sup>91</sup>). Тако у Горњој Гружи, да би се усеви сачували од града а људи од болести, ноћу два брата близанца (ако их нема у селу, позову се из суседног села и за то награде) упрегну у плуг два или четири вола близнака, па ћутећи обору село. Собом носе црно пиле које је излежено пре Благовести и закопавају га на оном месту где се бразда споји и направи круг<sup>92</sup>). Село Славујевце (лесковачка Морава) су обавезно заравали на Бурђевдан. Рано, пре зоре, упрегну у плуг волове близнаке и носе два црна петла заједно излежена. Бразду почну од истока према западу; петлове закопају на месту одакле су кренули, односно на оном месту где су спојили бразду<sup>93</sup>). У Имљанима<sup>94</sup>) на Бурђевдан стављају рало на оно место на коме је ветар разнео снег. То раде „зато да би пре дунуо југ и отопио снег, како би могли да почну орати“<sup>95</sup>). На Гласинцу, на Спасовдан, пре сунца „обносе рало око својих њива“<sup>96</sup>).

У наведеним примерима село се магијским путем настоји да заштити од града и непогода. Уједно, из последњег наведеног примера видимо да обред добија породични карактер.

е) У неким нашим крајевима се на Бурђевдан врши обирање њива и усева. Тако у Хомољу на Бурђевдан пре зоре неке жене одлазе у поље, узимају род с туђих и преносе га на своје њиве. Оне се у својoj њиви скину голе и ђутећи улазе у суседну њиву. Тамо се три пута крсте и обилазе ѿко њиве; затим отресу неколико струкова усева, а неколико ишчупају и односе у своју њиву. Верује се да њива из које су ишчупани струкови неће родити те године, док ће она на коју су они донесени родити двоструко<sup>97</sup>). У алексиначком Поморављу, да би се неком узело жито, жене у поноћ купе росу са младог, туђег жита<sup>98</sup>). У Лобору „тко хоће да му туђи житак дође у његов шкеден, мора плахтом јурјевску, тројачку и иванску<sup>99</sup>) росу на стрни побрати и плахту на својем шкедну ожети: са сваке њиве, куд је вукао плахту, доћи ће житак к њему“<sup>100</sup>). У Пресечени (лесковачка Морава) неке жене марашицама купе росу са туђих њива и цеде је у бучку. При мућењу масла, преосталу воду из бучке, баџе у нужник, како би се покварили усеви оних људи са чијих њива је донесена роса. Осим тога, познате су им и следеће радње: на Бурђевдан ујутру закопавају покварена јаја у туђе њиве. Некад су жене јахале вратило, „и то би значило да се туђа благота скупши код њих као што се прећа скупља око вратила при навијању“<sup>101</sup>).

У наведеним примерима се туђим њивама настоји нанети зло обирањем, а понекад и туђи род пренети на своју њиву.

Слични наведеним су и обреди у којима се роса из властитих њива преноси на туђе њиве. Тако у околини Славонске Пожеге рано на Бурђевдан купе росу и баџају је у суседово жито. Верују да ће тада са росом и снет прећи у суседово жито<sup>102</sup>). У Буковици покупе смеће из куће и баџају на туђу њиву, јер верују да тада „од усјева постане

љуль<sup>103</sup>). У Батињанима (Славонија) после поноби домаћин иде (бос, чисто одевен, наоружан) на њиву где пуша из оружја „преко свога засејаног имања“<sup>104</sup>). Верију да ће ако се тога јутра баци смеће на засејану њиву, жито бити нечисто<sup>105</sup>).

У наведеним примерима извођач обреда настоји магијским путем да напесе зло тубим усевима а да заштити властите усеве.

ж) Неки магијски елементи везују се за љуљање<sup>106</sup>). Обредно љуљање се у нас<sup>107</sup> изводи у распону од Божића до Св. Илије, али се оно најчешће практикује, како то примећује и М. Илијин,<sup>108</sup> за Бурђевдан и Покладе<sup>109</sup>).

У Кучима је, у прву суботу пре Божића, био познат обичај „вјешалице“<sup>110</sup>). Тог дана се један младић хватао за греду и, љуљајући се, три пута узастопно додирао коленима греду. Потом му домаћина даје цео хлеб, а он га, држећи се за греду, начне зубима<sup>111</sup>). У височкој нахији деца на Божић везују љуљашке за кућну греду и љуљају се<sup>112</sup>). На Божић се љуљају и у Левчу и Темнићу<sup>113</sup>) и на Косову<sup>114</sup>).

О Пљокладама се обред изводи на Белу недељу. Тако се у Больјевцу љуљају „да би родиле конопље“<sup>115</sup>) а у Белој крајини за добру репу и лепо предиво<sup>116</sup>). Обичај љуљања практикује се у „свим селима Алексиначког Поморавља“; осим тога, још до пре 40 година су на раскршћу села правили справу за окретање, „витал“<sup>117</sup>); у крагујевачкој Јасеници „витлају се на витлу“<sup>118</sup>); у Качеру „младеж се витла на витлу“ или „љуља на кукачи“<sup>119</sup>); код банатских Хера је у употреби љуљашка и витао<sup>120</sup>); у Паштровићима се практикују љуљашке и обртальке<sup>121</sup>). Срби у околини Бора (Доња Бела Река) на Младенце су се љуљали на конопцима који су били везани за пране неког снажног стабла<sup>122</sup>). У Больјевцу се љуљају на Благовести. Тога дана „ваља се пре сунца мало на конопшу љуљати, да би родило конопље“<sup>123</sup>). Срби (младићи и девојке) у Неготинској крајини се готово о свим већим пролећним празницима љуљају и окрећу на кукама и вратилу<sup>124</sup>).

У селу Речанима се девојке (православне и муслуманке) на Бурђевдан љуљају на љуљашкама које су закачене за неку воћку. Јуљају да се да би усеви високо нарасли<sup>125)</sup>. У селу Штрпци жене се љуљају да би конопље родиле. У Доброселици (Златибор) при том прижељкују да порасте конопља и лан. У селу Биоска (околина Ариља) говоре: „Оволике тикве“ или „оволике лубенице“. У Титовом Ужицу при љуљању говоре: „Оволике ти конопље“, „оволика ти шеница“, „оволики ти гра“. У близини Књажевца жене се љуљају да би добро успела конопља<sup>126)</sup>. У неким врањским селима момци и девојке при љуљању говоре: „Просо сејем, да ме просив“<sup>127)</sup>. У Малешеву се момци и девојке љуљају у суботу после Бурђевдана, која се зове „Момин-ден“<sup>128)</sup>.

Обред се изводи и на Петровдан. Тако у Плаву и Гусињу праве љуљашке, тзв. „ипальке“ и „опальке“. Највише се љуљају девојке. Јуљање траје неколико дана. Муслимани се у истом крају љуљају на Илин (Алијин) дан<sup>129</sup>.

У наведеним примерима се имитативним магијским поступцима настоји да утиче на добар раст усева<sup>130).</sup>

### 3) Духови (краљице)

Неки обреди који у себи садрже магијске елементе обављају се о Духовима<sup>131)</sup>.

Краљице<sup>132)</sup> су најпознатији обред који се, углавном, везује за Духове. Ш. Кулишић сматра да крал или краљица у ствари означава духа вегетације. У том контексту посматран обичај означава пренос вегетативне снаге младог биља на усеве и целу кућну заједницу<sup>133)</sup>. Аутор сматра да се обред развио на аграрно матријархалним основама<sup>134)</sup>.

Поворке краљица за себе везују сразмерно мало магијских елемената. Они се углавном односе на кићење и одевање краљице и њихове опреме. Тако С. Зечевић наводи да у околини Власотинца, где се краљице изводе на Бурђевдан, две девојке ноше барјаке „који су при врху укрштени зеленилом и цвећем.“ Девојке су обучене у одећу тамне боје „да би и небо било тамно“<sup>135)</sup>, односно да би пала киша<sup>136)</sup>. Суботичке краљице имају на глави калпаке од цвећа<sup>137)</sup>. У неким селима лесковачке Мораве за кићење барјака спреме више тканина и дosta цвећа. Врхове барјака украсе маточином, лозом, од купина Ђурђевком и разним другим цвећем кога има у то доба године. За врх барјака завежу, звонца. Цвећу са десног барјака приписују се посебна својства. Верује се да ће оном ко добије то цвеће, цветати послови и љубав.<sup>138)</sup> Ј. и Д. Јанковић наводе да је барјак обредно-магијско оруђе које служи за борбу са злим духовима. Тако код власотиначких краљица леви окићени барјак има функцију да магијски заштити виноград да га „прадушка не бије“<sup>139)</sup>. С. Зечевић наводи да у околини Голушца девојке које имају улоге краљева на леђима ноше плаву, зелену и црвену траку. Даље аутор истиче да црвена боја представља здравље и плодности, а има и апотропејска својства. Зелена боја симболизује биље, вегетацију<sup>140)</sup>.

У наведеним примерима се употребом зеленила (или зелене боје) магијским путем настоји да утиче на раст биља, уопште напредак природе<sup>141)</sup>. Осим тога, обред има за циљ да изазове кишу (употреба одеће тамних боја) и да обезбеди заштиту од града (употреба барјака).

Изузев наведених, још један моменат у вези са краљицама заслужује пажњу. То је да оне увек морају бити у покрету<sup>142)</sup>. Верује се да оне сталним кретањем<sup>143)</sup> условљавају и кретање у природи. Према народном веровању ако краљице у време када обављају обред стану, тада ћестати и напредовање куће пред којом се налазе<sup>144)</sup>.

Изложени пролећни обреди омогућују нам извођење неких општијих закључака.

(1) Највећи број пролетњих обреда (сви изузев љуљања, обирања њива и обреда у вези са водом) има за циљ да магијским путем заштити усеве, у првом реду од града и других недаћа. Тадај моненат нарочито долази до изражaja у периоду од Великог четвртка до Спасовдана — Зелени четвртци — који се, по мишљењу неких аутора, празнују у част бога громовника, Перуна. Неки обреди се врше са изразитим циљем да обезбеде брз и добар раст усева и уопште бујање вегетације (љуљање, краљице, обреди са зеленилом); а неки (обреди са водом, до некле и краљице) да изазову кишу. Насупрот наведеним обредима, чији је заједнички циљ да магијским путем обезбеде повољне услове за раз-

вој усева постоје обреди (обирање поља и усева) који имају за циљ да нашкоде туђим усевима.

(2) У неким магијским обредима нема идеје о анимизму (постављање крста од леда, обреди са ватром, водом, обилажење и оборавање села, љуљање а вероватно и обирање усева), док у неким има (неки обреди са ускршњим јајима, зеленилом, крстом од леске и краљице). Један део обреда може се схватити и као магија и као жртва (Бурђевдански обреди са водом). Видели смо да неки аутори претпостављају постојање бога промовника, Перуна. У том случају би магијске обреде чији је циљ да усеве заштите од града и непогода требало посматрати у оквиру тога култа. Мада се обреди изводе о хришћанским празницима, званични представници цркве само спорадично учествују у њима.

(3) Извођач пролетњих обреда је подједнако мушкарац и жена. Улога жене је наглашена у обредима са ускршњим јајима, Бурђевданским зеленилом (венцима), као и у краљицама и обредима којима се обирају усеви. Видели смо да неки аутори сматрају да су краљице настале на аграрно-матријархалним основама. Мушкарац поставља дрвене крстове, обилази и оборава село. У осталим обредима је улога жене и мушкараца, као и деце и омладине, подједнако заступљена.

(4) Обреди пролетњег циклуса врше се подједнако на нивоу домаћинства (обреди у вези с ускршњим јајима, крстом од леске, Бурђевданским зеленилом и обирањем усева) и села (постављање крста од леда, купање и прскање водом, љуљање, обилажење и оборавање села и краљице). Ватре (и лиле) се (негде пале пред сваком кућом, а негде пале једну или више ватри у селу).

## В. — Циклус летњих обичаја

Летњи циклус почиње 21. јуна. У њему се магијски обреди углавном везују за Ивандан<sup>1)</sup>.

### 1) Ивандан

У оквиру иванданских<sup>2)</sup> обреда најважније место заузимају обреди са ватром и биљем (зеленилом)<sup>3)</sup>. Напред смо поменули (види у циклусу пролећних обичаја напомену бр. 99) да се на Ивандан врши обирање поља, с изразитим циљем да се нанесе зло туђим усевима.

а) Паљење обредних ватри о Ивандану уобичајено је код свих словенских<sup>4)</sup> и многих европских народа<sup>5)</sup>. У нас М. Милићевић наводи да три дана пре и после иванданских кресова сељаци неће ништа да раде у виноградима<sup>6)</sup>. У Крешеву, Сарајеву, у селима око Бањалуке и у бившем клучком котару на Ивандан ложе и прескачу ватре<sup>7)</sup>. Католици у Бањалуци пале у очи Ивандана трешњeve коре<sup>8)</sup>. У околини Славонске Пожеге „да не буде жито снитљиво, обилазе с Ивањданским кријесовима њиву и каде је“<sup>9)</sup>. У Самобору пастири ложе и прескачу кресове<sup>10)</sup>. У Лиштици, осим што пале ватре код сваке куће, пале и бакље — „свитењаке“, које младићи и девојке носе по околним висовима<sup>11)</sup>. Поред тога што младеж прескаче ватру, М. Gavazzi наводи да се преко допореле ватре или упарака прегони стока. Осим тога угарци се забадају у њиве и вртове да их чувају од разних непогода и штето-

чина<sup>12</sup>). У Шкофјој Локи уз крес пале и брезове метле. На њих стављају повесмо предива; верују: што пепео предива иде више увис, лан ће бити виши. На Птујском пољу дечаци, пред Ивање, с горећом сламом трче између њива<sup>13</sup>).

Циљ пальења иванданских ватри, како то примећује и С. Зечевић<sup>14</sup>), јесте да се имитативним магијским поступцима (само пальење ватре) помогне сунцу да одржи своју снагу (с обзиром на то што је реч о солстицију и што оно од тада почиње да слаби) и да се усеви, људи и стока преко апотропејских и лустративних својстава ватре заштите<sup>15</sup>) од злих бића и болести. Прескакање ватре (поред чистилачког и апотропејског момента) садржи и жељу да се имитативним магијским поступцима утиче на висок и добар род усева<sup>16</sup>).

б) Неки магијски елементи везују се за сакупљање биља и прављење венаца. Тако М. Милићевић наводи да уочи Ивандана „иду у поље девојке и жене те беру Ивањско цвеће, и плету венце које међу на куће, на зграде, у њиве, лукове, на торове, и свуда, као год и Бурђевске Крстове“<sup>17</sup>). У Срба у Неготинској крајини девојке уочи Ивандана беру цвеће и праве венце. Венце у којима се налази бели лук стављају на кућу или капију да кућу сачувају од грома. Слични обреди познати су и Власима<sup>18</sup>). У Бердапу венац који се зове „кунун“ обесе изнад врата. Он ту стоји годину дана, када га замене новим. Тада стари венац бацају у Дунав<sup>19</sup>). У српским селима румунског Бердапа девојке праве венце и њима оките куће<sup>20</sup>). У Славонији и Срему младеж ставља венце на главу да их преко године не би болела глава<sup>21</sup>). На Долењском носе венце на њиве<sup>22</sup>). Даље је обред познат у Пољака и Руса, на основу чега М. Gavazzi претпоставља да потиче још из словенске прадомовине<sup>23</sup>)

С. Зечевић наводи да сакупљање биља и прављење венаца о Ивандану има две сврхе: магијским путем одбија демоне болести и штити кућу од сваког зла<sup>24</sup>). Међутим, видели смо да се тај венац<sup>25</sup>) ставља и на њиве. На тај начин он штити њиве од непогоде, док се, с друге стране, његова вегетативна снага преноси на њих. По неким мишљењима, ивањски венац представља сунце<sup>26</sup>).

Летњи обреди, у целини посматрани, пружају основу да се донесу неки општији закључци.

(1) На Ивандан се врши обирање њива, с изразитим циљем да се тубим усевима нанесе зло. Смисао иванданске ватре је да магијским путем појачају снагу Сунца и утичу на добар род усева; изузев овог, у обредима са иванданским, као и са петровданским ватрама, заступљен је још један моментат: да се усеви, људи и стока заштите од злих бића и болести. С обзиром на то што се у обредима настоји утицати на виша бића, они једним својим делом припадају и егзорцизму. Обреди са зеленилом имају за циљ да поспеше раст усева и да их заштите од временских непогода.

(2) У обредима са зеленилом је магијска пракса унеколико заснована на анимистичким веровањима, док у осталим обредима тих веровања нема. Напред смо видели да је, по неким мишљењима, Св. Иван у нашем народу добио улогу многобожачког божанства светlosti или сунца које се празновало о летњем солстицију, па је под утицајем цркве пренесено на Ивандан.

(3) Жена има доминантну улогу у вршењу летњих обреда; при обиђању поља најчешће старије (наге) жене. Видели смо да М. Станојевић наводи да „у сваком селу на Тимоку има жена, обично старијих, које знају виште ю остале жене. То су врачке, врачаре, мађијарке“. Обреде са зеленилом обично изводе девојке и жене, а са ватром најчешће омладина и деца.

(4) Обирање поља се, као и обреди са зеленилом, врши на нивоу домаћинства, док се ватре пале и обреди са њима изводе на више места у селу или пред сваком кућом.

#### Г. — Породична слава и заветина

##### 1) Породична слава (обичаји у вези са славским хлебом)

У вези са породичном славом (крсно име, служба)<sup>1)</sup> постоје многе теорије и разна мишљења<sup>2)</sup>.

Већина аграрно-магијских обреда о слави везује се за славски хлеб (колач)<sup>3)</sup>. Већ око мешења<sup>4)</sup> и украшавања славског колача груписшу се неки магијски елементи. Тако у алексиначком Поморављу главни славски колач има на себи представљење разне врсте плодова и животиња као и симболе чланова породице<sup>5)</sup>. Власи у Бердагу украшавају славски колач — грнчар — разним фигурама. Колач сачињавају четири поља у којима се налази по једна фигура: грозд, буре, птица и цвет<sup>6)</sup>. Цвеће се на славски колач ставља и у другим нашим крајевима. Тако у Левчу и Темнићу умешен колач буше струком босилька на неколико места. На њега, осим босилька, стављају и друго цвеће (преко лета)<sup>7)</sup>. У Горњој Ресави у средину колача забоду босильак<sup>8)</sup>. У крагујевачкој Јасеници колач је, такође окићен босильком,<sup>9)</sup>, а у Гружки цвећем, тамјаном и шећером<sup>10)</sup>.

Из наведених примера видимо да се преко фигура на славском колачу магијским путем настоји да обезбеди род усева, воћа, напредак стоке и здравље људи. Осим тога преко зеленила, које се ставља на колач, преноси се вегетативна снага на њега, који можда симболички представља домаћинство као целину.

Уношење и постављање славског колача на трпезу везује за себе низ магијских елемената. Тако у алексиначком Поморављу домаћица донесе колач у ситу. Он је прекривен белим пешкиром, да би и жито било тако чисто<sup>11)</sup>. У Гружки домаћинова кћи, снаха или син уноси колач у ситу, прекривен белим пешкиром. У Рамаћи и окolini доносилац колача тај пешкир ставља на младу војку и скида га кад се слава заврши. У неким другим селима пешкир ставе на главу јономе ко је доноeo колач „да би расле високе конопље“<sup>12)</sup>. У крагујевачкој Јасеници девојка доноси колач на пешкиру и ставља га на сто<sup>13)</sup>. У Поречју (лесковачка Морава) дечак уноси славски колач на глави или у рукама<sup>14)</sup>. Тај колач се често уноси на другом колачу. Тако М. Милићевић наводи: „погача или проја само је подлога колачу који се свакад износи на ком другом хлебу а никад го“<sup>15)</sup>. На Косову колач стоји на једној погачи. На колачу се налази пшеница, свећа, тамјан и чаша са вином<sup>16)</sup>. У Левчу и Темнићу на колач ставе свећу, тамјан, босильак и мањи колач направљен од пшеничног брашна. То покрију чистим пешкиром и стављају

на хлеб<sup>17</sup>). У Јадру поставе колач на посуду која је пуна јела (да таква буде и цела година).<sup>18</sup>) У појединим селима Горње Ресаве стављају колач на проју или погачу<sup>19</sup>), а у Млави на колач стављају неколико зрна „живе“ пшенице<sup>20</sup>). У Перасту на трпезу ставе свећу, пшеничну поскуру, тамјан, панајију<sup>21</sup>). У селу Свињици се за време вечере на столу налазе два хлеба један на другом<sup>22</sup>). У Тетову панагија (мали колач) стоји у великом колачу<sup>23</sup>). У бившој ужичкој нахији сви колачи у цркви се послажу на гомилу, а свештеник само један пресече<sup>24</sup>).

У наведеним примерима се имитативним малијским поступцима и магијом речи настоји да утиче на добар род усева.

Ломљење славског колача везује за себе изузетно богатство малијских елемената. У Качеру ломе колач пре подне, да би година била напредна<sup>25</sup>). Код Срба у Имљанима ратар ломи крсни хлеб на колену, а у селу Корићанима га ломе на глави<sup>26</sup>). У Попову православни углавном ломе хлеб на глави, док га католици и мањи део православних секу нојем<sup>27</sup>). У височкој нахији долибаша ломи колач на глави, иако га пре тога пресече ножем<sup>28</sup>). У лесковачкој Морави гости ломе колач унакрст, „да се крсте женице“. У Братмиловцу четвртине колача наслажу једну на другу и подупире их виљушкама, као да слажу крстине жита. Човек који је изабран за попа узме једну четвртину колача, диже је увис и говори: „Ајде колики поп, толики снот“<sup>29</sup>). У алексиначком Поморављу домаћих и долибаша (први гост)<sup>30</sup>), дижу колач три пута увис, говорећи: „Оволика пшеница и конопља у овој години“. Затим долибаша делове колача ставља један на други и подупире их виљушкама, како би се и снопови жита исто тако слагали. Део колача домаћица у ситу ставља на полицу да и усеви нарасту у висини полице<sup>31</sup>). У Гружи домаћин сече колач са једним гостом, „а други гост се узима као трећи учесник само да би се отројично“. Домаћин цео колач диже увис. Када га преломе он једну четвртину из десне руке ставља на полицу, а гост у сито<sup>32</sup>). У Больевцу домаћин прелива колач вином да се тако и бачве са вином преливају а кошеви плодовима; затим са гостом три пута окрене колач и дигне га увис да толика и пшеница нарасте. Осим тога домаћин уз помоћ гостију диже у вис тањир у куме се налази жито<sup>33</sup>). У Призрену свештеник прелива вино по колачу жељећи при том да се бачве тако преливају вином а амбари пшеницом. Пресечени колач диже увис, три дела ставља на софру а један део „дочекује домаћица у сито“ које касније ставља у наћве, на брашно. Том приликом свештеник узме тањир с пшеницом, који сви присутни придржавају десном руком, диже га увис<sup>34</sup>) и спушта, певајући песме намењене оном свеџу кога дотична породица слави<sup>35</sup>). У Банату колач заједно са свештеником окреће и придржава пешкиром домаћин или неки други мушки члан куће. Пресечене делове колача дижу увис говорећи: „Дај боже<sup>36</sup>), да роди оволико жито“<sup>37</sup>). У Левчу и Темнићу колач преливају вином и враћају га у чашу, да се бачве преливају с вином, људи и усеви здрављем и берићетом. Потом домаћин и колачар (човек с којим домаћин, сече колач, пријатељ куће, најстарији; не сме бити: болестан, удовац и сиромах) окрећу колач са гостима. Пошто колач дигну увис и преломе га напоља, састављају половине, „при чему ваља да дође лице и од једне и од друге у поље“. Потом делове стављају у сито и дижу увис, с жељом да усеви добро напредују<sup>38</sup>). На Косову, кад секу колач, „принесу често сито (да би пшеница

често рађала) и у њему чисту мараму". Сито и колач дижу увис, окрећу<sup>39)</sup> и преливају вином. Кад пресече колач, поп узима суд у коме се налази пшеница и пресипа га вином<sup>40)</sup> говорећи: „Да пресипемо пшеницу вином, да пресипе Бог и Св. Борђе, здравље и људе и сваки берићет у пољу“<sup>41)</sup>. У Горњој Ресави кад домаћин и први гост дигну и преломе колач, домаћица узима четвртину и ставља је у сито, диже га у висину домаћинове главе, да толики усеви нарасту, а затим сито са колачем окачи о таваницу<sup>42)</sup>. У Скопској Црној гори поп ломи колач са домаћином и диже га увис, да пшеница порасте. Онај члан задруге који се бави земљорадњом после славе носи колач „власје“ на орање и тамо га поједе, дајући при том мало воловима<sup>43)</sup>. У Малешеву домаћин сече колач и диже га увис благосиљајући: „Да Бог да толико жито да се роди!“<sup>44)</sup>

Сви наведени обреди имају исти циљ: да, у првом реду имитативном и магијом речи, утичу на добар род и обиље усева. Извршилац обреда је мушкарац, мада значајну улогу има и жена (нарочито обреди са ситом). Обред се, као што и само име каже, изводи на нивоу породице, односно кућне заједнице. Видели смо да у обреду учествују и свештена лица и да она често и сама изводе магијске радње.

## 2) Заветине

Неки магијски елементи везују се за заветине<sup>45)</sup>. В. Карадић наводи да: „у Србији“<sup>46)</sup> свако село има по један дан који слави и светкује (и то обично бива љети: од вакрсења до Петрова поста): скупе се сви сељаци (женско и мушки) на какво брдо, или на друго лијепо место у селу: ту изведу своје пријатеље који им дођу из другије села, и дозову попове и калуђере те чате молитву, свјештају масла и свете водицу, па се онда дигну сви с крстовима и с иконама по пољу (по житима и по ливадама) а гдјешто и од куће до куће; потом дођу опет на оно мјесто, па ондје ручaju и читав се дан часте, играју и пјевају. Такво се весеље по Браничеву зове заветина (ајдемо на заветину; сутра је заветина у том селу), а у Јадру говоре: носити крста (крсте?), или крстоноше (они што иду с крстовима и с иконама по пољу и по селу). У Тришићу, где сам се ја родио, носе крста други дан Тројичина дне<sup>47)</sup>. М. Милићевић наводи да се крста носе „само од Вакрса до Петрових Поклада, докле усеви у пољима ничу и расту“<sup>48)</sup>. У бившој ријечкој нахији „ношење крста“ је практиковано од Ускrsa до Петровдана<sup>49)</sup>.

Литија се у то време носи и у другим нашим крајевима<sup>50)</sup>, док се у Хомољу носи онда кад се укаже потреба, кад је жега<sup>51)</sup>; у Кални (Буџак) осим трећег дан после Бурђевдана, и у време када завлада суша<sup>52)</sup>; у Јадру на дан сеоске преславе (црквени празник који слави читаво село) ако је суша<sup>53)</sup>; у Текији (Бердап) на други дан Духова, тим пре ако је суша<sup>54)</sup>; у Зети „крсти се носе, да би пала киша“<sup>55)</sup>.

Из неколико наведених примера видимо да се заветине одржавају у време суше — да би пала киша. С. Зечевић је на основу анализе елемената заветине (време извођења — Зелени четвртци — који се у нашем народу празнују због града; прављење, додуше спорадично, крста од леске<sup>56)</sup>), која се сматра громовником биљком и штити од града; храстово дрво — запис — које штити од грома и осталих атмосферских непогода посвећено, такође, богу громовнику и др.) закључно да се у њеној осно-

ви налази култ божанства које влада атмосферским појавама. Основни циљ обреда усмерен је на добијање влаге која је преко потребна за развој усева, и на заштиту усева од временских непогода<sup>57)</sup>). Осим тога, констатовао је да заветина садржи неке магијске поступке чији је циљ да се утиче на добар раст и род усева<sup>58)</sup>). Сходно томе и магијски обреди у заветинама имају за циљ да заштите усеве, да им обезбеде довољно влаге као и добро и брзо напредовање. То су обреди у вези са обилажењем села (усева), зеленилом, разним семењем и водом<sup>59)</sup>.

а) С. Зечевић наводи да у североисточној Србији поворка о заветини мора да обиђе све записи у оквиру атара. Записи су најчешће распоређени тако да означавају ивицу атара. С. Зечевић оправдано претпоставља да би овакав распоред записа могао означавати мајијско окружењивање, који се уобичајава с намером да се обухваћени простор заштити од разних недаћа<sup>60)</sup>). У Гружији крстоноше обилазе све записи, па се скупљају код главног записа или цркве, где са свештеником обављају главну богомольју<sup>61)</sup>). У Црној Гори су носили крста „око цијelog свог мјеста, око својијех баштина“. Поворка најчешће крене од месне цркве и крста „за сунцем“. Са источне стране се враћају на место одакле су пошли<sup>62)</sup>). У Текији (Бердап) је литија ишла „око целог сеоског атара“<sup>63)</sup>. На подручју Фрушке горе „литију обносе и у планину у винограде, да би боље виногради родили“<sup>64)</sup>.

б) Већ смо поменули да зеленило има значајну улогу у заветинама. Зеленилом се кити записи. Тако у Алексиначком Поморављу на запис ставе цвеће и омотају га црвеним концијем<sup>65)</sup>). У Неготинској крајини запис ките венцом од цвећа<sup>66)</sup>). И. С. Зечевић наводи да у североисточној Србији жене плету венце и њиме омотавају запис. Аутор сматра да ово кићење означава жртву божанству које је представљено у виду записа<sup>67)</sup>.

Предмети које поворка носи такође су окићени зеленилом. Тако у Левчу и Темнићу барјаке<sup>68)</sup>, крст и иконе украсавају цвећем и венцима који су направљени од пшенице, јечма и других врста усева<sup>69)</sup>). У Гружији се крстоноше, пошто обиђу записи, састану код цркве или главног записа и заједно са свештеником обављају „главну богомольју“. Том приликом црквени барјак, који је окићен разним биљем, стављају у буре воде како би пала киша<sup>70)</sup>). У Загајици (Банат) заставе су окићене венцима који су направљени од младог житног класја<sup>71)</sup>). У Јујкови (српско село у румунском делу Бердапа) на заставе стављају венце од жита<sup>72)</sup>.

Учесници обреда се ките зеленилом и посипају цвећем. Тако у Левчу и Темнићу новог колачара украсе гранчицама шљиве и винове лозе<sup>73)</sup>). У лесковачкој Морави жене и девојке посипају литију, осим плодовима и цвећем<sup>74)</sup>). Тако је и у Алексиначком Поморављу<sup>75)</sup> и у Хомољу<sup>76)</sup>. На Косову крстоноше, док пролазе преко њива, откидају два-три струка зеленог усева и баце га увис говорећи: „Дај, Боже, да буде оволико високо жито“<sup>77)</sup>.

У наведеним примерима са зеленилом се имитативном и магијом речи настоји да утиче на добар ћод усева и уопште бујање вегетације. Осим тога, кићење записа може представљати и жртву, а употреба окићених барјака заштиту од града, непогода и злих духовова.

в) У заветинама, како се то већ могло запазити, значајно место заузимају обреди са разним семењем и плодовима. Тако у Темнићу „жене бацају на крстоноше жито, које они хватају среће ради“<sup>78)</sup>. У

Хомољу „на многим местима пред богомольце излазе“ мушкарци и жене и посипају их (из сита) плодовима кукуруза, сочива, пасуља, као и цвећем<sup>79</sup>). У алексиначком Поморављу домаћице разним плодовима засипају поворку (мушкарци). Плодови су смештени у ситу преко кога је пребачен бео пешкир<sup>80</sup>). У лесковачкој Морави литију, када пролази кроз село, чекају жене држећи у рукама сита са плодовима, прекривена белим пешкирима. Док их жене посипају, крстоноше се труде да ухвате што више плодова<sup>81</sup>). У Буџаку учесници литије, кад пролазе поред воде, сквасе барјаке водом и поспу житом<sup>82</sup>). У Загајици (Банат) литија три пута обилази око цркве, а жене је посипају пшеницом и другим плодовима, узимајући их из сита десном руком и благосиљајући: „Да Бог дâ да роди жито!“. У време док се литија обављала ван простора цркве<sup>83</sup>), жене су је сачекивале на улици и посипале плодовима<sup>84</sup>). У Оролику (Срем), док литија иде кроз село, људи је сачекају и посипају високо бацајући пшенично зрневље. Притом учесници литије говоре: „Родило, родило!“<sup>85</sup>). У Дероњама (Бачка) жене посипају литију, житом по чemu се гата о дужини живота. Наиме, верује се да ће свако живети јонолико година колико зрна жита падне на њега<sup>86</sup>). На подручју Фрушке горе људи који не учествују у поворци сачекају литију испред кућâ и посипају је житом. Учесници поворке тада одговоре: „Родило“<sup>87</sup>). У Вајићима, док литија пролази кроз село, младићи краду женама ведра с млеком, разбацију кукурузно зрневље из корпи и преврђу судове с водом<sup>88</sup>). У Јуликови на пут којим иде литија бацају воду у којој има жита, кукуруза и пасуља. То раде да би добро родили усеви следеће године<sup>89</sup>.

У наведеним примерима се имитативном и магијом речи настоји да утиче на добар и обилан род усева.

г) У заветинама запажену улогу имају обреди са водом, што се донекле могло наслутити из претходних излагања. Тако у Јадру учесници литије оду на реку, и тамо се прскају.<sup>90</sup>) У Гружи окићен црквени барјак ставе у бачву у којој се налази вода, да би пала киша<sup>91</sup>). У Хомољу учесници заветине „гледају да пређу преко реке“. Том приликом, док свештеник чита молитву за кишу, крстоноша потапа крст у воду<sup>92</sup>) и говори: „Ороси, Боже!“ Осим тога, младеж се толико прска водом те то често изгледа „као праве додоле“<sup>93</sup>). У алексиначком Поморављу неког од учесника поворке баце у реку<sup>94</sup>). У лесковачкој Морави жене сачекају крстоноше у селу и посипају их водом у којој се налази коприва. Осим тога крстоноше, кад дођу на реку, усправе барјак тако да стоји у води, перу иконе и прскају се водом<sup>95</sup>). У неким српским селима румунског Бердата потапају заставе у реку. Један од учесника поворке загази у воду док га поп прска водом, молећи се да падне киша<sup>96</sup>). С. Зечевић сматра да прскање или бацање у воду неког учесника представља траг људске жртве<sup>97</sup>). У Попову пољу крстоноше (само ритуално чисти мушкарци) иду по пољима, а на границима два атара поп светом водом полева неколико њива<sup>98</sup>). У Буџаку учесници литије квасе барјаке у води преко које прелазе<sup>99</sup>), а у Вајићима, како смо поменули, младићи из поворке зализе у куће и преврђу судове са водом<sup>100</sup>). Исти смисао има и обичај који учесници поворке изводе у околини Рисна, где носиоци крстова „положе копља над чесмом, из које вода извире, те

се онда народ граби ко ће се пријед воде напити испод крстâ, па макар и не био жедан”<sup>101</sup>).

У наведеним примерима се имитативним магијским поступцима, употребом воде, настоји да изазове киша. Осим тога, неки јод ових обреда могу се схватити и као остатак жртвовања људи.

д) Неки магијски елементи литија везују се за песме које учесници обреда певају. Песма из Бољевца гласи:

„Крста њосим, Бога молим,  
Господе, Господе, помилуј!  
Ми идемо преко поља,  
А облаци преко неба,  
Господе, Господе, помилуј!  
Ми се Богу помолисмо:  
Да удари летња роса,  
Господе, Господе, помилуј!  
Да пороси поља наша,  
Од два класа шинит жита,  
Од две гиже, чабар вина,  
Господе, Господе, помилуј!”<sup>102</sup>.

У цитираним стиховима, изузев молбе, постоји и магијски момент, којим се настоји да изазове киша. Осим тога у песми се изражава и жеља за умножавањем. Сличне песме певају се и у другим нашим крајевима<sup>103</sup>.

Као што видимо, у заветинама су заступљени сви моменти неопходни за добар развој усева: магијски поступци за раст и напредовање усева, обезбеђење влаге и заштита од атмосферских и других непогода. Учесници обредне поворке су углавном мушкарици. Жена, као и о породичној слави, обавља оне обреде којима се настоји да утиче на плодност (посипање плодова из сита, кићење записа зеленилом и сл.). Заветина се изводи на нивоу села. У обреду се истовремено чувају магијски и култни елементи. Видели смо да неки аутори сматрају да обред припада култу Перуна. У том случају магијски обреди се обављају у оквиру тога култа. Неки обреди се могу схватити и као магијски и као жртвени (кићење записа, прскање људи водом). Примањем хришћанства, обред је постепено христијанизован: свештеници учествују у извођењу магијских обреда.



## ЗАВРШНО РАЗМАТРАЊЕ

Неопходно је, на крају овог рада, извршити сажимање и компирацију резултата добијених испитивањем поједињих обредних комплекса. Спровођење ове интенције дозвољава нам да закључимо следеће:

1) Магијски обреди везују се за послове, одређене временске прилике и сталне годишње празнике.

Извођењем поједињих обреда настоји се постићи неколико циљева. Први и основни циљ обреда је да магијским путем утиче на усеве и обезбеди њихов добар род, као и род аграрних култура уопште, и на тај начин обезбеди сигурност и напредак целе заједнице. Ово нарочито долази до изражaja у обичајима око послова, у божићним обредима, породичној слави, потом у покладним, пролећним, летњим обредима и заветинама. У њима је најчешће заступљен контактни, имитативни и иницијални магијски тип и магија речи. У складу са тим су обреди чији је циљ да семе, усеве, орача-сејача, ораћу стоку и жетеоце магијским путем заштите од разних неповољних утицаја. Тај елемент, изузев у обредима око послова, заступљен је на разне начине и у зимским, пролећним, летњим обредима и заветинама, за разлику од породичне славе, где није заступљен. У тим обредима најчешће је заступљен профилактички (апотропејско-катарактични) и имитативни магијски тип. Неким обредима магијским путем жељи да се обезбеде не само повољни климатски услови за развој усева већ и, шире узето, заштита од непогода. Жеља заштите од непогода, изузев у обредима везаним за одређене радње за спречавање суше, кишне и града, најснажније је наглашена у циклусу пролећних обреда и у заветинама. Обезбеђење повољних климатских услова (топлоте и влаге) садржано је, осим у обредима који се везују за одређене временске прилике, и у неким обичајима око послова, у божићним и пролећним обредима и заветинама. Та група обреда заснована је на имитативном и апотропејском магијском принципу. Наведени циљеви, да се магијским путем оствари добробит (утицање на плодност и обиље усева, ту је и заштита усева и обезбеђење повољних климатских услова за њихов развој), представљају белу магију (што, посматрано према врстама делатности и односима на које се примењује, односно према магијским видовима, одговара аграрној и метеоролошкој магији), с обзиром на то што се усевима, а тиме и целој заједници, настоји да учини добро. Насупрот њој стоји знатно мање заступљена црна магија: настојање да се тубим усевима нанесе зло. Она је спорадично заступљена у обредима који се обављају уз послове, као и у божићним обредима, а до пуног изражaja долази у пролећним (наро-

чило Бурђевдан) и летњим (Ивандан) обредима. И та група обреда заснована је, махом, на контактно-имитативним магијским принципима.

Дакле, на основу наведеног слободно можемо закључити да су у обредима заступљени сви магијски типови, што на плану магијских вида одговара аграрној и метеоролошкој магији, а према циљу који се њима жели постићи белој и црној магији.

2) У неким магијским обредима нису наглашена анимистичка схватања. У њима се магијске радње обављају без присуства личних,виших сила. У комплексу обреда који се обављају уз послове су они обреди који имају за циљ да усевима обезбеде повољне климатске услове, да разним апотропејским и профилактичким мерама заштите семе, усеве, орача, жетоеце и орађу стоку, као и да контактно-имитативним поступцима (стављање у семе разних предмета који нису везани за анимистичка веровања, радње у вези са припремом орача и сл.) утичу на добар род усева, воћа и поврћа. У групи обреда који се везују за одређене временске прилике су обреди (у вези са водом, животињама) којима се настоји да изазове киша; у пролећном циклусу то су обреди са ватром, водом, крстом од леда, обилажење и оборавање села, обирање усева; у летњем циклусу су обреди са ватром, обирање усева; у заветинама, обилажење села и обреди са водом.

Магијска пракса је најдоследније заснована на анимистичким схватањима у обредима који се врше уз послове и у божићним обредима. У њима често постоји идеја о личним, вишим силама, на које се магијским путем настоји да утиче. У обредима уз послове магијска пракса заснована је на анимистичким веровањима у плодотворну снагу јаја, духа жига оваплоћеног у виду кокоши (петла) и њене крви, затим подбраздионице, последњег (односно првог) пожњевеног класја и сл. Од обреда заснованих на веровању у плодотворну моћ првог (односно последњег) пожњевеног класја посебно се истиче „божја брада“, која на разне начине постоји и у вези са другим биљним културама (кукуруз, грожђе и воће). Тим обредима, у првом реду, настоји да се утиче на добар род усева, воћа и поврћа. У божићним обредима магијска пракса је заснована на анимистичким веровањима у плодотворну моћ бадњака, божићне сламе и жига (који потичу од последњег снопа), обредног хлеба који се спрема од тог жига, те духа жига оваплоћеног у виду животиње (кокош, свиња). Ова веровања су заступљена и у неким пролећним обредима (са ускршњим јајима, зеленилом, крстом од леске, краљице), летњим обредима (са зеленилом), заветинама (обреди са зеленилом), а вероватно и породичној слави (обредни хлеб се негде прави од жига које потиче од последњих руковети). Та је идеја доследно изражена и у обредима који се везују за одређене временске прилике, нарочито при сузбијању града. Неки обреди са ватром, којима се настоји да сузбије киша и град, због вишеструких својстава која народна веровања приписују ватри, могу се схватити и као магијски и као егзорцистички; уопште, обреди са ватром најчешће садрже, изузев магијских, и егзорцистичке елементе.

Магијски обреди одржавају везу са култом. Тако се неки од њих могу схватити и као жртвени. То су, од пролећних, бурђевдански обреди са водом; у заветинама кићење записа, прскање и полевање водом; у обредима који се везују са додолама (полевање водом).

За неке магијске обреде може се предпоставити да у вишим фазама развоја религије добијају и карактер жртве. Тако је могуће да „божја брада“ увишој фази „припадне“ Дабогу, а жетвени петао, који се коле на Св. Илију, Перуну, односно св. Илији као његовом хришћанској наследнику. И неки божићни обреди добили су карактер жртве, најчешће прецима (бацање жита и варива у воду, пресипање бадњака плодовима, божићна трпеза, божићни хлеб).

У неким обредима је жртва услов јављања магијске праксе, изузев ако и овде не претпоставимо њену накнадну трансформацију у жртву. Од божићних обреда неки стоје у непосредној вези са жртвом (бадњак, божићна печеница, божићна кокош).

Како видимо, магијски обреди често стоје у вези са култом предака. Изузев што се прецима жртвује, понекад учесници у обреду примају и манистички карактер (животињски и људски положеник, коледари). Магијска пракса се некад врши у оквиру култа мртвих — у неким обредима којима се настоји да изазове кишаш (обреди у вези са култом мртвих, Германом и сл.).

Неке обреде треба посматрати у оквиру култа Перуна. То су у првом реду обреди који се обављају у периоду од Великог четвртка до Спасовдана (чији је циљ да заштите усева од непогоде), као и заветине и додоле.

У појединим комплексима обреда различито се осећа симбиоза са хришћанством. Најјаче се тај међуоднос осећа у породичној слави, заветини и неким обредима који се изводе у одређеним временским приликама, а чији је циљ да изазову кишаш. Магијске радње једве обављају или у њима учествују и сами свештеници. Тој симбиози највише измичу обреди који се обављају уз послове и одређене временске прилике (пригодни).

3) Из изложеног се види да извршиоци обреда могу бити лица обају полова и разних узраста. Најчешће се, међутим, као извођач магијских обреда јављају одрасле особе (жена и мушкарц).

У обредима уз послове улога жене је спорадично заступљена („божја брада“). Њена улога нешто је наглашенија у породичној слави и заветини, где она поред мушкарца, обавља обреде (са ситом, плодовима, зеленилом) којим се настоји да утиче на плодност усева. Потом је њена улога значајна у пролећним (обреди са ускршњим јајима, зеленилом, краљице, обирање усева) и божићним обредима, док је доминантна у летњим (обирање поља, обреди са зеленилом) и у обредима који се изводе уз одређене временске прилике (изазивање кишаш, спречавање кишаш и града). Према мишљењу Ш. Кулишића, код Срба косовско-ресавског и тимочког говора, Црногораца зетских говора, Македонаца и Бугара кључне аграрне (божићне) обичаје (симболично сејање, ломљење обредног хлеба, обичај женских посебних бадњака) првобитно су обављале жене, што адекватно означава земљорадничку културу развијену на бази женске земљорадње<sup>1)</sup>.

Према свему, наведени обреди би ишли у прилог напред поменутој тези (Гаспарини — Кулишић)<sup>2)</sup> да су у словенских сељака брига за плодност усева и контрола подишњих доба (додајемо — и обирање усева, тј. наношење зла усевима, односно црна магија) били сконцентриса-

ни у обредима у којима доминантну улогу имају жене и да су првобитно имали апаратно —матријархалну основу.

Осим жена, у божићним обредима се као извођач јавља и мушкарац. Према испитивањима Ш. Кулишића, архаичније форме обреда са остатцима матријархалне провенијенције парцијално су се одржале у неким зонама старијих штокавских говора, док у зонама херцеговачког говора постоје патријархализовани обреди у којима је примаран мушкарац<sup>3</sup>). Изузев у божићним, мушкарац се (подједнако са женом) као вршилац обреда јавља и у пролећним (постављање дрвених крстова, обилажење и оборавање села), славским обредима (ломљење колача) и заветинама (ношење крстова — учесници поворке), док је његова улога најзначајнија у обредима уз послове, што значи да они одржавају развијенији вид земљорадничке производње коју карактеришу познавање и употреба рала и ораће стоке<sup>4</sup>).

Дакле, обреди у којима жена има доминантну улогу одражавају друштвено-производну структуру у оквиру које су примарно и поникли: у родовском (матријархалном) друштву мотичких земљорадника; док обреди у којима је примарна улога мушкарца одражавају развијенији степен земљорадње и патријархалних односа који карактерише коришћење рала и ораће стоке<sup>5</sup>). С обзиром на то што је рало било познато старим Словенима<sup>6</sup>), то бисмо могли претпоставити да је процес патријархализације отпочео и трајао у прадомовини, а наставио се једно време и на Балканском полуострву<sup>7</sup>).

4) Обреди се најчешће обављају на нивоу домаћинства и села.

Карактер домаћинства изричito одражавају обреди који се обављају уз послове, божићни, породична слава, летњи (обреди са зеленилом, обирање), а од пролећних обреди са ускршњим јајима, крстом од леске, зеленилом и обирањем усева. Обреде везане за одређене времененске прилике (град), мада природа града, као и кишне, није таква да се може регулисати на нивоу породице, ипак може да обави свака породица у селу, што код регулисања кишне није случај. Осим што се обреди изводе у породици, чести су случајеви да у селу има и нека особа која то ради за цело село.

Колективни карактер обреда најчешће долази до изражaja у пролећним обредима (постављање крста од леда, обилажење и оборавање села, краљице, обреди са водом, љуљање — кад се изводи на Божић, онда има породичан карактер, ватре и лила се негде пале пред сваком кућом, а негде пале једну или више ватри у селу); потом се на нивоу села врше заветине, у божићним обредима — коледари, а у обредима уз послове — установе тежакбаше. Летњи обреди са ватром обављају се на више места у селу или пред сваком кућом; на Покладе пале једну ватру у селу, а негде, нарочито после другог светског рата, по двориштима. Обреди везани за одређене времененске прилике (кишгу) врше се углавном на нивоу села, док обреде у вези са прадом, како смо поменули, изузев што може да обави свака породица, обавља један човек за читаво село.

Видимо да учесници неких обреда (коледари, краљице, додоле), који се врше на нивоу села, обилазе и све куће у селу. У извесном смислу се може рећи да ти обреди одражавају прелаз између оних који се обављају на нивоу домаћинства и села. С обзиром на то што су села

у Србији, у средњем веку а и касније, често настајала на сродничким, братственичким основама, развијајући се и стварајући од појединачних домаћинстава<sup>8</sup>), то би се могло претпоставити да су се и сеоски обреди првобитно јавили на сродничкој основи, а да су тај карактер задржали и онда кад село више није представљало сродничку целину.

Дакле, аграрно-магијски обреди, у целини посматрани, одражавају структуру и потребе домаћинства, односно села. Видели смо да је њихов магијски, првидни циљ да углавном изазове плодност усева. Њихова стварна друштвена улога је у томе што заједници (домаћинство — село) ствара осећање хармоније и хомогености<sup>9</sup>) и на тај начин одређене психичке сигурности. Једноставно речено, они делују интегративно у односу на постојећу друштвену структуру.

Mr Branko Cupurdija

#### MAGIE AGRAIRE DANS LA TRADITION DU PEUPLE SERBE

L'article a trois chapitres. Dans le premier (introduction) on discute les notions sur la magie et l'agriculture et sur la culture des terres et la magie chez les anciens Slaves et les Serbes. On y attire aussi l'attention sur les problèmes et sur l'approche de ces problèmes. Dans le deuxième chapitre, après une analyse détaillée, on fait une classification de ces coutumes. Les coutumes sont élucidées des deux points suivants: du point de vue des circonstances et du point de vue de la période annuelle. Les coutume de circonstance sont celles liées aux différents travaux et dates déterminées. Les coutumes annuelles renferment le cycle des coutumes d'hiver, des coutumes de printemps et des coutumes d'été, ainsi que la fête familiale en l'honneur du patron de la famille et la fête du village. Dans le troisième chapitre on donne les considérations finales.

Dans l'article on a posé les problèmes suivants: 1). Quel est le but des coutumes magiques et, par conséquent, quels sont les types et les formes de ces coutumes; 2). Un rite, est-il en rapport avec la religion et en quelle mesure; 3). Quelle est la base sociale et économique sur laquelle ces rites se sont formés; 4). Quel est le vrai rôle de ces rites.

Les problèmes ont été étudiés par la méthode de comparaison et par la méthode fonctionnelle. Les résultats en sont les suivants: 1). Les rites se composent de tous les types magiques, ce qui veut dire que dans le cadre des formes magiques c'est la magie agraire et météorologique, et selon le but c'est la magie blanche et la magie noire. 2). Certains rites magiques n'insistent pas sur les conceptions animistes, tandis que dans certains autres la pratique magique y est bien basée sur de telles conceptions. Les rites magiques sont liés au culte par des formes différentes: il y a de rites de sacrifice; pour les autres on ne peut que supposer que dans une certaine phase évolutive de la religion ils étaient devenus des rites de sacrifice; il y en a, cependant, où le sacrifice ne représente qu'une condition de la pratique magique. La symbiose avec le christianisme n'est pas la même dans tous les rites. 3). Certains rites, surtout ceux au rôle dominant de la femme, ne représentaient qu'une base de production sur laquelle ils s'étaient plus tard développés: société matriarcale des agriculteurs. Cependant, certains rites au rôle dominant de l'homme représentaient un plus haut degré de l'agriculture et des relations patriarcales quand on employait déjà l'araire et le bétail. 4). Dans les rites agraires magiques se reflètent la structure et le besoin de la famille c'est-à-dire du village. Leur but magique est de provoquer la fertilité des champs. Cependant, leur vrai rôle social est qu'ils donnent à la collectivité (village) et à ses parties intégrantes (famille — membre individuel) un sentiment d'harmonie, d'homogénéité et de sécurité psychique. Ils ont un effet de liaison et de conjonction sur l'organisation sociale d'une société.

per la nostra vita quotidiana. Per questo motivo è fondamentale, soprattutto per i giovani, di avere una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, perché solo così si potrà fare affari con le persone giuste.

Conoscere gli obiettivi della società in cui viviamo è fondamentale, ma non basta. È anche necessario sapere come funziona il mercato, conoscere le regole del gioco, avere una visione critica e consapevole di ciò che sta accadendo nel mondo, e soprattutto per sé. Inoltre, è importante saper fare le proprie scelte, scegliere le persone giuste con cui fare affari, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

Per questo motivo è fondamentale avere una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste.

## PARTE 3: LA TECNOLOGIA E IL FUTURO DEL MERCATO

Per trovare un'occupazione, è fondamentale avere una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque. La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

La tecnologia ha aperto nuove vie di lavoro, e soprattutto per le persone che hanno una visione critica e consapevole della società in cui viviamo, e soprattutto per sé. Solo così si potrà fare affari con le persone giuste, e soprattutto non essere ingannato da chiunque.

## СКРАБЕНИЦЕ

### I. ЧАСОПИСИ И ЗБОРНИЦИ

- |              |   |
|--------------|---|
| ВГл          | — „Врањски гласник“                                 |
| ВјеМ         | — „Вјесник Етнографског музеја у Загребу“           |
| ГЕИ          | — „Гласник Етнографског института САНУ“             |
| ГЕМ          | — „Гласник Етнографског музеја у Београду“          |
| ГГД          | — „Гласник Географског друштва“                     |
| ГЗМ          | — „Гласник Земальског музеја у Сарајеву“            |
| ГлМКМ        | — „Гласник Музеја Косова и Метохије“                |
| ГНЧ          | — „Годишњица Николе Чупића“                         |
| ЕП           | — „Етнолошки преглед“                               |
| ЗБЕИ         | — Зборник Етнографског института САНУ               |
| ЗБМС         | — Зборник Матице српске                             |
| ЗБНЖОЈС      | — Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена |
| ЗБТК         | — Зборник прилога за познавање Тимочке крајине      |
| ЛЗб          | — Лесковачки зборник                                |
| Пос. изд. ЕИ | — Посебна издања Етнографског института САНУ        |
| РКФ          | — Рад конгреса Савеза фолклориста Југославије       |
| СЕЗб         | — Српски етнографски зборник                        |

### II. УСТАНОВЕ И ДРУШТВА

- |         |  |
|---------|--|
| АНУ БИХ | — Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине |
| ЕДЈ     | — Етнолошко друштво Југославије                    |
| ЈАЗУ    | — Југословенска академија знаности и умјетности    |
| САНУ    | — Српска академија наука и уметности               |
| СКА     | — Српска краљевска академија                       |



## ЛИТЕРАТУРА

### У напоменама

1. Д. Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗб LXXXIII, Београд, 1971.
2. В. Ардалић, *Годишњи обичаји* (Буковица у Далмацији), ЗБНЖОЈС XX, Загреб, 1915.
3. Г. Бабовић, *Оролик*, СЕЗб LXXVI, Београд, 1963.
4. Д. Бањдић, *Традиционална пољопривреда у ћерданским насељима*, ЗБЕИ 6, Београд, 1973.
5. Д. Бањдић, *Кре у религијским представама и магијско-култној пракси нашеог народа*, ГЕМ 37, Београд, 1974.
6. М. Барјактаровић, *О земљшиним међама у Срба*, Пос. изд. ЕИ 4, Београд, 1952.
7. М. Барјактаровић, *Село као култна заједница, Симпозијум „Сеоски дани Сретења Вукосављевића“*, књ. IV, Пријепоље, 1976.
8. Н. Беговић, *Живот и обичаји Срба — граничара*, Загреб, 1887.
9. Л. Бијелић, *Варин дан у Конављама*, ЗБНЖОЈС X, Загреб, 1905.
10. М. Биљан, *Гатања* (Гостић у Хрватској), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
11. М. Благојевић, *Земљорадња у средњовекозној Србији*, Београд, 1973.
12. М. Бошковић — Матић, *Бурђевдански обичаји* (етнолошка истраживања у Горњој Ресави), ГЕМ 25, Београд, 1962.
13. М. Бошковић — Матић, *Красно име — слава* (етнолошка истраживања у Горњој Ресави), ГЕМ 25, Београд, 1962.
14. Б. Братанић, *Уз проблем досељења Јужних Славена*, Зборник радова Филозофског факултета, Загреб, 1951.
15. М. Бубало Кордунаш, *Божићњак*, ГЕМ VI, Београд, 1931.
16. М. Бубало Кордунаш, *Народне празноверице из Дероња у Бачкој*, ГЕМ VII, Београд 1932.
17. П. Булат, *Мати земља*, Етнолошка библиотека 9, Загреб, 1930.
18. М. Влајинац, *Моба и позајмица*, СЕЗб XLIV, Београд, 1929.
19. Б. Влаховић, *Обичаји становништва у насељима ћерданског подручја*, ЗБЕИ 7, Београд 1974.

20. В. Влаховић, *Неколико народних обичаја*, ГЕМ X, Београд, 1935.
21. М. Влаховић, *Етнолошка запажања у околини Плава и Гусина*, ВјЕМ IV, Загреб, 1938.
22. П. Влаховић, *Прилог проучавању крсне славе, Словенски етнограф XX, Љубљана*, 1968.
23. П. Влаховић, *Обичаји, веровања и празноверице народа Југославије*, Београд, 1972.
24. Н. Влашић, *Народни обичаји у околини Бакова о косидби и жетви*, ГЗМ VII, Сарајево, 1895.
25. Т. Врбан, *Народни обичаји у Копривничком Иваницу*, ВјЕМ IV, Загреб, 1938.
26. Т. Вукановић, *Село као социјална заједница код Срба с нарочитим освртом на Сретечку Жупу у АПКМ, ГлМКМ IX*, Приштина, 1965.
27. Т. Вукановић, *Студије из балканског фолклора III, Прежици антропоморфних аграрних идола у српском и арбанашком фолклору на Косову, ВГл-VII*. Врање, 1971.
28. Ј. Вукмановић, *О божићним обичајима у Батињанима*, ГЕМ X, Београд, 1935.
29. Ј. Вукмановић, *О бурђевданским обичајима у Батињанима*, ГЕМ XI, Београд, 1936.
30. Ј. Вукмановић, *Крсно име у Перасту*, ГЕМ 22 — 23, Београд, 1960.
31. Вукова грађа, СЕЗБ L, Београд, 1934.
32. С. Вулетић, *Бадњи дан и Божић у Зети, Каракић, Алексинац*, август — септембар 1900.
33. М. Gavazzi, *Година дана хрватских народних обичаја I, II* Загреб, 1939.
34. М. Гајић, *С. Лепенца на Радику*, ГНЧ XXI, Београд, 1901.
35. С. Грабић, *Српски народни обичаји из Среза Болевачког*, СЕЗБ XIV, Београд, 1909.
36. Н. Даничић, *Празноверице о Божићу у Ресави, Каракић, Алексинац*, 1901.
37. Д. Дебельковић, *Обичаји српског народа на Косову Пољу*, СЕЗБ VII, Београд, 1907.
38. Д. Димитријевић, *Некоја веровања и обичаји у Неготинској Крајини, Каракић, Алексинац*, 1901.
39. С. Димитријевић, *Обичаји о празницима преко године (у књ. Банатске Хере)*, Посебна издања Војвођанског музеја I, Нови Сад, 1958.
40. Б. Дробњаковић, *Белешике са Дрине*, ВјЕМ III, Загреб, 1937.
41. Б. Дробњаковић, *Средства против невремена на Златибору*, ГЕМ XIII, Београд, 1938.
42. Б. Дробњаковић, *Етнологија народа Југославије*, I, Београд, 1960.
43. Ј. Дунђерски, *Враџбине (Сентомаш у Бачкој), Каракић, Алексинац*, 1901.
44. С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗБ XLVIII, Београд, 1931.
45. Д. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Београд, 1958.
46. Д. Борђевић, *Обичаји, обредне и друге народне песме и здравице*, ЛЗБ VIII, Лесковац, 1968.
- В. Влаховић  
М. Влаховић  
П. Влаховић, Прилог  
П. Влаховић, Обичаји  
Н. Влашић  
Т. Врбан  
Т. Вукановић, Село  
Т. Вукановић, Презици  
Ј. Вукмановић,  
Божићни обичаји  
Ј. Вукмановић, Бурђевански обичаји  
Ј. Вукмановић, Крсно име у Перасту  
Вукова грађа  
С. Вулетић  
М. Gavazzi  
М. Гајић  
С. Грабић  
Н. Даничић  
Д. Дебельковић  
Д. Димитријевић  
С. Димитријевић  
Б. Дробњаковић,  
Белешике  
Б. Дробњаковић, Средства против невремена  
Б. Дробњаковић,  
Етнологија  
Ј. Дунђерски  
С. Дучић  
Д. Борђевић, Лесковачка  
Морава  
Д. Борђевић, Обичаји

47. Т. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, Београд, 1938.
48. Т. Борђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗб, I (LXXI), II (LXXII), Београд, 1958.
49. *Енциклопедија Лексикографског завода*, Загреб, MCMLXII
50. *Енциклопедија Југославије*, Загреб, MCMLXVIII
51. Ј. Ердељановић, *Нидерлово дело о старим Словенима*, ГГД, Београд, VII—VIII (1922), IX (1923).
52. Ј. Ердељановић, *О пореклу Буњеваца*, Посебна издања СКА LXXXIX, (Филозофски и филолошки списи 19), Београд, 1930.
53. Ј. Ердељановић, *О почецима вере и о другим етнолошким проблемима*, Посебна издања СКА CXIV, (Филозофски и филолошки списи 33), Београд, 1938.
54. С. Зечевић, „*Празник*“ (*Слава*) у североисточној Србији, ГЕМ 31—32, Београд, 1968—1969.
55. С. Зечевић, *Мотиви наших народних веровања о летњој солстицији*, ГЕМ, 33, Београд, 1970.
56. С. Зечевић, *Срби у насељима око Будимпеште и неки њихови обичаји*, ГЕМ 33, Београд, 1970.
57. С. Зечевић, *Народна веровања у Свињици*, ЗБЕИ 5, Београд, 1971.
58. С. Зечевић, *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, Издање Музеја града Зенице, Радови V, Зеница, 1973.
59. С. Зечевић, *Заветина у североисточној Србији*, ГЕМ 36, Београд, 1973.
60. С. Зечевић, *Промене материјалне а постојаност духовне културе у североисточној Србији*, Симпозијум „Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури“, Пос. изд. ЕИ 15, Београд, 1974.
61. С. Зечевић, *Герман*, ГЕМ 39—40, Београд, 1976.
62. Ф. Иванишевић, *Пољица* (народни живот и обичаји), ЗБНЖОЈС X, Загреб, 1905.
63. Б. Ивановић, *Оборавање села* (Горња Гружа), ГЕМ XIII, Београд, 1938.
64. М. Илијин, *Обредно луљање у пролеће*, РКФ IX, Сарајево, 1963.
65. И. Ишевић, *Ношење крста — српски народни обичаји из Црне Горе*, ГНЧ XXIV, Београд, 1905.
66. Ј. и Д. Јанковић, *Прилог проучавању остатака орских обредних игала у Југославији*, Пос. изд. ЕИ 8, Београд, 1957.
67. Н. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, СЕЗб LXIII, Београд, 1951.
68. М. Јефтић, *Обрана од града у Поцерини*, ГЕМ XXI, Београд, 1958.
69. М. Јефтић, *Слава (Јадар — Вуков завичај)*, ГЕМ 27, Београд, 1964.
70. А. Јовићевић, *Народно господарство у Црној Гори* (Ријечка нахија), ЗБНЖОЈС XXIII, Загреб, 1918.
- Т. Борђевић, *Зле очи*
- Т. Борђевић, *Природа*
- Енциклопедија Лексикографског завода*
- Енциклопедија Југославије*
- Ј. Ердељановић, *Нидерлово дело*
- Ј. Ердељановић, *Буњевци*
- Ј. Ердељановић, *О почецима вере*
- С. Зечевић, *Слава*
- С. Зечевић, *Мотиви*
- С. Зечевић, *Срби око Будимпеште*
- С. Зечевић, *Народна веровања*
- С. Зечевић, *Елементи наше митологије*
- С. Зечевић, *Заветина*
- С. Зечевић, *Промене*
- С. Зечевић, *Герман*
- Ф. Иванишевић
- Б. Ивановић
- М. Илијин
- И. Ишевић
- Љ. и Д. Јанковић
- Н. Јанковић
- М. Јефтић, *Обрана од града*
- М. Јефтић, *Слава у Јадру*
- А. Јовићевић, *Народно господарство*

71. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји* (Ријечка нахија у Црној Гори), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
72. Ј. Јуришић, *Етнографска грађа из Млаве*, ГЕМ XI, Београд, 1936.
73. Р. Кајмаковић, *Красно име* (етнолошко-фолклористичка испитивања у Неуму и у околини), ГЗМ XIV/НС, Сарајево, 1959.
74. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји* (етнолошко-фолклористичка испитивања у Неуму и у околини), ГЗМ XIV/НС, Сарајево, 1959.
75. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји* (етнолошка и фолклористичка испитивања у Ливањском Пољу), ГЗМ XV—XVI/НС, Сарајево, 1960—1961.
76. Р. Кајмаковић, *Маскирани опходи* (етнолошка и фолклористичка испитивања у Ливањском Пољу), ГЗМ XV—XVI/НС, Сарајево, 1960—1961.
77. Р. Кајмаковић, *Народни обичаји* (етнолошко-фолклористичка истраживања у Имљанима), ГЗМ XVII/НС, Сарајево, 1962.
78. Р. Кајмаковић, *Народни обичаји* (етнолошко-фолклористичка истраживања у Жепи) ГЗМ XIX/НС, Сарајево, 1964.
79. Р. Кајмаковић, *Народни обичаји становништва Лиштице*, ГЗМ XXIV—XXV/НС, Сарајево, 1970.
80. М. Карапановић, *Красно име и завјетина у Змијању*, ГЗМ XLIV, Сарајево, 1932.
81. В. Карапић, *Српски речник*, Биоград, 1898.
82. В. Карапић, *Живот и обичаји народа српскога*, Беч, 1867 (*Сабрана дела Вука Карапића XVII*, етнографски списи), Београд, 1972.
83. Б. Касаблија, *Обичаји у Сарајеву*, Карапић, Алексинац, 1903.
84. М. Кнежевић, *Растеривање градобитине у ужичком крају*, ГЕМ XV, Београд, 1940.
85. С. Кнежевић, *Лик змије у народној уметности и традицији Југословена*, ГЕМ 22—23, Београд, 1960.
86. П. Костић, *Светога — красно име — слава у Призрену*, ГЕМ VI, Београд, 1931.
87. П. Костић, *Разлике у новогодишњим обичајима косовско-рекавског и млађег херцеговачког говора*, ГЕМ XXVI, Београд, 1963.
88. П. Костић, *Новогодишњи обичаји* (Јадар — Вуков завичај), ГЕМ XXVII, Београд, 1964.
89. П. Костић, *Новогодишњи обичаји у Ресави* (етнолошка истраживања у Ресави), ГЕМ 28—29, Београд, 1965—1966.
90. П. Костић, *Красно име — слава у Ресави* (етнолошка истраживања у Ресави), ГЕМ 28—29, Београд, 1965—1966.
91. П. Костић, *Годишњи обичаји у Неготинској Крајини*, ГЕМ 31—32, Београд, 1968—1969.
92. П. Костић, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердапа*, ЗБЕИ 5, Београд, 1971.
93. П. Костић, *Годишњи обичаји у околини Бора*, ГЕМ 38, Београд, 1975.
94. Ј. Котарски, *Лобор (Народни живот и обичаји)*, ЗБНЖОЈС, Загреб, XXI (1917), XXII (1918).
- А. Јовићевић,  
*Годишњи обичаји*
- Ј. Јуришић
- Р. Кајмаковић,  
*Красно име у Неуму*
- Р. Кајмаковић,  
*Божићни обичаји у Неуму*
- Р. Кајмаковић,  
*Божићни обичаји у Ливањском Пољу*
- Р. Кајмаковић,  
*Маскирани опходи у Ливањском Пољу*
- Р. Кајмаковић,  
*Имљани*
- Р. Кајмаковић,  
*Жена*
- Р. Кајмаковић,  
*Лиштица*
- М. Карапановић
- В. Карапић,  
*Српски речник*
- В. Карапић,  
*Живот и обичаји*
- Б. Касаблија
- М. Кнежевић
- С. Кнежевић
- П. Костић,  
*Слава у Призрену*
- П. Костић,  
*Разлике*
- П. Костић,  
*Јадар*
- П. Костић,  
*Ресава*
- П. Костић,  
*Слава у Ресави*
- П. Костић,  
*Неготинска Крајина*
- П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердапа*
- П. Костић,  
*Бор,*  
Ј. Котарски

95. Ш. Кулишић, *О светкованању четвртака*, ГЕМ XIV, Београд, 1939.
96. Ш. Кулишић, *Божићна печеница*, ГЕМ XV, Београд, 1940.
97. Ш. Кулишић, *Поријекло и значење божићног обредног хљеба у Јужним Словена*, ГЗМ VIII/НС, Сарајево, 1953.
98. Ш. Кулишић, *Матрилокални брак и материјска филијација у народним обичајима Босне, Херцеговине и Далмације*, ГЗМ XIII/НС, Сарајево, 1958.
99. Ш. Кулишић, *Живот и култура заосталих племена Аустралије, Океаније, Америке и Африке*, Сарајево, 1960.
100. Ш. Кулишић, *Увод (етнолошка и фолклористичка испитивања у Ливањском Пољу)*, ГЗМ XV — XVI/НС, Сарајево, 1960-1961.
101. Ш. Кулишић, *О улози и значењу животињског и људског положениса*, ЕП 6-7, Београд, 1965.
102. Ш. Кулишић, *Из старе српске религије (новогодишњи обичаји)*, Београд, 1970.
103. Ш. Кулишић, *Стара српска религија и митологија*, Српски митолошки речник, Београд, 1970.
104. Ш. Кулишић, *Значај словенско — балканске и кавкаске традиције у проучавању старе словенске религије*, Годишњак АНУ БиХ, Сарајево, X (1973), XI (1973), XII (1974).
105. Ш. Кулишић, *Поводом књиге Веселина Чайканивића „Мит и религија у Срба“ Дело*, година XX, број 4, Београд, април, 1974.
106. Ш. Кулишић, *Неколики трагови аграрно — матријархалне основе у словенској вјерској традицији*, ГЕМ 39-40, Београд 1976.
107. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантeliћ, Српски митолошки речник, Београд, 1970.
108. Н. Кирет, *Praznično leto Slovencev*, Цеље, I (1965), II (1967), III (1970), IV (1970).
109. М. Кус Николајев, *Неки народни обичаји у Гњилану*, ВјЕМ I, Загреб, 1935.
110. М. Ланг, *Самобор (Народни живот и обичаји)*, ЗБНЖОЈС, Загреб XVI (1911), XVIII (1913).
111. Е. Липек, *Вјерске старине из Босне и Херцеговине*, ГЗМ VI Сарајево, 1894.
112. Е. Липек, *Етнолошки пабирци по Босни и Херцеговини*, ГЗМ XI, Сарајево, 1899.
113. М. Мајзнер, *Орање — оборавање*, ГНЧ XXXV, Београд, 1923.
114. Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд, 1971.
115. Д. Масловарић, *Обичај „божја брада“ и његова трансформација у Неготинској Крајини, „Развитак“ 6, Зајечар новембар — децембар 1973.*
116. С. Мијатовић, *Бурђевдан* (у Левчу), Каракић, Алексинац, 1901.
117. С. Мијатовић, *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, СЕЗБ VII, Београд, 1907.
118. С. Мијатовић, *Обичаји у Ресави*, ГЕМ III, Београд, 1928.
- Ш. Кулишић, *О светкованању*  
Ш. Кулишић, *Божићна печеница*  
Ш. Кулишић, *Поријекло*  
Ш. Кулишић, *Матрилокални брак*  
Ш. Кулишић, *Живот и култура*  
Ш. Кулишић, *Ливањско Поље*  
Ш. Кулишић, *Животињски и људски положеник*  
Ш. Кулишић, *Из српске религије*  
Ш. Кулишић, *Српска религија и митологија*  
Ш. Кулишић, *Значај*  
Ш. Кулишић, *Поводом књиге*  
Ш. Кулишић, *Аграрно-матријархалне основе*  
СМР  
N. Kuret  
М. Кус Николајев  
М. Ланг  
Е. Липек,  
*Вјерске старине*  
Е. Липек,  
*Етнолошки пабирци*  
М. Мајзнер  
Б. Малиновски  
Д. Масловарић  
С. Мијатовић,  
*Бурђевдан у Левчу*  
С. Мијатовић,  
*Левач и Темнић*  
С. Мијатовић,  
*Обичаји у Ресави*

119. С. Мијатовић, Т. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, Београд, 1925.
120. М. Миладиновић, В. Петровић, *Етнолошка грађа из Радовишиког у Јужној Србији*, ГЕМ XIII, Београд, 1938.
121. М. Милићевић, *Славе у Срба*, ГНЧ I, Београд 1877.
122. М. Милићевић, *Живот Срба сељака* Београд, 1894.
123. С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из Среза Хомољског*, СЕЗб XIX, Београд, 1913.
124. М. Миљашевић, *Народне празноверице у кошничким селима у Ибрау*, ГЕМ, Београд, XI (1936), XII (1937).
125. В. Милутиновић, *Крсна слава у југоисточном Банату*, Рад Војвођанских музеја 3, Нови Сад, 1954.
126. В. Милутиновић, *Обредна пецива у Војводини*, ГЕИ XVI—XVIII, Београд, 1971.
127. Љ. Мићевић, *Крсно име или крсна слава у Попову*, ГЕМ V, Београд, 1930.
128. Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, Београд, 1952.
129. В. Николић, *Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи*, ГЕИ IX—X, Београд, 1961.
130. В. Николић—Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Београд, 1974.
131. Вл. Николић, *Етнолошка грађа и расправе из Лужнице и Нишаве*, СЕЗб XVI, Београд, 1910.
132. Вл. Николић, *Разне етнолошке белешке из околине Пирота и Ниша*, ГЕМ XI, Београд, 1936.
133. С. Новаковић, *Село*, Београд, 1965.
134. В. Орел, *Slovenski ljudski običaji*, Narodopisje Slovencev, Ljubljana, I (1944), II (1952).
135. В. Павићевић, *Социологија религије са елементима филозофије религије*, Београд, 1970.
136. М. Павићевић, *Народно благо из Црне Горе*, ВјЕМ III, Загреб, 1937.
137. М. Павичић Шуњић, *Нешто о народним обичајима из Ловинца (Лика)*, ВјЕМ II, Загреб, 1936.
138. Ј. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, Београд, 1921.
139. Ј. Павловић, *Качер и Качери* (етнолошка испитивања), Београд, 1928.
140. Ј. Павловић, *Малешево и Малешевци* (етнолошка испитивања), Београд, 1928.
141. Н. Пантелић, *Етнолошка грађа из Буџака*, ГЕМ 37, Београд, 1974.
142. Н. Пантелић, Н. Павковић, *Село и неки облици друштвеног живота (Јадар — Вуков зајечај)*, ГЕМ 27, Београд, 1964.
143. А. Петровић, *Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори*, СЕЗб VII, Београд, 1907.
- С. Мијатовић,  
Т. Бушетић
- М. Миладиновић,  
В. Петровић
- М. Милићевић,  
*Славе*
- М. Милићевић,  
*Живот Срба сељака*
- С. Милосављевић
- М. Миљашевић
- В. Милутиновић,  
*Слава у Банату*
- В. Милутиновић,  
*Обредна пецива*
- Љ. Мићевић,  
*Слава у Попову*
- Љ. Мићевић,  
*Живот и обичаји*
- Поповаца
- В. Николић
- В. Николић-Стојанчевић
- Вл. Николић,  
*Лужница и Нишава*
- Вл. Николић,  
*Белешке из околине*
- Пирота
- С. Новаковић
- В. Орел
- В. Павићевић
- М. Павићевић
- М. Павичић
- Ј. Павловић,  
*Крагујевачка Јасеница*
- Ј. Павловић, *Качер*
- Ј. Павловић, *Малешево*
- Н. Пантелић
- Н. Пантелић,  
Н. Павковић
- А. Петровић

144. В. Петровић, *Заплање или Лесковачко* (у Србији), ЗБНЖОЈС V, Загреб, 1900.
145. П. Ж. Петровић, *Лила, олалија и сродни обичаји*, ГЕМ II, Београд, 1927.
146. П. П. Петровић, *Божићни обичаји* (Алексијаначко Поморавље), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
147. П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, Београд, 1948.
148. Љ. Пећо, *Обичаји и веровања из Босне*, СЕЗб XXXII, Београд, 1925.
149. П. Поповић, *О служби у кривопаланачком срезу*, ГЕМ V, Београд, 1930.
150. Б. Радовић, *Гајење и обрада лана и конопље у нашем народу*, ГЕМ XIX, Београд, 1956.
151. И. Радуловић, *Народна веровања у Зети*, ГЕМ XI, Београд, 1936.
152. З. Рајковић, *Обиљежја етнографске грађе и методе њезина теренског истраживања*, ЕП 12, Јубљана, 1974.
153. П. Ровинский, Черногория томъ II, часть 2, Сборникъ отдѣлнія русскаго языка и словѣнскай императорской академии наук том LXIX № 1 Санктпетербург 1901.
154. М. Ростовцев, *Економски живот Балкана у старом веку*, Књига о Балкану I, Београд, 1936.
155. И. Саказов, *Привредни живот на Балкану у средњем веку*, Књига о Балкану I, Београд, 1936.
156. Љ. Симић, *Притоведне и лирске песме* (етнолошко фолклористичка истраживања у Имљанима), ГЗМ XVIII НС, Сарајево, 1962.
157. В. Скарић, *Постанак крсног имена*, ГЗМ, XXXII, Сарајево, 1920.
158. М. Станојевић, *Обичаји и веровања на Тимоку*, ГЕМ IV, Београд, 1929.
159. М. Станојевић, *Бурђевдан*, ЗБТК II, Београд, 1930.
160. М. Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, ЗБТК III, Београд, 1931.
161. М. Станојевић, *Веровања и празноверице*, ЗБТК IV, Зајечар, 1937.
162. С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бећелијској Кази*, СЕЗб XL, Београд, 1927.
163. С. Тановић, *Прашка* (Сирно запуштење — Беле Покладе) из околине Бећелије, ВјЕМ III, Загреб, 1937.
164. С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии, Труды Института Этнографии АН СССР, Москва, 1959.
165. С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитые Москва, 1964.
166. П. Томић, *Бојење и шарање јажа*, ГЕМ XX, Београд, 1956.
167. С. Тројановић, *Старинска српска јела и пита*, СЕЗб II, Београд, 1896.
168. С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗб XVII, Београд, 1911.
- В. Петровић  
П. Ж. Петровић, *Лила*  
П. Ж. Петровић,  
*Божићни обичаји*  
П. Ж. Петровић, *Гружа*  
Љ. Пећо  
П. Поповић  
Б. Радовић  
И. Радуловић  
З. Рајковић  
П. Ровинский  
М. Ростовцев  
И. Саказов  
Љ. Симић  
В. Скарић  
М. Станојевић,  
*Обичаји на Тимоку*  
М. Станојевић,  
*Бурђевдан*  
М. Станојевић,  
*Из народног живота на Тимоку*  
М. Станојевић,  
*Веровања и празноверице*  
С. Тановић  
*Бећелијска Каза*  
С. Тановић,  
*Беле покладе*  
С. А. Токарев,  
*Магија*  
С. А. Токарев  
*Ране форме*  
П. Томић  
С. Тројановић,  
*Старинска српска*  
С. Тројановић,  
*Српски жртвени*

169. С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, СЕЗб XLV, Београд, 1930.
170. С. Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*, СЕЗб LII, Београд, 1935.
171. А. Батић, *Божић код муслимана* (Прозор у Босни), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
172. Р. Фабијанић, Р. Кајмаковић, *Промене у народним обичајима и веровањима у Жутчи код Брезе*, ГЕИ XIX—XX, Београд, 1973.
173. И. Филаковац, *Годишњи обичаји* (Ретковци у Славонији), ЗБНЖОЈС XIX, Загреб, 1914.
174. М. Филиповић, *Породична, лична и еснафска слава у Велесу*, ГЕМ II, Београд, 1927.
175. М. Филиповић, *Слава или служба* (Височки Горњи Крај у Босни), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
176. М. Филиповић, *Красно име и сличне славе у Модричама*, ГЗМ XLII, Сарајево, 1930.
177. М. Филиповић, *Породична слава и сличне славе у Тетову*, ГЕМ VI, Београд, 1931.
178. М. Филиповић, *Етнолошке белешке из северних велешких села*, ГЕМ VII, Београд, 1932.
179. М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, СЕЗб LIV, Београд, 1939.
180. М. Филиповић, *Трагови Перунова култа код Јужних Словена*, ГЗМ III/НС, Сарајево, 1948.
181. М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗб LXI, Београд, 1949.
182. М. Филиповић, *Друштвено и обичајно-правне установе у Рами*, ГЗМ IX/НС, Сарајево, 1954.
183. М. Филиповић, *Јарило код Срба у Банату*, ЗБМС 8, Нови Сад, 1954.
184. М. Филиповић, *Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу*, ГЗМ X/НС, Сарајево, 1955.
185. М. Филиповић, *Вера и црква у животу банатских Хера*, Банатске Хере, Посебна издања Војвођанског музеја I, Нови Сад, 1958.
186. М. Филиповић, *Слава или светац*, Банатске Хере, Посебна издања Војвођанског музеја I, Нови Сад, 1958.
187. М. Филиповић, *Етнолошке белешке из Пусте Реке*, ЛЗБ I, Лесковац, 1961.
188. М. Филиповић, *Прилози познавању народног живота у Лесковачкој Морави*, ЛЗБ I, Лесковац, 1961.
189. М. Филиповић, *Установе еснафског карактера на селу*, Радови научног друштва БиХ XVIII, Сарајево, 1961.
190. М. Филиповић, *Народна песма и народни живот*, ЕП 8—9, Београд, 1969.
191. И. Франић, *Етнографске забиљешке из среза Славонско-пожешког*, ВјЕМ II, Загреб, 1936.
192. И. Франић, *Народни обичаји и обреди уз прво орање и сијање у срезу Славонско-пожешком*, ГЕМ, Београд, X (1935), XI (1936), XII (1937).
193. И. Франић, *Југословјенска жетва*, „Етнолог“ X—XI, Љубљана, 1937—1939.
- С. Тројановић,  
Ватра  
С. Тројановић,  
Психофизичко  
изражавање  
А. Батић
- Р. Фабијанић,  
Р. Кајмаковић
- И. Филаковац
- М. Филиповић,  
Слава у Велесу  
М. Филиповић,  
Слава или служба
- М. Филиповић,  
Слава у Модричи  
М. Филиповић,  
Славе у Тетову  
М. Филиповић,  
Белешке из велешких  
села
- М. Филиповић,  
Скопска Котлина  
М. Филиповић,  
Трагови  
М. Филиповић,  
Височка Нахија  
М. Филиповић,  
Друштвено и обичајно-  
правне
- М. Филиповић,  
Јарило  
М. Филиповић,  
Гласинац
- М. Филиповић,  
Вера банатских Хера
- М. Филиповић,  
Слава или светац
- М. Филиповић,  
Пуста Река  
М. Филиповић,  
Прилози
- М. Филиповић,  
Установе
- М. Филиповић,  
Народна песма  
И. Франић,  
Етнографске забиљешке  
И. Франић,  
Обреди уз прво орање
- И. Франић,  
Југословјенска жетва

- |  |  |
|--|--|
| 194. Џ. Џ. Фрезер, <i>Златна грана</i> , Београд, 1937.  | Џ. Џ. Фрезер                               |
| 195. Ј. Ћвијић, <i>Балканско полуострво</i> , Београд, 1966.   | Ј. Ћвијић                                  |
| 196. Е. Чабеј, <i>Живот и обичаји Арбанаса</i> , Књига о Балкану I, Београд, 1936.                   | Е. Чабеј                                   |
| 197. В. Чајкановић, <i>Неколике примедбе уз српски Бадни дан и Божић</i> , ГНЧ XXXIV, Београд, 1921. | В. Чајкановић,<br><i>Неколике примедбе</i> |
| 198. В. Чајкановић, <i>Студије из религије и фолклора</i> , СЕЗб XXXI, Београд, 1924.                | В. Чајкановић,<br><i>Студије</i>           |
| 199. В. Чајкановић, <i>Босиљак</i> , ГЕМ X, Београд, 1935.   | В. Чајкановић,<br><i>Босиљак</i>           |
| 200. В. Чајкановић, <i>Мит и религија у Срба</i> , Београд, 1973.                                    | В. Чајкановић,<br><i>Мит и религија</i>    |
| 201. Ј. Чолић, <i>Годишњи обичаји</i> (Варош у Славонији), ЗБНЖОЈС XXI, Загреб, 1916.                | Ј. Чолић                                   |
| 202. М. Шкарић, <i>Живот и обичаји „Планинаца“ под Фрушиком Гором</i> , СЕЗб LIV, Београд, 1939.     | М. Шкарић                                  |
| 203. С. Штродл, <i>Народни обичаји у Сријему</i> , ГЗМ XIII, Сарајево, 1901.                         | С. Штродл                                  |



## НАПОМЕНЕ

1. В. Павићевић, 18.
2. С. А. Токарев, *Mагија*, 14.
3. Упореди, Џ. Џ. Фрезер, 31—87.
4. Према Ј. Ердељановићу, известан број научника прихватио је магијо-анимистичку теорију Џ. Џ. Фрезера, према којој је магија претходила анимизму (Џ. Џ. Фрезер то каже овако: „Где год се симпатична магија налази у своме чистом, неисквареном облику, она претпоставља да у природи један догађај неминовно и непроменљиво следије другом без посредовања ма какве духовне или личне силе“ Џ.Џ. Фрезер, 73). Велики број других научника (В. Вунт, С. Ренак, Р. Карстен и др.) противи се таквом гледишту и сматра да су извор феномену магије била анимистичка веровања и у вези са њима човекова тежња да утиче на духовска бића, која је од почетка веровања замишља у целокупној природи „и то као бића обдарена људском вољом и прохтевима, али уједно и натчовечанском моћи“ (Ј. Ердељановић, *О почецима вере*, 213-214). С. А. Токарев, кад говори о односу магије и анимизму, наводи да је по мишљењу једних магија органски повезана са анимизmom, чинећи његову практичну примену; по мишљењу других, магија може да буде, а може и да не буде повезана с анимизмом; док, по мишљењу трећих, магија чини супротно ст анимизму и, у крајњем случају, једно друго искључују (С. А. Токарев, *Ране форме*, 29-30).
5. С. А. Токарев, *Mагија*, 14.
6. Џ. Џ. Фрезер, 31.
7. С. А. Токарев, *Mагија*, 21-26.
8. Исто, 26-72, посебно 28.
9. В. Павићевић, 19-21.
10. Енциклопедија лексикографског завода 6, код речи „пољопривреда“.
11. Сточарство неће бити засебно разрабивано, мада се неки обреди, као што ћемо видети, изводе у вези с ораћом стоком и животињама.
12. Уопште, у нашем народу се најчешће чује израз „жито“.
13. Енциклопедија Лексикографског завода 6, код речи „пољопривреда“.
14. Ј. Ердељановић, *Нидерлово дело IX* (1923), 87.
15. Исто VII — VIII (1922), 223.
16. Исто IX (1923), 88.
17. Исто VII — VIII (1922), 223-225.
18. Исто IX (1923), 88; Б. Братанић, 221-248.
19. Ј. Ердељановић, *Нидерлово дело IX* (1923), 88-89.
20. Исто, 85-87.
21. О економском животу Балкана у старом веку, видети, М. Растворев, 42-51.
22. И. Саказов, 134-146, посебно, 136-137.
23. М. Благојевић, 11.
24. Исто, 102-110.
25. Исто, 131-162.
26. Исто, 168.
27. Исто, 173.
28. Енциклопедија Југославије 7, код речи „Срби“ (етнографија — привреда).
29. Ш. Кулишић, *Српска религија и митологија*, XVII.
30. Видети, исто, XVI; С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 9.

31. Видети, М. Филиповић, *Народна песма*, 43-44; Ш. Кулишић, *Поводом књиге*, 460-463.
32. Видети критику етнографске грађе у З. Рајковић, 129-135.
33. С. Зечевић, *Промене*, 183-188.

## АНАЛИЗА И КЛАСИФИКАЦИЈА

### I. ПРИГОДНИ ОБИЧАЈИ

#### A. — ОБИЧАЈИ УЗ ПОСЛОВЕ

1. О оплодном утицају духа жита видети више код Ц. Ц. Фррезер, 514.
2. С. Грбић, 264; Д. Антонијевић, 163; Вл. Николић, *Белеишке из околине Пирота*, 164; С. Тројановић *Српски жртвени* 17 (околина) Лесковац); П. Ж. Петровић *Гружа* 321; Р. Кајмаковић, *Имљани*, 155.
3. М. Шкарић, 130.
4. Д. Антонијевић, 163.
5. С. Зечевић, *Срби око Будимпеште*, 120-121.
6. М. Филиповић, *Скопска котлина*, 492; И. Франин, *Обреди уз прво орање*, X (1935), 33, (из Јакшићког Церовца); исти, *Југословјенска жетва*, 270 (околина Чазме)
7. И. Франин, *Обреди уз прво орање*, XII (1937), 31.
8. С. Грбић, 23; С. Милосављевић, 361; С. Мијатовић — Т. Бушетић, 9.
9. В. Николић, 123.
10. В. Николић—Стојанчевић, 96.
11. Више о томе видети Д. Бандић, *Крв*, 148.
12. На овом месту изнећемо податке који говоре о шкропљењу семена крвљу. Те податке допунићемо код „сетве“ и „вршићбе“, подацима који говоре о клању петла и у другим крајевима, а где првобитно можемо препоставити шкропљење семена крвљу заклане животиње.
13. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 21-22.
14. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 258-259.
15. Д. Борбевић, *Лесковачка Морава*, 540.
16. Д. Дебельковић, 321.
17. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 88.
18. Ц. Ц. Фррезер, 558-560.
19. Ш. Кулишић, *Божићна печеница*, 22-23.
20. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 128.
21. Ш. Кулишић, *Поријекло*, 35.
22. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 128.
23. Д. Бандић, *Крв* 148.
24. И. Франин, *Обреди уз прво орање* XII (1937), 33.
25. Исто, 39; С. Тројановић, *Српски жртвени*, 21-22.
26. Д. Дебельковић, 321.
27. В. Николић, 126.
28. Д. Борбевић, *Лесковачка Морава*, 539.
29. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 16.
30. В. Николић—Стојанчевић, 104.
31. Д. Антонијевић, 162.
32. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 257-259.
33. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима*, 104.
34. С. Грбић, 262.
35. М. Милошевић, XI (1936) 53.
36. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 128, 163
37. С. Мијатовић — Т. Бушетић, 9.
38. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 328.
39. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 131.
40. Н. Беговић, 235.
41. С обзиром на то што се ова места сматрају седиштима душа предака, то се може препоставити да се од њих очекује да утичу на семе и усеве. Више о тим култним местима видети код: В. Чајкановић, *Мит и религија*, 102-104, 210-211.

42. Р. Кајмаковић, Имљани, 147.  
 43. С. Зечевић, *Срби око Будимпеште*, 120.  
 44. М. Филиповић, *Гласинац*, 132.  
 45. И. Радуловић, 55.  
 46. М. Филиповић, *Скопска котлина*, 490—491.  
 47. П. Томић, 6.  
 48. С. Грабић, 51.  
 49. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 543.  
 50. М. Милошевић, XI (1936), 53.  
 51. Б. Радовић, 89.  
 52. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима* 104.  
 53. Босиљак који иначе прати већину обичаја уз пољске радове, важи као јако апотропеско и лустративно средство (В. Чајкановић, Босиљак, 4—6).  
 54. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 128.  
 55. И. Франић, *Обреди уз прво орање* XI (1936), 38.  
 56. Исто XII (1937), 32.  
 57. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 259.  
 58. О лустративним својствима ватре, свеће и воде, видети више код С. Тројановић, *Ватра*, 159.  
 59. Исти, *Српски жртвени*, 20.  
 60. Магијски круг, поред ватре, има видну улогу у магији профилактичког типа (С. А. Токарев, *Магија*, 23).  
 61. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 328.  
 62. Н. Беговић, 235.  
 63. Сличне профилактичке радње познате су Бугарима и Чесима, код којих се семе пропушта кроз низ предмета кружног облика (И. Франић, *Обреди уз прво орање*, XI (1936), 38; исто, XII (1937), 33). Семе се затим симболично провлачи кроз пламен или баца у ватру, код Руса, Чехословака и Польака (исто, XII (1937), 33).  
 64. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 131.  
 65. Ј. Павловић, *Малешево*, 66.  
 66. У последња два примера видимо како се елементи универзалних религија, у овом случају хришћанства, калеме на магијске елементе.  
 67. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 328.  
 68. С. Мијатовић, — Т. Бушетић, 9.  
 69. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима*, 104.  
 70. Д. Антонијевић, 162.  
 71. С. Грабић, 276.  
 72. С. А. Токарев сматра да предсказивање мора бити логично одељено од магије, иако се често преплиће са њом. У предсказивању човек уопште не делује на стварност, према томе, нема преносиоца магијске сile, што је Токарев узео за основ класификације магијских обреда (С. А. Токарев, *Магија*, 15, 21). У наведеним примерима магијско би било само веровање да ће усеви расти као и месец и да ће зрно бити пуно кг: месец.  
 73. Оппиријије о томе видети: Ш. Кулишић, *Значај* XI (1973), 162—166.  
 74. С. Грабић, 12—13.  
 75. Д. Антонијевић, 162.  
 76. Н. Пантелић, 224; А. Јовићевић, *Годишњи обичаји* 312.  
 77. М. Ланг, XVI (1911), 266.  
 78. Исто.  
 79. С. А. Токарев сматра да магија речи обично иде уз магијски обред. Тако да обред одумре, реч постаје самостална магијска сила и добија значење посебног типа магије (С. А. Токарев, *Магија*, 24—25).  
 80. С. Грабић, 48. 32.  
 81. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 375.  
 82. Н. Беговић, 245.  
 83. М. Бубало Кордунаш, *Празноверице у Бачкој*, 87.  
 84. На Горењском и Штајерском девојке раде у вртовима Цветне недеље (Н. Курет I (1965), 8).  
 85. В. Николић Стојанчевић, 94—95.

86. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима*, 105; С. Грабић, 261; В. Николић, 123; Ј. Павловић, *Качер* 112; исти, *Малешево*, 277; Ј. Франинић, *Обреди уз прво орање*, X (1935), 33, (у Граџцу).
87. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 299.
88. Д. Антонијевић, 162.
89. Б. Радовић, 90.
90. В. Чајкановић сматра да вұна као утук има широку примену у матијско-дивинаторским обредима (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 33.).
91. В. Николић Стојанчевић, 94—95; Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 539; Б. Радовић, 90 (*Тамишава*); Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 128; С. Мијатовић — Т. Бушетић, 7; М. Шкарић, 130; М. Бубало Кордунаш, *Празноверице у Бањкој*, 87; М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 288; Ј. Дунђерски, 116, (околина Србобрана).
92. М. Филиповић, *Скопска котлина*, 490.
93. Исти, *Белешке из велешких села*, 75.
94. Види, И. Франинић, *Обреди уз прво орање*, XII (1937), 33.
95. М. Филиповић, *Установе*, 122.
96. Исто, 146.
97. Исти, *Друштвено и обичајно правне*, 173—174.
98. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 709.
99. Р. Кајмаковић, *Жена*, 205.
100. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 276.
101. И. Франинић, *Обреди уз прво орање*, XII (1937), 31.
102. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 258—260.
103. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 540.
104. В. Николић Стојанчевић, 95.
105. В. Николић, 123.
106. С. Милосављевић, 358.
107. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 328.
108. Могуће је да је ово и рационалтан елеменат.
109. М. Шкарић, 130.
110. М. Филиповић, *Височака Нахија*, 201.
111. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 14.
112. И. Франинић, *Обреди уз прво орање*, X (1935), 34.
113. Р. Кајмаковић, *Жена*, 205.
114. Р. Фабијанић — Р. Кајмаковић, 168.
115. Б. Орел, II (1952), 145.
116. Видети И. Франинић, *Обреди уз прво орање*, XI (1936), 36.
117. Исто, XII (1937), 33.
118. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 45.
119. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 374.
120. С. Грабић, 261.
121. Може се препоставити да је орач, с обзиром на то што под семеном завирује у пећ, првобитно бацао семе у ватру како би катарктично-профилактичким начином заштитио и очистио семе и усеве, и да је изрека коју он изговара секундарног карактера.
122. Н. Беговић, 235.
123. В. Николић, 122.
124. М. Павићевић, 183.
125. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 709.
126. Ј. Пећо, 373.
127. М. Филиповић, *Гласинац*, 131.
128. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 631.
129. С. Милосављевић, 361.
130. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 543.
131. В. Николић Стојанчевић, 96.
132. В. Николић, 123.
133. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 107.
134. Ј. Павловић, *Малешево*, 288.
135. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима*, 105.
136. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 541.
137. Ј. Павловић, *Качер*, 22, 113.

138. У овом случају малијски обред прате речи.
139. М. Павићевић, 171.
140. У овом случају је магија речи самосталан тип магије, јер је обред оду-  
мро. Да је обред одумро, види се по изговореним речима којима се  
изражава жеља за умножавањем усева. Више о магији речи видети С. А.  
Токарев, *Магија*, 24—25.
141. Б. Радовић, 89.
142. М. Ланг, XVI (1911), 265.
143. Д. Антонијевић, 162.
144. С. Зечевић, *Срби око Будимпеште*, 120.
145. Ц. Ц. Фрезер, 514.
146. Ш. Кулишић сматра да се ова погача првобитно месила од брашна од-  
ређеног за чесницу и да, сходно томе, има плодотворне особине, као и  
эрње из жетвеног венча и задњег снопа (Ш. Кулишић, *Поријекло*, 14—15).
147. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 15.
148. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 155.
149. Н. Беговић, 91.
150. П. Булат, 4.
151. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 13.
152. В. Николић, 127.
153. Д. Антонијевић, 162.
154. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 13.
155. М. Шкарић, 130.
156. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 131.
157. М. Филиповић, *Височака Нахија*, 201.
158. Е. Липек, *Вјерске стварине*, 631.
159. Ј. Пећо, 373.
160. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 13.
161. М. Филиповић, *Гласинац*, 132.
162. Р. Кајмаковић, *Жена*, 205.
163. Р. Фабијанић — Р. Кајмаковић, 168.
164. Ј. Павловић, *Малешево*, 277.
165. М. Филиповић, *Белешике из велешких села*, 75.
166. П. Томић, 6.
167. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 16.
168. С. Грабић, 262.
169. Д. Борбевић, *Лесковачка Морава*, 543.
170. В. Николић Стојанчевић, 94.
171. М. Милошевић, XI (1936), 53.
172. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 14.
173. Ј. Пећо, 373.
174. Е. Липек, *Етнолошки пабирци*, 709.
175. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 155.
176. П. Томић, 9.
177. Р. Кајмаковић, *Жена*, 205.
178. М. Филиповић, *Гласинац*, 131.
179. М. Павичић, 103.
180. Ј. Павловић, *Качер*, 112.
181. Е. Липек, *Вјерске стварине*, 631.
182. Б. Радовић, 89.
183. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 16—17.
184. Т. Борбевић, *Природа* II (1958), 81.
185. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 88.
186. В. Николић, 135.
187. Вл. Николић, *Лужница и Нишава*, 258.
188. Петла на дан сетьве колу и у Алексиначком Поморављу (Д. Антоније-  
вић, 162); Срему (В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 131); на Фрушкај  
гори (М. Шкарић, 130).
189. М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 288.
190. П. Булат, 4.
191. М. Шкарић, 130.
192. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 131.

193. Д. Бандић, Крв, 158, 152.
194. С. Грабић, 86.
195. И. Франић, *Етнографске забелешке*, 117.
196. Љ. Пећо, 373.
197. Б. Орел, II (1952), 145; Н. Курет, I (1965), 116.
198. И. Франић, *Обреди уз прво орање*, XII (1937), 32. 35.
199. Б. Радовић, 89.
200. И. Франић, *Обреди уз прво орање*, XII (1937), 38.
201. М. Филиповић, *Височака Нахија*, 202.
202. С. Мијатовић — Т. Бушетић, 12.
203. М. Бубало Кордунаш, *Празноверице у Бачкој*, 87.
204. Очито се преко контактно-имитативне магије снага људског тела жели пренети на будући род. Више о утицају полова на биље видети Ц. Ц. Фрезер, 179—183.
205. М. Павићевић, 186.
206. Вероватно је у овом случају народно објашњење секундарно. Примарно је да се вегетативне особине биља (у овом случају траве) преносе на человека и усеве. Видети III. Кулишић, *Из српске религије*, 19.
207. М. Лант, XVI (1911), 273.
208. С. Грабић, 263.
209. Д. Антонијевић, 163.
210. С. Милосављевић, 362.
211. У наведеном примеру паралелно егзистирају црна и бела магија. У нашим досадашњим примерима конфронтација јављања беле и црне магије ишла би на штету ове друге, с обзиром на то што се њоме може нанети зло некоме или нечему. Видети више о томе код С. А. Токарев, *Магија*, 29.
212. Д. Бандић, *Пољопривреда у ћерданским насељима*, 105.
213. В. Николић—Стојанчевић, 97.
214. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 543.
215. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 321.
216. Д. Масловарић, 75.
217. С. Грабић, 264.
218. У наведеној малијској формулама изражава се жеља за умножавањем, а с обзиром на то што је обред ишчезао, то је, како смо то напред навели (види напомену 140), можемо сматрати самосталном магијском силом.
219. Б. Орел, II (1952), 155.
220. Може се претпоставити да су у овом случају првобитно магијски учници уступац хришћанским елементима.
221. М. Милошевић, XI (1936), 53.
222. Дрен је, по нашим народним веровањима, симбол здравља, апотропејско средство које штити од урока и болести. (Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 24).
223. М. Станојевић, *Веровања и празноверице*, 77.
224. М. Лант, XVIII (1913), 33.
225. Т. Борђевић, *Зле очи*, 130.
226. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 11. Иначе, С. Тројановић то сматра као жртву усевима.
227. Т. Борђевић, *Зле очи*, 131.
228. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 368.
229. Ј. Павловић, *Малешево*, 287.
230. Пас посебно штити од ноћних демона (СМР, код речи „пас“).
231. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 498.
232. Т. Борђевић, *Зле очи*, 130.
233. С. Тројановић, *Психофизичко изражавање*, 118—121.
234. М. Барјактаровић, *Меће*, 69.
235. Исто, 70.
236. Т. Вукановић, *Прежици*, 165—171.
237. Н. Беговић, 236.
238. У овом случају је заштитна улога магијског круга појачана имитативном магијом — обред се изводи пре дана, по мраку, да птице не би виделе усеве, што се комбинује са предсказивањем (о чему смо већ говорили код „избор времена за сетву“), а могуће и рационалним елементима — махање, док још птице спавају.

239. Ј. Павловић, *Качер*, 112.  
 240. Д. Дебељковић, 322.  
 241. М. Кус Николајев, 264.  
 242. С. Тановић, *Бељелијска Каза*, 335.  
 243. Без обзира што се за први пожињевени сноп или рукојет везују анимистичка веровања и на њима заснована магијска пракса, ипак се, као у овом примеру, мора претпоставити и учешће рационалних елемената.  
 244. С. Кнежвић, 64—65.  
 245. Џ. Фрезер, 532.  
 246. Д. Антонијевић, 163.  
 247. С. Грубић, 264.  
 248. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 544.  
 249. Д. Масловарић, 75.  
 250. Н. Курет, II (1967), 161.  
 251. Џ. Фрезер, 503—529.  
 252. Виште о оштодној улози и деловању духа жита на усеве, људе и стоку видети код Џ. Џ. Фрезер, 504, 514.  
 253. То нисмо урадили у „припреми семена“ зато што смо тамо наводили крајеве у којима је констатовано мешање зрња из жетвеног венца са семеном. На овом месту навешћемо у потпуности крајеве у којима је овај тип (варијанта) „божје браде“ позната и где првобитно, такође, можемо претпоставити мешање старог и новог жита.  
 254. Д. Масловарић, 75.  
 255. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 545.  
 256. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 321.  
 257. С. Мијатовић — Т. Бушетић, 39.  
 258. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 19.  
 259. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 276.  
 260. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 19.  
 261. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 276.  
 262. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 19.  
 263. С обзиром на то што се у многих народа Европе особа која заврши радове везане за последњи сноп сматра представником духа жита (Џ. Џ. Фрезер, 533—534).  
 264. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 155.  
 265. С. Тановић, *Бељелијска Каза*, 336.  
 266. Д. Масловарић претпоставља да тај венац симболише неки женски атрибут, поготову што га у околини Крагујевца праве у виду младине капе (Д. Масловарић, 76—77).  
 267. Вл. Николић, *Белешке из околине Пирота*, 164.  
 268. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 544.  
 269. Да би, преко имитативне магије, и птицама била уста затворена.  
 270. В. Николић, 127.  
 271. Полевање водом имитативним магијским путем треба да обезбеди кишу усевима.  
 272. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 155.  
 273. А. Јовићевић, *Народно господарство*, 162.  
 274. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 492—493.  
 275. С обзиром на то што већину посла око овог обичаја врше жене, Д. Масловарић је ту претпоставио матријархат (Д. Масловарић, 75—76).  
 276. С. Грубић, 264.  
 277. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 17.  
 278. Д. Антонијевић, 163; С. Тројановић, *Српски жртвени*, 212.  
 279. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 321.  
 280. Што на основу имитативне магије треба да обезбеди добар раст усева у следећој години.  
 281. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 211.  
 282. М. Влајинац, 236.  
 283. Очигледно су овај магијски обред и формула пројекти религиозним елементима, вероватно идејом о хришћанском Богу.  
 284. Ј. Котарски, XXI (1917), 182.

285. Дух жита може бити садржан у последњем снопу и особи која га жање (Ц. Ц. Фрезер, 514).
286. И. Франчић, Југословенска жетва, 270.
287. Б. Орел, II (1952), 146.
288. Н. Курет, II (1967), 161.
289. С. Тројановић, Српски жртвени, 18.
290. Ц. Ц. Фрезер, 503—529.
291. Ц. Ц. Фрезер, 517.
292. В. Чајкановић, Мит и религија, 430.
293. Осим код кукуруза, ово веровање се јавља и код већине других биљних култура (Ц. Ц. Фрезер, 517—518).
294. Е. Лилек, Вјерске старине, 276.
295. С. Тројановић, Српски жртвени, 19.
296. В. Николић, 128.
297. Ц. Ц. Фрезер, 517.
298. Као у Баварској и Шведској (исто, 509).
299. Стожер означава домаћег идола, а гувно је место на којем се скупљају демони (СМР, код речи „стожер“, „гувно“).
300. Вл. Николић, Белишке из околине Пирота, 164.
301. Ц. Ц. Фрезер, 535.
302. Д. Антонијевић, 164.
303. Д. Борђевић, Лесковачка Морава, 545.
304. В. Николић, 128.
305. Говеђа балета штити од злих погледа (Т. Борђевић, Зле очи, 74).
306. С. Мијатовић — Т. Бушетић, 39.
307. М. Филиповић, Гласинац, 132.
308. Исти, Скопска Котлина, 494.
309. Исти, Белишке из велешких села, 75.
310. С. Гргић, 267.
311. У овом примеру имитативна и магија речи стоје у симбиози са неким хришћанским елементима.
312. Вл. Николић, Лужница и Нишава, 261.
313. М. Филиповић, Гласинац, 132—133.
314. Ови предмети имају апотропејска својства. За тисовину види Ш. Кулишић, Из српске религије, 23.
315. Исто, 88.
316. Д. Борђевић, Лесковачка Морава, 544.
317. Вл. Николић, Лужница и Нишава, 261.
318. Д. Антонијевић, 163.
319. Н. Беровић, 245.
320. Р. Кајмаковић, Имљани, 155.
321. Видети о томе, за Словенце: Б. Орел, I (1944), 343—344; II (1952), 151; Н. Курет, II (1967), 188—194; за Хрвате напр. Ј. Ердељановић, Буњевци, 266—269.
322. В. Николић, 126.
323. М. Филиповић, Скопска Котлина, 489.
324. С. Тројановић, Српски жртвени, 19—20.
325. Разни обичаји о берби грожђа били су познати античким Јелинима, Мисирцима, Сиријцима и Фријканима (Ц. Ц. Фрезер, 531).
326. С. Тројановић, Српски жртвени, 17.
327. Исто, 212.
328. Исто; Д. Антонијевић, 163.
329. С. Тројановић, Српски жртвени, 212.
330. Д. Борђевић, Лесковачка Морава, 545; М. Филиповић, Прилози, 106.
331. М. Станојевић, Из народног живота на Тимоку, 12.
332. С. Мијатовић — Т. Бушетић, 43.
333. Исто, 124.
334. Вероватно је објашњење које је овде дато секундарног карактера, и у том случају радило би се о рационалним елементима. Првобитни сми-сао овог обреда је вероватно у томе да се магијским путем на ћесеве пренесу особине кошуље или женског тела.

335. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 29—30.
336. В. Николић—Стојанчевић, 97.
337. М. Филиповић, *Пуста Река*, 13.
338. В. Николић, 126.
339. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 132.
340. В. Чајкановић, *Мит и религија*, 90, 370.

## Б. — ОБИЧАЈИ ВЕЗАНИ ЗА ОДРЕБЕНЕ ВРЕМЕНСКЕ ПРИЛИКЕ

1. С. А. Токарев сматра да метеоролошка магија, уопште, заузима посебно место међу осталим видовима магије. Она по свом пореклу није директно повезана ни са једним видом људске делатности, и према томе не садржи никаквих рационалних елемената, као што је то случај с осталим видовима магије. С обизром на то што се њени циљеви, у крајњој линији приближавају производној магији то су се њене представе и радње пренеле и развиле на производној основи. Зато није случајно што принцип имитативне магије доминира и у производној и у метеоролошкој магији. Поред тога, у метеоролошкој магији је најчешће заступљен апотропејски тип магије (С. А. Токарев, *Магија*, 65, 67, 68).
2. Узимамо у обзир само оне метеоролошке елементе, из круга притодних обичаја, који су у тесној вези с аграрном магијом.
3. П. Ж. Петровић, *Груза*, 329.
4. У југоисточној Африци водом полевају жену која је родила близанце (Ц. Ц. Фрезер, 97).
5. Б. Влаховић, 73.
6. С. Милосављевић, 393.
7. Д. Антонијевић, 193.
8. С. Грабић, 334.
9. С. Милосављевић, 393.
10. С. Тројановић, *Ватра*, 231.
11. Задржавамо се на оном делу овог култа који за себе везује магијску праксу изазивања кишне.
12. В. Чајкановић, *Мит и религија*, 89—91.
13. Нпр. Руса, неких племена југоисточне Африке и др. (Ц. Ц. Фрезер, 97, 102).
14. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 556—557.
15. С. Грабић, 334.
16. П. Ж. Петровић, *Груза*, 334.
17. Таван и кров су места на којима, по нашем народном веровању, бораве душе предака (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 176).
18. Е. Лилек, *Етнолошки набирици*, 710.
19. Ј. Павловић, *Малешево*, 289.
20. Ц. Ц. Фрезер, 102.
21. Ова лутка у нас се прави, и обичаји изводе с њом, углавном кад се за то укаже потреба. Ређе су они везани за сталан датум Св. Герман (12. маја по старом, 27. маја по новом календару), за који су углавном везане табусане радње. Иначе, С. Зечевић сматра да је Герман, мада је хришћански светац, по изгледу и својствима које му народно веровање приспује врло близак паганском божанству. Аутор даље сматра да је св. Герман наследио прехришћанско божанство атмосферских појава и да је светац дао чак и своје име паганском идолу чији изглед одудара од хришћанске иконографије (С. Зечевић, *Герман*, 262).
22. С. Грабић, 337.
23. С. Зечевић, *Герман*, 250.
24. Т. Борђевић, *Природа*, I (1958), 83.
25. Учешће жена у обреду упућује на култ плодности који се налази у вези са култом покојника, а ови, према нашем народном веровању, обезбеђују плодност потомству. „Искључиво учешће жена тврди да обред припада аграрним култовима и да је пореклом из тих култова“ (С. Зечевић, *Герман*, 262).
26. СМР, код речи „Герман“.
27. С. Зечевић, *Герман*, 254.

28. Исто, 256.
29. М. Филиповић је констатовао да се овај обичај под именом „јарило“ у нас изводио у Банату (М. Филиповић, *Јарило*, 47).
30. С. Зечевић, *Герман*, 260.
31. М. Филиповић, *Трагови Перунова култа*, 75—77.
32. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 127—133.
33. М. Филиповић, *Трагови Перунова култа*, 76—77.
34. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 126.
35. Исто.
36. Џ. Кулишић, *Аграрно-матријархалне основе*, 243—244.
37. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 135.
38. Исто, 134—135.
39. В. Карадзић, *Живот и обичаји*, 197.
40. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 711.
41. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 135—136.
42. С. Милосављевић, 394.
43. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 221.
44. М. Шкарић, 100.
45. Г. Бабовић, 64.
46. М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 287.
47. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 157.
48. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 402.
49. С. Тројановић сматра да је коприва Перунова билька (С. Тројановић, *Српски жртвени*, 194—196).
50. М. Филиповић, *Трагови Перунова култа*, 76.
51. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 137.
52. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 221.
53. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 403.
54. С. Милосављевић, 394.
55. Г. Бабовић, 64.
56. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 711.
57. В. Николић, 132.
58. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 158.
59. Д. Дебељковић, 304.
60. М. Шкарић, 100.
61. Ј. Павловић, *Малешево*, 213.
62. С. Тановић, *Београдска Каза*, 435.
63. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 402.
64. С. Милосављевић, 395.
65. С. Тановић, *Београдска Каза*, 434.
66. Д. Дебељковић, 304.
67. С. Милосављевић, 394.
68. Овим се жељи толико обиље кишне да се и река замути од ње. С друге стране, уз магијске елементе постоји и идеја о богу и умилостивљавању.
69. М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 288.
70. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 403.
71. С. Грабић, 336.
72. М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 287.
73. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 139—140.
74. С. Зечевић сматра да поступци са мртвима у обредима за кишну представљају субституцију жртвовања живог човека (исто, 138—139).
75. С. Грабић, 335—337.
76. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 157.
77. М. Филиповић, *Вера банатских Хера*, 287.
78. С. Милосављевић, 395.
79. Д. Дебељковић, 305.
80. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 158.
81. М. Шкарић, 100.
82. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 711.
83. С. Тановић, *Београдска Каза*, 434.
84. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 402.
85. Д. Антонијевић, 195.

86. Камен има видну улогу при изазивању кише у Француској, потом код неких племена Азије, Африке, Аустралије и Америке (П. Ц. Фрезер, 106—108).
87. Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 710.
88. М. Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, 113.
89. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 157—160.
90. Врзинко коло по нашем народном веровању играју демони: виле, але и други. Ако га играју људи, онда се игра док се не падне у транс, када се долази у доид са демонима подземног света. Осим тога, то коло је повезано са атмосферским појавама (СМР, код речи „врзинко коло“).
91. Основна идеја овог обреда је истеривање демона или злих бића. Ц. Ц. Фрезер сматра да „мађија често има посласа духовима, то јест, онаквим личним чиниоцима какве религија претпоставља“ и да их она, за разлику од религије, приморава а не умилоствљава. (Ц. Ц. Фрезер, 77). С. А. Токарев ту групу егзорцистичких обреда ставља између магије и проптицијалног (умилоствљавање) култа. Та група обреда је по методу деловања (принубљивање) слична магији, али по садржају представа (вера у лична божанства, духове и др.) она се приближава проптицијалном култу (С. А. Токарев, *Магија*, 14).
92. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 135—136.
93. У овом обреду, осим истеривања духова (вероватно је реч о томе), постоје и елементи имитативне магије: изливавање воде, чиме се жели изазвати киша.
94. С. Грабић, 337.
95. П. Ж. Петровић, *Гружја*, 334.
96. Д. Антонијевић, 195.
97. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 202.
98. Видети Ц. Ц. Фрезер, 94.
99. П. Ж. Петровић, *Гружја*, 329.
100. С. Тројановић, *Ватра*, 187.
101. Д. Димитријевић, 235.
102. Више о соларној и чистилачкој улози ватре, видети код Ц. Ц. Фрезер, 760.
103. СМР, код речи „ватрал“.
104. Д. Димитријевић, 235.
105. По нашем народном веровању, нож може да штити од натприродних сила и злих демона (СМР, код речи „нож“ и „бритва“).
106. Д. Антонијевић, 195.
107. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 202.
108. Исто, 143.
109. Д. Антонијевић, 196.
110. В. Николић, 125.
111. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 558.
112. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 144, 146.
113. Исто, 141.
114. С. Грабић, 333.
115. Н. Беговић, 223.
116. Ј. Павловић, *Малешево*, 288.
117. С. Тановић, *Београдска Каза*, 432.
118. Очигледан пример како разне асоцијације исте идеје у разним крајевима доводе до антиподних решења. У овом случају то решење једним својим делом припада магији, а другим табуу.
119. Н. Курет, II (1967), 208.
120. СМР, код речи „ватра“.
121. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 140.
122. Као магијски узимамо начин утицања, у овом случају присилавање помоћу речи виших, митских бића.
123. По веровању нашег народа, градоносне облаке предводи митско биће: ала, орао, баво, змај, вештица, душа самоубище или утопљеника и друга демонска бића, (СМР, код речи „град“).
124. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 140.
125. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 558.

126. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 143.
127. По нашем народном веровању, божићна слама има демонску снагу и делује плодотворно (СМР, код речи „божићна слама“).
128. Н. Пантелић 224.
129. Н. Беговић, 223.
130. М. Павићевић, 172.
131. Ј. Котарски, XXI (1917), 194.
132. Н. Курет, II (1967), 199.
133. М. Станојевић, *Веровања и празноверице*, 75.
134. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 95.
135. М. Филиповић, *Гласинац*, 124.
136. По нашем народном веровању, предмети са огњишта и гвожђе имају магијску снагу (СМР, код речи „саџак“).
137. М. Станојевић, *Веровања и празноверице*, 75.
138. С. Грибић, 333.
139. С. Милосављевић, 393.
140. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 143—144.
141. Д. Антонијевић, 196.
142. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 141.
143. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 558.
144. Н. Пантелић, 224.
145. Према нашем народном веровању, бели лук поседује снажну заштитну моћ (СМР, код речи „бели лук“).
146. В. Николић, 125.
147. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 155.
148. П. Ж. Петровић, *Грујза*, 337.
149. Г. Бабовић, 83.
150. М. Шкарић, 138.
151. Н. Беговић, 223.
152. М. Биљан, 191.
153. И. Радуловић, 57.
154. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 510.
155. На облаке се, дакле, настоји да утиче и речима.
156. Р. Фабијанић — Р. Кајмаковић, 169.
157. Н. Курет, II (1967), 199.
158. Б. Дробњаковић, *Средства против невремена*, 149—150.
159. М. Јефтић, *Одбрана од града*, 289.
160. М. Барјактаровић, *Село*, 15.
161. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 122.
162. М. Кнежевић, 176.
163. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 143.
164. В. Николић, 125.
165. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 145.
166. У нашем народу за добре прогонитеље ала које предводе облаке, важе: змај, здухаћ, смук и нага жена (СМР, код речи „ала“).
167. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 145—146.
168. Г. Бабовић, 83.
169. М. Шкарић, 138.
170. Н. Беговић, 121.
171. Е. Лилек, *Вјерске старине*, 611.
172. М. Филиповић, *Височака Нахија*, 205.
173. Нож црних корица служи као јако апотропејско средство од злих демона и натприродних сила (СМР, код речи „бритва“ и „нож“).
174. Дрен је, по нашем народном веровању, симбол здравља. Служи као одбрамбено средство од урока и болести (СМР, код речи „дрен“).
175. М. Павићевић, 172.
176. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 139.
177. Исто, 140.
178. Исто, 141.
179. Исто, 142.
180. Исто, 147.
181. Р. Фабијанић — Р. Кајмаковић, 169.
182. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 144.

183. М. Павићевић, 172.
184. Т. Борђевић, *Природа*, I (1958), 98.
185. П. Ж. Петровић, *Грујса*, 337.
186. С. Миљосављевић, 393.
187. С. Гргић, 333.
188. Д. Антонијевић, 196.
189. Н. Пантелић, 224.
190. Д. Дебељковић, 323.
191. С. Тановић, *Бељачка Каза*, 432.
192. Ш. Кулишић, *Аграрно-матријархалне основе*, 244.

## II. СТАЛНИ ГОДИШЊИ ОБИЧАЈИ

### A. — ЦИКЛУС ЗИМСКИХ ОБИЧАЈА

1. В. Чајкановић, сматра да „празник“ у ствари, није ништа друго него жртве и култни обичаји који се периодички понављају у форми која је традицијом освештана (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 614).
2. Јесенњи циклус обичаја не садржи елементе аграрно-магијског карактера.
3. П. Влаховић, *Обичаји*, 74.
4. Ш. Кулишић сматра „да је народни календар балканских Словена прво-битно настао на производној основи и да је нова година почињала у пролеће, а затим и у јесен у вези са циклусима земљорадничке производње“. Мисли да је хришћанство дефинитивно разбило јединство ста-рог природног календара и да су зато новогодишњи обичаји балканских Словена померени у зимски период. Они одражавају везу са циклусом земљорадничких задруга радова које уједно симболично приказују. (Ш. Кулишић, *Значај XII* (1974), 52).
5. На овом месту задржаћемо се само на бацању жита у воду, а његову улогу изложићемо и у оквиру других елемената. Тако ћемо поступити и са варницом, која је по улоги и значењу адекватна чесници, па ћемо је изложити и у оквиру божићних хлебова.
6. СМР, код речи „жито и вариво“ и „варица“.
7. Иницијална, или почетна, или магија првог дана заснована је на веровању да ће се све што се изведе првог дана неког периода догодити или трајати за све време док траје тај период (С. А. Токарев, *Магија*, 22). Видећемо да је наш Божић крцат таквом магијом. Донекле се таква магија јавља и на Бурђевдан. Појава такве магије баш о тим празницима није случајна, јер то су празници који, по народном рачунању времена, разгравничавају зимски и летњи период године и управо су то моменти кад нешто треба урадити или обезбедити за дужи период.
8. В. Карадић, *Живот и обичаји*, 153.
9. П. Ж. Петровић, *Грујса*, 255—256.
10. П. Костић, *Јадар*, 402.
11. Н. Беговић, 82.
12. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 144.
13. П. Ровински 202.
14. В. Карадић, *Живот и обичаји*, 155.
15. С. Миљосављевић, 76.
16. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 122.
17. П. Костић, *Ресава*, 197.
18. Н. Беговић, 89.
19. Е. Лилек, *Вјерске старине*, 265.
20. М. Gavazzi, II, 32.
21. Б. Орел, II (1952), 135.
22. М. Гајић, 169.
23. С. Гргић, 22.
24. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 357.
25. П. Ж. Петровић, *Грујса*, 235.
26. С. Тановић, *Бељачка Каза*, 24.
27. М. Павчићић, 103.
28. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Неуму*, 135.

29. М. Gavazzi, II, 25—26.
30. Исто, 26.
31. О његовом пореклу и улози постоје бројне теорије и мишљења. (Видети М. Gavazzi, II, 19; Ц. Ц. Фрезер, 752; С. Тројановић, *Српски жртвени*, 198; М. Јанковић, 69.). В. Чајкановић сматра да спаљивање бадњака значи спаљивање божанства које тако умире и поново се рађа. Осим тога ова ватра има за циљ да огреје душе предака које се тада окупљају. (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 7—8, 219). Ш. Кулишић сматра да „обичаји у вези са бадњаком досљедно показују да у балканских Словенаца бадњак представља демонско дрво“ (Ш. Кулишић, *Значај*, XII (1974), 17). Мисли да паљење бадњака и жртвовање животиње која симболизује житног демона представља жртву обнављању новог годишњег циклуса (исто, 42). Даље, аутор сматра да „мноштво архаичних земљорадничких елемената у нашим обичајима са бадњаком указује да се на опште словенске представе о духу дрвећа највероватније надовезала аутохтона традиција првобитних земљорадника медитеранске области“ (исти, *Из српске религије*, 144).
32. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 142—143.
33. У зони косовско-ресавског говора секу један церов бадњак. У Левчу, Темнићу и Ресави бадњак секу на три дела. У Херцеговини, која представља матичну зону млађег херцеговачког говора, секу три храстова бадњака. Северне зоне овог говора (источну Босну и северозападну Србију) карактерише пресецање једног бадњака на три дела (П. Костић, *Разлике*, 71—72). У Старој Црној Гори, код Бугара, Македонаца, у неким крајевима Кавказа, сваки члан породице има свој бадњак. Тако је у Кучима познат обичај налагања женских бадњака на Мали (Женски) Божић (Нову годину). На основу низа елемената (плантермије, остатака материјске филијације и др.) Ш. Кулишић сматра да ти женски обреди воде порекло из аграрно-матријархалне културе коју карактерише женска мотичка земљорадња. (Ш. Кулишић, *Значај*, XII (1974), 25—26).
34. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 140.
35. Н. Пантeliћ, 215—216.
36. П. Костић, *Јадар*, 404.
37. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 115.
38. М. Влаховић, 150.
39. Е. Липек, *Вјерске ствари*, 382.
40. Ш. Кулишић претпоставља да је првобитно положеник обављао обичаје са бадњаком, симболичним сејањем, животињским положеником и жртвом. У тим обредима је примарна улога положеника, божанства које се, бар што се тиче динарских крајева, може поистоветити са илирским Силваном (Ш. Кулишић, *Значај* XII (1974), 32, 42).
41. Магијски обред је у овом случају појачан имитативном магијом речи.
42. Д. Антонијевић, 168—169.
43. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји*, 229.
44. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 116.
45. Д. Дебељковић, 284.
46. П. Костић, *Ресава*, 201; С. Гргић, 82; В. Ардалић, 34; Е. Липек, *Вјерске ствари*, 380, 382, (*Требиње, Посавина*); Р. Кајмаковић, *Лишница*, 310.
47. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 226; исти, *Имљани*, 145.
48. Е. Липек, *Вјерске ствари*, 269, (Гаџко).
49. Ш. Кулишић, *Значај*, XII (1974), 20.
50. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 370.
51. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 141.
52. С. Гргић, 82.
53. Д. Дебељковић, 284—285.
54. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 116.
55. Н. Пантeliћ, 215.
56. П. Костић, *Ресава*, 212—213.
57. Н. Курет, IV (1970), 85.
58. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 118.
59. Д. Дебељковић, 285.

60. С. Гргић, 82.
61. Д. Антонијевић, 169; П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 141.
62. В. Николић, 129.
63. Н. Беговић, 89.
64. М. Влаховић, 151.
65. Р. Кајмаковић, *Лиштица*, 310.
66. Н. Курет, IV (1970), 83.
67. Е. Чабеј, 314.
68. У балканских Словена и других европских народа постоји веровање да прегорели остаци бадњака могу да заштите од грома. Џ. Џ. Фрезер у тим веровањима препоставља остатке старе аријевске вере, која доводи у везу храст са божанством грома. Даље аутор препоставља да лековита и оплодна својства која веровања придају пепелу од бадњака могу потицати из истог извора (Џ. Џ. Фрезер, 754).
69. Ш. Кулишић, *Значај XII* (1974), 21.
70. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 370.
71. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 141.
72. В. Николић—Стојанчевић, 103.
73. Д. Дебељковић, 295.
74. П. Костић, *Ресава*, 202.
75. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 128.
76. П. Костић, *Јадар*, 406.
77. Овде се са магијским преплићу и рационални елементи.
78. Ј. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 154.
79. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 145.
80. Исти, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 226.
81. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 380.
82. П. Ровинскиј, 186.
83. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји*, 304.
84. С. Вулетић, 152; И. Радуловић, 55.
85. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 376.
86. М. Gavazzi, II, 16.  
још и данас у Мађара, Румуна, Арбанаса, ту и тамо Нијемаца, Шведа, у
88. Исти, *Лиштица*, 310.
89. Исти, *Божићни обичаји у Неуму*, 136.
90. Н. Курет, IV (1970), 85.
91. В. Николић, 129.
92. Слични примери су познати у Македонији и источној Тракији (Ш. Кулишић, *Значај XII* (1974), 21).
93. В. Чајкановић, *Мит и религија*, 208.
94. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 46.
95. Исти, *Поријекло*, 31.
96. Исто, 33.
97. Простирање божићне сламе познато је „на свим странама Европе, тако још и данас у Мађара, Румуна, Арбанаса, ту и тамо Нијемаца, Шведа, у неких сјеверних Славена итд. а да се и не говори о свима осталим јужним Славенима — а из прошlostи је познато и у Француза, Енглеза, Чеха итд“ (М. Gavazzi, II, 23—34).
98. П. Костић, *Разлике*, 73.
99. Исти, *Неготинска Крајина*, 371.
100. Н. Беговић, 95.
101. П. Костић, *Ресава*, 202.
102. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 117.
103. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 142.
104. С. Гргић, 83.
105. С. Димитријевић, 298.
106. Д. Дебељковић, 287.
107. Н. Беговић, 95.
108. Исто, 89.
109. Ш. Кулишић сматра да обилажење огњишта и наложеног бадњака уз истовремено расипање сламе и квоцање, „указује на жељу да се замишиљене кокоши као представници житног демона, доведу у везу са бадњаком који представља духа вегетације, а затим и са огњиштем, под

- којим се замишиљају душе предака" (Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 44—45).
110. А. Јовићевић, Годишњи обичаји, 300.
  111. Ј. Вукмановић, *Божићни обичаји*, 124.
  112. И. Филаковац, 160.
  113. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 145.
  114. П. Костић, *Ресава*, 203.
  115. Исти, *Јадар*, 408.
  116. С. Вулетић, 151—152.
  117. М. Милошевић, XII (1937), 205.
  118. М. Филиповић, *Гласинац*, 125.
  119. Ј. Павловић, *Качер*, 114.
  120. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 228.
  121. Д. Дебельковић, 288.
  122. С. Грбић, 88.
  123. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 118.
  124. Очигледно се идеја о богу противи наведеним магијским принципима и секундарна је.
  125. Д. Дебельковић, 289.
  126. Д. Антонијевић, 170.
  127. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 121.
  128. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 143.
  129. П. Костић, *Ресава*, 194.
  130. Исти, *Јадар*, 403.
  131. Тако у Тоболићу, на божић, неко од укућана покупи кашике у решето, иде са њима око куће и лула. Код прага се налази нека друга особа која, код она прва нађе, почне себи секиром по прагу. На питање шта сече, одговара: „Сијечем мишима зубе и тицама кљунове“. То понове три пута (Н. Беговић, 235-236). У Корјеници, на Божић, укућани једу цицвару једном кашиком и говоре: „Једна жлица једна тица“. Кад свако узме једанпут, кашику оперу и оставе да стоји до другог Божића“ а цицвару једу другим кашикама (исто, 94). У Плашком сви укућани кују пус и месо обреде једном кашиком, жмурећи при том (исто, 91).
  132. М. Gavazzi, II, 22-23.
  133. Симболично вршење божићне сламе изложићемо у оквиру симболичног извођења пољских радова.
  134. Д. Антонијевић, 170.
  135. С. Грбић, 90.
  136. Н. Пантелић, 217.
  137. П. Костић, *Бор*, 176.
  138. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 227.
  139. Претња војбама секиром, пушком или трешњом, независно од божићне сламе, позната је у многим нашим крајевима: Д. Дебельковић, 297; С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 125; П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 142; Н. Беговић, 243; А. Петровић 441; Ф. Иванишевић, 41; Б. Орел, II (1952), 134; Н. Курет, IV (1970), 180. У околини Бељевије уочи Божића „кољу се“ краве, кокошке, рало, наћве итд. (С. Тановић, *Бељевијска Каза*, 81).
  140. П. Костић, *Ресава*, 203.
  141. Исто, 213.
  142. Исти, *Јадар*, 408.
  143. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 128.
  144. М. Шкарић, 90.
  145. Н. Беговић, 92.
  146. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 224.
  147. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји*, 303.
  148. Ј. Павловић, *Малешево*, 199.
  149. С. Штродл, 466; И. Филаковац, 163; М. Ланг, XVIII (1913), 60; Ј. Чолић, 145
  150. Неке елементе који улазе у састав бањњеданске трпезе изложили smo и засебно, јер они и као такви везују за себе низ магијских поступака. С друге стране, намеће се потреба да их изложимо све заједно у оквиру бањњеданске трпезе, јер би у противном био испуштен један магијски елеменат.

151. П. Костић, *Јадар*, 408-409.
152. Ј. Јуришић, 89.
153. П. Костић, *Ресава*, 213.
154. О положају божићног хлеба на столу види код „божићни хлебови“.
155. Н. Беговић, 89.
156. Ј. Павловић, *Малешево*, 198.
157. М. Gavazzi, II, 33-44.
158. Б. Орел, I (1944), 348.
159. В. Чайкановић, *Мит и религија*, 192, 204, 276.
160. С. А. Токарев сматра да појам култа предака треба сузити, јер му се у литератури придаје широко значење под којим се подразумевају разне појаве: обожавање митских бића — „тотемских предака“, брига о покојницима, и култ породично — родовских заштитника. Мишљења је да култ предака не представља ни универзалну ни првобитну појаву, него да је он симптоматичан за релативно каснији ступањ историјског развитка — ступањ патријархално-родовског уређења (С. А. Токарев, *Ране форме*, 266).
161. М. Gavazzi, II, 44-45.
162. В. Николић—Стојанчевић, 101.
163. Д. Антонијевић, 175.
164. П. Костић, *Јадар*, 409.
165. Д. Дебельковић, 295.
166. С. Димитријевић, 299.
167. Н. Беговић, 223.
168. Из наведеног примера видимо да се уз елементе аграрне, јављају и елементи прве малије.
169. М. Ланг, XVIII (1913), 64.
170. М. Gavazzi, II, 39.
171. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 25.
172. В. Чайкановић, *Мит и религија*, 429—430.
173. Ш. Кулишић, *Поријекло*, 44.
174. СМР, код речи „чесница“.
175. У зони косовско — ресавског и млађег херцеговачког говора главни божићни хлеб се назива „чесница“ и меси се ујутро на Божић. У неким зонама косовско-ресавског говора главни божићни хлеб зову „бареница“ (Косово) или „највећи колац“ (*Левач и Темнић*). Чесницу у свим областима ломе за време ручка (П. Костић, *Разлике*, 74).
176. Ш. Кулишић, *Поријекло*, 15.
177. Исто, 23, 28.
178. СМР, код речи „божићни хлебови“.
179. В. Милутиновић, *Обредно пециво*, 145.
180. У западних Срба чесницу меси домаћин или орач, односно онај ко је највише везан за обрађивање земље . У источној Србији божићне хлебове месе жене. Има индикација да су и у западним крајевима такође примарно жене месиле овај хлеб (СМР, код речи „чесница“).
181. Ш. Кулишић, *Поријекло*, 16.
182. СМР, код речи „вариџа“.
183. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 111.
184. С. Грабић, 76; П. Костић, *Ресава*, 192-193; исти, *Јадар*, 402; Ј. Јуришић, 88; П. Ж. Петровић, *Гружа*, 255; М. Шкарић, 97; Р. Кајмаковић, *Имљани* 144; Ј. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 141; Л. Бијелић, 156-157.
185. СМР, код речи „вариџа“.
186. Н. Даничић, 65-66.
187. П. Костић, *Ресава*, 210, 211, 214.
188. С. Милосављевић, 76.
189. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 146-147.
190. С. Грабић, 91.
191. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 52.
192. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 372.
193. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 96, 135.
194. П. Костић, *Јадар*, 416.
195. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 129.

196. М. Шкарић, 88.
197. Г. Бабовић, 67.
198. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 145.
199. Н. Беговић, 90.
200. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 18.
201. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 173.
202. П. Костић, *Јадар*, 417-418.
203. Ј. Павловић, *Качер*, 114.
204. Ако је наведено веровање тачно, онда се магијска сила преноси у оба правца.
205. Ј. Вукмановић, *Божићни обичаји*, 125.
206. Н. Беговић, 89.
207. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 19-20.
208. М. Влаховић, 150-152.
209. В. Петровић, 276-277.
210. П. Костић, *Бор*, 172.
211. М. Влаховић, 150.
212. Ј. Ердељановић, *Буњевци*, 195.
213. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 24.
214. М. Gavazzi, II, 38.
215. Б. Орел, I (1944), 348.
216. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 23.
217. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 162.
218. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 139-140.
219. Н. Пантелић, 217.
220. С. Грбић, 80-81.
221. Фигура эмије на божићном хлебу, који треба да утиче на род усева, симбол је плодности и житног демона (Љ. Кулишић *Поријекло*, 27).
222. С. Милосављевић, 70.
223. В. Николић Стојанчевић, 98.
224. В. Милутиновић, *Обредна пецива*, 145.
225. Ј. Павловић, *Малешево*, 199.
226. Н. Пантелић, 217.
227. Ј. Дунђерски, 114.
228. Е. Лилек, *Вјерске старине*, 383.
229. С. Милосављевић, 74; М. Филиповић, *Скопска котлина*, 371.
230. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 49.
231. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 162.
232. П. Костић, *Јадар*, 416.
233. Овај обредни хлеб има значење адекватно чесници (Љ. Кулишић, *Ливањско Поље*, 211).
234. П. Костић, *Ресава*, 210.
235. Исти, *Бор*, 172.
236. Д. Дебельковић, 298.
237. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 146.
238. Н. Беговић, 94.
239. М. Бубало Кордунаш, *Божићњак*, 118-119.
240. В. Ардалић, 36.
241. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 77.
242. Видимо да су то управо они предмети који се стављају у семе приликом сетве.
243. М. Ланг, XVIII (1913), 60.
244. Н. Курет, IV (1970), 118.
245. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 11.
246. П. Костић, *Разлике*, 74, 87.
247. Обичај се, додуше, спорадично јавља, како ћемо видети из наведених примера, и изван означеног подручја.
248. В. Карадић, *Српски рјечник*, код речи „милати се“.
249. Д. Антонијевић, 172.
250. П. Ровинский, 187.
251. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 10-11.
252. М. Gavazzi, II, 41.

253. Љ. Кулишић, *Поријекло*, 11.
254. М. Gavazzi, II, 41.
255. В. Чајкановић, Неколике примедбе, 272.
256. М. Gavazzi, II, 41.
257. В. Каракић, *Живот и обичаји*, 155.
258. И у неким другим крајевима се божићни хлеб „ломи као славски“: П. Костић, *Ресава*, 208; исти, *Бор*, 177; П. Ж. Петровић, *Гружа*, 232; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 93.
259. П. Костић, *Ресава*, 208.
260. Исто, 214—215.
261. С. Грабић, 92.
262. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 145.
263. С. Милосављевић, 73.
264. П. Костић, *Бор*, 177.
265. Исти, *Неготинска Крајина*, 376.
266. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 53.
267. П. Костић, *Јадар*, 416.
268. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 93, 135.
269. С. Мијатовић, *Левач и Темнит*, 119—120.
270. Колач преливају вином и у другим крајевима: П. Костић, *Ресава*, 204, 214; исти, *Бор*, 177; Н. Пантелић, 217.
271. Вероватно је идеја о богу секундарна, јер је очигледно да обред почива на имитативним магијским принципима.
272. Д. Дебельковић, 290.
273. П. Ровински, 175.
274. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји*, 300.
275. С. Тановић, *Београдска Каза*, 82.
276. Ј. Чолић, 144.
277. Љ. Кулишић претпоставља да животињски положеник и животињска жртва представљају два момента некада јединственог обичаја (Љ. Кулишић, *Из српске религије*, 92).
278. СМР, код речи „божићна печеница“.
279. П. Костић, *Разлике*, 72.
280. В. Чајкановић, Неколике примедбе, 273—281, посебно, 279.
281. Љ. Кулишић, *Из српске религије*, 98; исти, *Значај*, XI (1973), 132—133.
282. С. Милосављевић, 21.
283. С. Димитријевић, 299.
284. Љ. Кулишић, *Божићна печеница*, 19.
285. Исто, 20.
286. Исто, 21.
287. СМР, код речи „божићна печеница“.
288. Љ. Кулишић, *Из српске религије*, 105.
289. Исто, 106; СМР, код речи „божићна печеница“.
290. Идеја о богу је, ако имамо у виду да је обред заснован на магијским принципима, свакако секундарна.
291. Ј. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 144.
292. Е. Липек, *Вјерске старине*, 380.
293. Вукова грађа, 33.
294. Љ. Кулишић, *Божићна печеница*, 29; исти, *Из српске религије*, 87.
295. СМР, код речи „божићна кокош“.
296. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 231.
297. Ј. Вукмановић, *Божићни обичаји*, 125.
298. Љ. Кулишић, *Божићна печеница*, 22—23.
299. В. Чајкановић, *Студије*, 150—156.
300. Љ. Кулишић, *Животињски и људски положеник*, 49—51.
301. Исто.
302. Исти, *Из српске религије*, 87, 103, 109.
303. Исти, *Животињски и људски положеник*, 50—51, исти, *Из српске религије*, 84—85; СМР, код речи „положеник“.
304. Љ. Кулишић, *Животињски и људски положеник*, 52.
305. Животињски положеник је, изузев балканским Словенима, познат и карпатским Украјинцима (исти, *Значај*, XII (1974), 49).

306. Кокош и свиња као животињски положеници не везују за себе неке магијске елементе, мада су као житни демони у вези са усевима. Нешто магијских елемената они за себе везују, како смо видели, кад се јављају у виду божићне печенице (жртве) и када се њихова плодотворна снага преноси на усеве. Магијски елементи везани за овцу положеника углавном се односе на напредак стада. Зато се задржавамо само на волу положенику.
307. П. Костић, *Разлике*, 75—76.
308. Љ. Кулишић, *Из српске религије*, 113.
309. М. Филиповић, *Гласинац*, 125.
310. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 225.
311. В. Влаховић, 118.
312. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 122.
313. П. Костић, *Јадар*, 411.
314. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 146.
315. Н. Беговић, 91.
316. М. Влаховић, 151.
317. М. Павићевић, 183.
318. Обичај људског положеника познат је и у Словака, Пољака и Украјинца. У науци данас влада мишљење да је обичај положеника поникao „негде близу Балкана“ и да су га у поменуте области донели балкански сточари до XIII века. Видети опширније о томе — Љ. Кулишић, *Значај XII (1974)*, 40—41.
319. П. Костић, *Разлике*, 76—77.
320. П. Ж. Петровић, *Божићни обичаји*, 145.
321. Д. Антонијевић, 167.
322. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 47.
323. С. Милосављевић, 77.
324. Ј. Павловић, *Качер*, 93.
325. П. Костић, *Јадар*, 414.
326. Е. Липек, *Вјерске старине*, 382.
327. М. Филиповић, *Гласинац*, 126.
328. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 75.
329. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 126; Ј. Павловић, *Качер*, 93; Р. Кајмаковић, *Имљани*, 147; Е. Липек, *Вјерске старине*, 381 (православни у Требињу); М. Шкарић, 88.
330. М. Влаховић, 151.
331. М. Павићевић, 175.
332. М. Gavazzi, II, 51.
333. Н. Курет, IV (1970), 50.
334. П. Костић, *Разлике*, 68—69.
335. Љ. Кулишић, *Животињски и људски положеник*, 50—51.
336. П. Костић, *Разлике*, 76.
337. С. Грубић, 77.
338. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 123.
339. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 74.
340. Ово би, према Љ. Кулишићу, одговарало разним фазама и културама у којима су се ови обичаји развили. Тако би обичаји са кокоши и свињом положеником потицали из аграрно-матријархалне културе за коју је карактеристична женска мотичка земљорадња. Сматра да тим обичајима одговара улога женског положеника, во као положеник одражава ратарску културу коју карактерише употреба рала и крупне стоке. У тим обичајима доминира улога мушкарца, мада они не одржавају идентификацију људског положеника са волом положеником (Љ. Кулишић, *Из српске религије*, 121).
341. Љ. Кулишић наводи да се у неким обичајима (сечење и уношење бадњака, царање бадњака, просиштање жита по куби) може уочити подударност у радњама које изводе положеник и домаћин и да је улога домаћина у њима секундарна, представља одступање од првобитних обичаја (исто, 124).
342. П. Костић, *Разлике*, 76.
343. Исти, *Јадар*, 414.
344. С. Грубић, 89.

345. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 47.
346. Д. Дебељковић, 296.
347. Ј. Павловић, *Качер*, 92.
348. П. Костић, *Ресава*, 193, 207.
349. Н. Пантелић, 215.
350. С. Димитријевић, 296.
351. П. Ровинскиј, 187.
352. Ј. Павловић, *Малешево*, 197.
353. Б. Орел, 346.
354. Н. Курет, III (1970), 154.
355. А. Батић, 380.
356. Коледаре чини група маскираних људи или жена који од Божића до Богојављења обилазе куће у селу, певајући коледарске песме и вршећи магијске радње, с намером да утичу на напредак куће (СМР, код речи „коледа“).
357. В. Чајкановић, *Мит и религија* 277, 282.
358. Ш. Кулишић, *Значај*, XI (1973), 128.
359. Исти, *Из српске религије*, 128—131.
360. Подробније о томе видети исти, *Значај* XI (1973), 137—141.
361. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 60—61.
362. Исто, 20.
363. П. Костић, *Разлике*, 69—70.
364. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 130; С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 20.
365. Ш. Кулишић, *Значај* XI (1973), 135—136.
366. Ш. Кулишић сматра да је ту реч о „два паралелна обичаја положења“, колективном (коледари обилазе цело село) и индивидуалном (у сваку кућу иде посебан положеник). (исти, *Из српске религије*, 126).
367. Коледарске групе момака и девојака (као и лазарица и краљица), у којима су видни остаци иницијације и женске иницијативе за брак, указују на трагове матријархалне културе (исти, *Значај*, XII (1974), 50).
368. С. Мијатовић, *Обичаји у Ресави*, 36—37.
369. П. Костић, *Бор*, 176—177.
370. Исти, *Неготинска крајина* 367—369.
371. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 325—334, 353—355.
372. М. Гајић, 167—168.
373. М. Миладиновић — В. Петровић, 62—64.
374. Ј. Павловић, *Малешево*, 198.
375. М. Филиповић, *Скопска котлина*, 371—373, 379—382.
376. Напомињемо да Ш. Кулишић претпоставља да је положеник обављао послове у вези са бадњаком, магијским сејањем, животињским положеником и жртвом, (Ш. Кулишић, *Значај* XII (1974), 32, 40). Дакле, улоге положеника и коледара би се и у овоме поклапале.
377. Д. Дебељковић, 310.
378. Ш. Кулишић, *Значај* XI (1973), 137.
379. У нас се симболично орање и сејање везује за покладне поворке католичког становништва Југославије (види „Покладе“), а нека пољопривредна оруђа уносе се у кућу на Бадњи дан (види „симболично обављање пољских радова“).
380. Н. Пантелић, 218.
381. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 53.
382. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 348.
383. М. Милошевић, XII (1937), 205.
384. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 93.
385. Д. Дебељковић, 284.
386. В. Ардалић, 35.
387. Радови у винограду симболично започињу о Св. Трифуну (Трифун, Тријун), који је посвећен винограду, а негде се он сматра виноградарском словом. Пошто се он налази изван циклуса божићних празника (14. тј. 1. фебруар), навешћемо овде неколико примера. Тако на Тимоку труде жене иду тог дана у виноград „да га зарежу“. То раде да би виноград што боље родио (М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 44). У Хомољу се

- љащи изјутра иду у воћњак и одсеку по три гранчице од три родна дрвета, па их закопају под најстаријом воћком која има плод с коштицама (С. Милосављевић, 25). Симболично обрезивање и заливање винограда познато је и у другим нашим крајевима: Д. Антонијевић, 180; С. Грабић, 26; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 96; Д. Борњевић, *Лесковачка Морава*, 358; М. Филиповић, *Белешке из велешких села*, 72; А. Петровић, 442. Хрвати на Св. Винка шкропе виноград светом водом да би га било као воде (И. Филаковац, 165); водом или вином (Ј. Чолић); освећеним вином (С. Штродл, 466).
388. Н. Беговић, 96.
389. М. Павићевић, 186.
390. Р. Фабијанић — Р. Кајмаковић, 166.
391. Ш. Кулишић, чини се оправдано, сматра да појава делова од плуга или рала у божићним обредима означава остатак некадашњих магијских обреда односно симболичног орања (Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 77—78); М. Gavazzi сматра да се том обичају (уношење оруђа) могу дати различита објашњења, и да у самом народу нема таквог објашњења које би требало означити као једино првобитно (M. Gavazzi, II, 45).
392. М. Милошевић, 205.
393. В. Николић—Стојанчевић, 105.
394. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 339—340.
395. Г. Бабовић, 66.
396. С. Димитријевић, 299.
397. М. Бубало Кордунаш, *Празноверице у Бачкој*, 87.
398. П. Ровински, 186.
399. Ј. Павловић, *Малешево*, 198.
400. А. Петровић, 440.
401. У овом обреду су магијски елементи спојени са гатањем.
402. Ј. Чолић, 144.
403. И. Филаковац, 160.
404. Н. Курет, IV (1970), 121.
405. Б. Орел, I (1944), 349.
406. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 77.
407. Д. Дебељковић, 284.
408. П. Костић, *Бор*, 173.
409. Сјакање, као и милање са чесницом за време божићног ручка, познато је у областима млађег херцеговачког говора (исти, *Разлике*, 74).
410. Ј. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 152.
411. Ј. Котарски XXI (1917), 193.
412. Ф. Иванишевић, 35.
413. Н. Курет, IV (1970), 122.
414. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 79—80.
415. Ш. Кулишић, сматра да божићна слама која се врше потиче од последњег спонга који се изворно стварно или симболично вршио за спровођање божићног обредног хлеба (Исти, Поријекло, 33).
416. Овај хлеб се, у Босни, Банији и на Кордуну, замеси на Божић, од истог теста као и чесница. Да он симболично представља усеве — најбоље се види по обичају да њега негде замењује жетвени венац (Исто, 28—30).
417. Н. Беговић, 93.
418. Исто, 92.
419. Исто, 95.
420. Ово дозивање, осим што може бити рационално — да се стварно неко дозива у помоћ — може бити и магијско из два разлога: први је тај што се симболично хоће показати да вршаја има толико много да је неопходна нечија помоћ; други је — дозивање Стојана, што није случајно, јер би то име по принципу имитативне магије речи, требало да обезбеди и сигурну, постојану жетву.
421. В. Ардалић, 39.
422. М. Филиповић, *Гласинац*, 126.
423. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 224.
424. У овом примеру се и речима жели указати на обиље жита.
425. Р. Кајмаковић, *Божићни обичаји у Ливањском Пољу*, 226.
426. Исти, *Имљани*, 145.

427. Ј. Вукмановић, *Божићни обичаји*, 126.
428. Ј. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 145.
429. Д. Дебељковић, 281.
430. Ш. Кулишић, *Из српске религије*, 150.
431. Исти, *Значај XI* (1973), 142.
432. Реч је о Белим или Ускршњим покладама.Период који траје од божићних празника па до почетка „великог“, („ускршњег“) поста Срби означавају са „месојеће“, Хрвати „фашишник“ („фашишак“), Словенци „фашенк“ („фајишчек“). Последњу недељу тог периода Срби називају „Бела недеља“, (у католика „пуст“) чијим се последњим даном — Белим покладама завршава месојеће (Б. Дробњаковић, *Етнологија*, 193; П. Влаховић, *Обичаји*, 93; СМР, код речи „покладе“).
433. Изузев овог за Покладе су везани и други магијски елементи. То су у првом реду они који се везују за обичај љуљања и разне покладне поворке. С обзиром на то што се љуљање јавља у распону од Божића до Св. Илије (са увек истим смислом) и што је најчешће у вези са Бурђевданом, то ћемо га изложити код Бурђевдана. Покладне поворке, које изводе разне симобличне радове — орање, сејање, жетву, кошњу — карактеристика су католичког, посебно словеначког становништва Југославије, Види, за Хрвате: М. Ланг, XVIII (1913), 70; Ј. Чолић, 146; М. Gavazzi, I, 16—19; за Словенце: Н. Курет, I (1965), 28—35, 48—55.
434. Палење тзв. ватри радосница прве недеље Великог поста познато је у Белгији, северној Француској, Немачкој, Аустрији и Швајцарској. (Ц. Ц. Фрезер, 728, 730).
435. Изузев пред Велике покладе, олалије се пале уочи Ивањдана, Петровдана, Спасовдана и Бурђевдана, СМР, код речи „лила“ („олалија“). Обичај се сразмерно најбоље очувао у планинским пределима: у Шоплуку, старој Рашици и Подрињу (П. Ж. Петровић, *Лила*, 5).
436. СМР, код речи „покладе“.
437. П. Костић, *Ресава*, 210, 215
438. Исти, *Неготинска Крајина*, 379.
439. Исти, *Бор*, 180.
440. С. Грабић, 33—36.
441. Д. Антонијевић, 181—182.
442. С. Димитријевић, 303.
443. С. Тановић, *Беле покладе*, 155—156.
444. Н. Курет, I (1965), 37, 47.
445. Б. Орел, I (1944), 319.
446. Ц. Ц. Фрезер, 768.
447. П. Ж. Петровић, *Лила*, 11, 15.

## Б. — ЦИКЛУС ПРОЛЕЋНИХ ОБИЧАЈА

1. По М. Gavazziju, тај период траје од Џветне недеље до Духова, М. Gavazzi, I, 24).
2. Обреде који се везују за Спасовдан (40-ти дан после Ускрса). Постоје два празника. Оба буду четвртком. Велики Спасовдан пада испред а Мали Спасовдан иза Духова (СМР, код речи „Спасовдан“), изложићемо, углавном, уз Бурђевдан, с обзиром на то што су идентични и што се понављају (обреди у вези са леском, ватром и оборавањем њива).
3. Ускрс је покретни празник у коме доминирају црквени елементи као реминисценције на Христову смрт и ускрснуће, мада су очигледни и трагови многобожачких веровања о новој, младој природи која је буди. (СМР, код речи „Ускрс“).
4. Ускршње ватре су карактеристика католичког становништва Југославије (видети о томе, М. Gavazzi, I, 31—36, посебно 35). С обзиром на то што се обреди у вези са крстом од леске (и леда) јављају, односно понављају, у периоду од Великог четвртка до Спасовдана (тзв. Зелени четврци). а јављају се и на Бурђевдан, то ћемо их изложити код Бурђевдана.
5. Хришћанство је, догмом о Христову вакрснућу, из паганства преузело симболику бојења јаја, која се првенствено везала за Ускрс. (П. Томић, 7.).

6. Јаја шарају жене. Када приступају том послу, жене морају бити ритуално чисте (исто, 20—21).
7. Исто, 51—52.
8. Исто, 56.
9. Исто, 51.
10. М. Gavazzi, I, 28.
11. Исто, 27—28.
12. Обичај је да се прво јаје боји у црвену. Том приликом оно се обично издваја. Практикује се да то буде јаје што га је кокоши снела пре сунца оног дана када се јаја боје. Изузев црвени, употребљавају се и друге боје али не у толикој мери (П. Томић, 8, 9, 23).
13. То јаје се у Србији зове „чувар“ и „чувара“, али негде, као у Ресави, и „стражар“; у Војводини „чувар“, „чуварак“ и „чуваркућа“ (Карловчић у Срему и Јасеново у Банату). Осим тога, у Пећи га зову „жртва“, у Призрену „страшник“, у Печењевцима (околина Лесковца), „измамак“, у Чајничу, „чобан“ (исто, 9).
14. Исто, 8.
15. Прво обојено ускрише јаје углавном се користи у магијским обредима чији је циљ да спрече град или кишу (о чему је већ било речи, види напред). Овде излажемо онај део тих обреда који се везују за Ускрс.
16. Н. Пантeliћ, 219.
17. С. Грабић, 49.
18. М. Станојевић, *Обичаји на Тимоку*, 45.
19. П. Томић, 10.
20. Исто, 9.
21. М. Јефтић, *Одбрана од града*, 286.
22. Н. Пантелић, 219.
23. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 135.
24. Н. Курет, I (1965), 237.
25. Б. Орел, I (1944), 328.
26. Бурђевдан, 6. мај (23. април по старом календару), празник је којим се завршава зимски и почиње летњи период године. Раздобље од Бурђевдана до Митровдана припада летњем, а од Митровдана до Бурђевдана зимском делу године. Оба раздобља трају по шест месеци (СМР, код речи „Бурђевдан“ и „Св. Борђе“; П. Влаховић, *Обичаји*, 106). То је празник поново оживљење вегетације, у коме се обредним радњама свежа и нова снага природе настоји да пренесе на људе, животиње, усеве, винограде . . . Већина бурђевданских обреда је доведена у везу са некадашњим обожавањем шумског демона, који је у хришћанској религији замењен Св. Борђем. (СМР, код речи „Бурђевдан“).
27. По мишљењу С. Тројановића и Ш. Кулишића, леска је билька бога громовника, Перуна (С. Тројановић, *Српски жртвени*, 197, Ш. Кулишић, *О светковању*, 94—95).
28. За тај период, од Великог четвртка до Спасовдана или Духовског четвртка, тзв. Зелени четврци, везују се и многе табуисане радње чији је циљ да се усеви, људи и имања заштите од града (Ш. Кулишић, *О светковању*, 93—94). С. Тројановић истиче да се култ Перуна накнадно „распао“ на празновање Св. Илије, Бурђевдана и Спасовдана и да „се негде лесковим крстовима ките куће и остало на Бурђевдан а негде на Спасовдан, те се овим истим обичајима оба празника сродствено спајају и једначе . . .“ (С. Тројановић, *Српски жртвени*, 197).
29. Н. Курет, I (1965), 194.
30. М. Милошевић, XII (1937), 207.
31. М. Јефтић, *Одбрана од града*, 285.
32. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 388.
33. С. Милосављевић, 57.
34. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 107.
35. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 244.
36. М. Бошковић — Матић, *Бурђевдански обичаји*, 196.
37. Е. Лилек, *Вјерске ствари*, 374.
38. Н. Беговић, 235.
39. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 399.

40. Исти, *Височака нахија*, 135.
41. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 124.
42. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 244.
43. М. Филиповић, *Гласинац*, 126.
44. М. Влаховић, 153.
45. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 181.
46. М. Филиповић, *Височака нахија*, 138.
47. С. Милосављевић, 60.
48. Б. Дробњаковић, *Белешике*, 131.
49. М. Јефтић, *Одбрана од града*, 283.
50. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 244.
51. Т. Вукановић, *Село*, 111.
52. В. Чајкановић наводи да се ови крстови налазе у функцији чувара грађана: поља, винограда, вртова, и насеља. Сматра да су то незнабожачки а не хришћански апотропеји, „то су примитивни идоли који су, будући по својој природи налик на крст, преобраћени доцније у прописан црквени крст“ (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 54).
53. Брање била карактеристично је за Бурђевдан и Биљани петак (испред Бурђевдана). По нашем народном веровању, неке биљке ноћу уочи петка стичу лековитост и стога их људи почињу брати одмах у току ноћи. Ово биље о Бурђевдану и Спасовдану дају стоци или га суше и чувају за лек (СМР, код речи „Биљани петак“); Власи Биљани петак називају „Вињера бујезилор“ (П. Костић, *Бор*, 185).
54. По неким мишљењима, венац је у нашој народној пракси симбол Сунца. Лако се може запазити да се биљни венци у нас у употреби од почетка соларне нове године (Божићна), до Ивандана (24. VI), односно летње солстације (СМР, код речи „венац“).
55. П. Костић, *Бор*, 185.
56. Д. Атонијевић, 187—188.
57. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 241.
58. Н. Пантeliћ, 219; Ј. Јуришић, 89; Д. Борђевић, *Обичаји*, 105; М. Станојевић, *Бурђевдан*, 4.
59. М. Станојевић, *Левач и Темнић*, 103.
60. В. Николић, 130.
61. Н. Пантeliћ, 219.
62. Д. Антонијевић, 187—188.
63. Р. Кајмаковић, *Лиштица*, 309.
64. Б. Орел, I (1944), 330.
65. М. Влаховић, 152.
66. М. Станојевић, *Бурђевдан*, 4.
67. Н. Беговић, 116.
68. М. Gavazzi, I, 52.
69. Е. Липек, *Вјерске старине*, 385.
70. Р. Кајмаковић, *Жена*, 205.
71. С. Милосављевић, 54.
72. Ј. Јуришић, 89.
73. М. Станојевић, *Бурђевдан*, 5.
74. Д. Борђевић, *Обичаји*, 105.
75. Н. Пантeliћ, 219.
76. Ј. Павловић, *Малешево*, 207.
77. В. Чајкановић, *Мит и религија*, 367—368.
78. С. Зечевић у овим чинима за кишу такође види и траг људске жртве (С. Зечевић, *Заветина*, 56—58).
79. По нашем народном веровању, пиле (јаје), петао и смук — змија про-  
гоне але пред облацима. Петао је „света птица св. Илије, Перунова на-  
седница“. С обзиром на то што је и св. Борђе наследник Перуна, то се  
обредне радње с петлом изводе и на Бурђевдан (С. Тројановић, *Српски  
жртвени*, 178—179).
80. М. Јефтић, *Одбрана од града*, 288—289.
81. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 171—173.
82. М. Барјактаровић, *Међе*, 66.
83. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 172—173.

84. М. Милошевић, XII (1937), 207.
85. Ј. Павловић, *Качер*, 113.
86. Т. Вукановић, *Село*, 107.
87. На овом примеру се уједно види како магијски обреди улазе у састав виших религија, у овом случају хришћанства.
88. С. Тројановић, *Српски жртвени*, 172.
89. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 381.
90. Н. Беговић, 235.
91. Оборавање села углавном има функцију да село заштити од разних недаћа, болести и злих духови. Видети студију: М. Мајзнер, 183-202, посебно, 191 трају: М. Станојевић, Бурђевдан, 10; Е. Лилек, *Етнолошки пабирци*, 712 (Лушка и Паланка, околина Санског Моста).
92. Б. Ивановић, 152.
93. Оборавана су и друга села, али се не каже да је тај обред везан за Бурђевдан. Тако су село Брзу заорали „зато што је град често тукао поље“. Орање су обавила два човека са становитим именима и воловима близанцима. Пресечина је заорана око 1938/9. године. Село Бошњице је заорано пошто га је град тукао три године. Велику Копашницу су заорали са воловима близанцима и тројицом Стојана. Село Добрич су заоравали голи људи са становитим именима са два рала и два паре волова близнака. На месту где би се састали, закопају камен (Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 537-538); у Гружи су се оборавањем штитили од болести, али су у селу Борчу људи оборавали атар да им град не би уништио усеве. (П. Ж. Петровић, *Гружа*, 320. Нека врањска села су оборавана браздом у „време када је тепала чума“. Бразду су заоравала браћа-близанци на првим воловима-близанцима. Као курбан су приносили црне петлове-близнаке (В. Николић Стојанчевић, 102-103). Вероватно исти смисао имају и веровања у неким ужичким селима да су први во и трогодишњи певац или жена која уме да „маше и разбраја“, противници здухаћа, предводника градобитних облака. Сматра се да је село које поседује ова бића безбедно од града (М. Кнежевић, 176).
94. Р. Кајмаковић, *Имјани*, 148..
95. Ако се наведено објашњење посматра у светлу наведених примера, види се да оно има секундаран карактер.
96. М. Филиповић, *Гласинац*, 126-127
97. С. Миљосављевић 59.
98. Д. Антонијевић, 189.
99. У неким нашим крајевима обред се изводи на Ивандан. Тако у Буџаку „скине се једна баба гола и узјаше (кросно) вратило са разбоја, па три пута тако обиђе око њиве са житом. После тога жито више неће имати зрна у класуј“ (Н. Пантелић, 224); М. Станојевић наводи да „у сваком селу, у Тимоку има жене, обично старијих, које знају више но остale жене. То су врачке, врачаре или мађијарке“. Таква жена најчешће „обере поље.“ Она се обично о Ивандану скине нага и оде на њиву човека коме хоће да нанесе штету, прође кроз њу и нешто говори машући руком у правцу њиве. Верује се да ће ово жито после пристаси њој. (М. Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, 109. 111); у Малешеву, уочи Ивандана гола жена (или у кошуљи) жање туђу пшеницу јаштући на вратилу. Верује се да она том приликом жито из туђе њиве преноси у своје жито. (Ј. Павловић, *Малешево*, 287).
100. Ј. Котарски, XXXIII (1918), 57.
101. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 382.
102. И. Франић, *Етнографске забиљешке*, 118.
103. В. Ардалић, 46.
104. На овај начин се настоје да предупреде магијске радње. Слични су обреди које изводе Срби на Дуњаку и Муслимани у Прозору. Тако на Дуњаку „да цопрњица не нашкоди стрви“ домаћин уочи Св. Бурђа обилази њиве засејане житом. Са свих углова на њиви ишчупа по једну рукавет. Њих односи у амбар, и закључава их. Н. Беговић, 121). Код Муслимана у Прозору, „при вечери уочи Божића“ неко од чланова породице (најчешће момак) оставља на стреху куће први залогај. Уочи Бурђевдана га

- узме и са вилама одлази на гувно и ставља га на стожину као мамац док чека „чаробнице“. (А. Батић 379).
105. Ј. Вукмановић, *Бурђевдански обичаји*, 161.
  106. М. Илијин наводи да је љуљање феномен који је некада био везан за со- листициј, и да га је хришћанство касније везало за пролећне празнике (М. Илијин, 276).
  107. Иначе је обредно љуљање познато на свим континентима (М. Илијин, 273).
  108. Исто, 275.
  109. Изузев аграрног момента као главног, у љуљању је понекад наглашен и профилактички моменат-терање болести, злих духова и осталих штетних утицаја (исто, 282-283). У том смислу консултовати литературу: М. Бубalo Кордунаш, *Празноверице у Бачкој*, 86; M. Gavazzi I, 55; Е. Лилек, *Вјерске старине*, 281; Б. Касаблија, 169; Р. Кајмаковић, *Жена*, 204; Н. Бего-вић, 117.
  110. У српском митолошком речнику се наводи да Срби у Босни, на Озрену и и у околини Маглаја коледаре називају — „коледавци“ („коледари“, „коледарице“, „вјешалице“). Такође се наводи да се „вјешалице“ тако називају јер плаше децу вешањем о вериге (СМР, код речи „коледа“). По нашем мишљењу, то би могло указивати на везу између коледара и љу-љања, односно да су првобитно коледари изводили обред љуљања.
  111. С. Дучић, 236.
  112. М. Филиповић, *Височака нахија*, 128.
  113. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 124.
  114. Д. Дебельковић, 299—300.
  115. С. Грбић, 32.
  116. Н. Курет, I (1965), 37.
  117. Д. Антонијевић, 182.
  118. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 97.
  119. Исти, *Качер*, 94.
  120. С. Димитријевић, 302.
  121. В. Карадић, *Живот и обичаји*, 165—166.
  122. П. Костић, *Бор*, 183.
  123. С. Грбић, 25, 46.
  124. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 382.
  125. В. Николић, 131.
  126. М. Илијин, 283.
  127. В. Николић—Стојанчевић, 104.
  128. Ј. Павловић, *Малешево*, 330.
  129. М. Влаховић, 154—156.
  130. Упоредити М. Илијин, 282—283; Ц. Ц. Фрезер, 364.
  131. Духови нису везани за одређени датум, него су покретан празник, који пада педесет дана после Ускрса (СМР, код речи „Духови“).
  132. Краљице чини група празнично обучених и украплених девојака које играју и певају на Духове или Спасовдан, Бурђевдан, летњег Св. Николу (СМР, код речи „краљице“). Група се састоји од краљице, краља (једног или више), дворкиње, барјактара (обично два) и певачица. Учесници испред сваке куће у селу играју и певају песме чији се садржај односи на добро здравље и напредак целе кућне заједнице. (С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 93—94). Сматра се да краљице (које се у неким нашим крајевима зову и русалке) представљају остатак словенских празника који су се изводили у част мртвих. Краљице падају у домен земљорадничких обичаја који датирају из матријархата (исто, 96, 120—121).
  133. Ш. Кулишић, *Значај*, XI (1973), 110—111.
  134. Исти, *Аграрно-матријархалне основе*, 243—244.
  135. С. Зечевић је запазио да се краљице везују са атмосферским појавама само у пределима где се оне изводе на Бурђевдан (С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 115).
  136. Исто, 94.
  137. Љ. и Д. Јанковић, 22.
  138. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 317—320.
  139. Љ. и Д. Јанковић, 23.

140. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 108—110.
141. Употреба зеленила у наших краљица, у поређењу са употребом зеленила у других народа (нпр. код Немаца, где се ово зеленило забада у њиве како би се његова вегетативна снага пренела на њих; прављење купастих колиба од зеленила у Чехији; употреба венаца од зеленила у Чехији и Мађарима, и др.) представља само редуциране, фрагментарне остатке (видети Ц. Ц. Фрезер, 170—172).
142. Играња краљица у колу различито се тумачи. С. Зечевић претпоставља да магијско окруживање краљице (која обично седи у колу) колом означава пренос краљичине снаге на остале учеснике и целу друштвену заједницу. (С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 112—113). Ш. Кулишић наводи да краљичке игре имају и астралних елемената, јер симболично приказују кретање неких небеских тела као што су месец и др. (Ш. Кулишић, *Значај XI* (1973), 110).
143. Добар пример о томе како императив краљица мора бити перманентно кретање, наводи Фрејзер за Чехословачку (Ц. Ц. Фрезер, 172).
144. С. Зечевић, *Елементи наше митологије*, 115.

## В. — ЦИКЛУС ЛЕТЊИХ ОБИЧАЈА

1. Неки обреди (у вези са ватром и биљем), који се врше на Ивандан, 24. јуна, понављају се и на Петровдан, 12. јула. С обизром на то што имају исту функцију, то ћемо петровданске обреде дати уз иванданске, у напомени, имајући, свакако, на уму разлику између Ивандана и Петровдана, односно то да Ивандан пада у време солстиција.

Изузеј на ове дане, ватре се пале и на Илиндан, 2. августа. Тако В. Карапић наводи да се оне у Србији пале три дана пре и три дана после Св. Илије, и да се називају кресови (В. Карапић, *Живот и обичаји*, 200). У Жели пале кресове три дана пре и после Петровдана и Илиндана (Р. Каймаковић, *Жена*, 205). Осим тога, из аспекта наше теме, значајно је то што се на Илиндан коље петао. Тај момент само раније објаснили, пошто се клање петла о Св. Илији углавном поклапа са клањем петла о жетви (види напред). На овом месту дајемо податке о клању петла о Св. Илији, потпуности ради. Тако се о Св. Илији коље петао у више наших крајева: М. Станојевић, *Веровања и празноверије*, 72; П. Костић, *Бор*, 183; исти, *Неготинска Крајина*, 391; Д. Димитријевић, 236; С. Гргић, 70; С. Милосављевић, 64; Д. Антонијевић, 196; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 99; П. Ж. Петровић, *Гружа*, 251; С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 110; С. Димитријевић, 312; П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 86.

2. Обреди у вези с Иванданом представљају остатке празновања летњег солстиција односно Св. Ивану (Јовану) је у нас припада улога многобојничког божанства сунца. Ово божанство се празновало у време летње солстиције. Касније је празновање под утицајем цркве пренето на Ивандан (СМР, код речи „Ивањдан“).
3. Осим обреда са ватром и биљем, С. Зечевић у оквиру Ивандана издваја обредно купање и оргијазам (С. Зечевић, *Мотиви*, 29—41).
4. Исто, 31—32; Ц. Ц. Фрезер, 743.
5. Ц. Ц. Фрезер, 740—743.
6. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 134.
7. Е. Липек, *Вјерске старине*, 387.
8. Исто, 385.
9. И. Францић, *Етнографске забиљешике*, 118.
10. М. Лант, XVIII (1913), 80—81.
11. Р. Каймаковић, *Лиштица*, 309.
12. М. Gavazzi, I, 87—88.
13. Н. Курет, II (1967), 97.
14. С. Зечевић, *Мотиви*, 33.
15. Сличне ивандансkim су и петровданске ватре, само што у њима није заступљен соларни моменат. Тако М. Милићевић наводи да чобани уочи Петровдана „пале брезове лиле“ (М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 134);

- у Гружи лиле носе око торова и обора, говорећи: „Лила гори, жито роди!“ У Посавини верују, — ко више скочи преко ватре, да ће му и штеница и лан бити виши (П. Ж. Петровић, *Лила*, 57); лиле паде у бившем власотиначком, кључком, бањалучком котару и на Гласинцу (Е. Липек, *Вјерске старине*, 386); на Гласинцу чобани са лилама обилазе куће и торове (М. Филиповић, *Гласинац*, 127); у Плаву и Гусину младеж ложи и прескаче ватре по селима и катунима. Ватре се ложе „да би чељад и стока били здрави“ (М. Влаховић, 154).
16. Веровања да ће усеви бити утолико виши уколико се направи виши скок преко ватре, познато је у многих европских народа (видети, Ц. Ц. Фрезер, 737—744).
  17. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 133.
  18. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 390—391.
  19. Б. Влаховић, 74.
  20. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 83.
  21. М. Gavazzi, I, 100.
  22. Б. Орел, I (1944), 40.
  23. М. Gavazzi, I, 102.
  24. С. Зечевић, *Мотиви* 37.
  25. Овакав венац се у неким нашим крајевима прави и на Петровдан. Видети М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 134; М. Влаховић, 154.
  26. СМР, код речи „Ивањдан“.

#### Г. — ПОРОДИЧНА СЛАВА И ЗАВЕТИНА

1. Красно име је изузетно стари народни обред који означава празновање домаћег заштитника. Код Словена обред су најбоље очували Срби (СМР, код речи „красно име“).
2. Већина ових теорија заступа мишљење да је слава празник култа мртвих. Оне се углавном темеље на улози и употреби колива, тамјана, свећа, вина и красног колача. Види преглед ових теорија код П. Влаховић, *Прилог*, 121—122; С. Зечевић, *Слава*, 399—401; СМР, код речи „красно име“. Међутим, ти елементи, како, чини се оправдано примећује П. Влаховић, су доцније провенцијенције. Они су спојени са старијим обредима којим се настојало утицати на напредак домаћинства. Наведени аутор сматра да су то обреди аграрног карактера (П. Влаховић, *Прилог*, 122 и даље).
3. Понегде се обреди обављају са житом; нисмо их раздвајали, као што нисмо раздвајали варницу и чесницу, јер је основна идеја у обредима иста. Називи „колоњиво“ и „ланција“, који се употребљавају у неким нашим крајевима, не би требало да забуњују. Они су грчког порекла и ушли су у употребу преко цркве (видети СМР, код речи „колоњиво или панција“). Колоњиво се употребљава у унутрашњости Балкана док га у Приморју нема (В. Шкарлић, 246). С. Тројановић наводи да се жито (колоњиво) не кува „у свој Ресави, Поморављу, доле донекле на југ, па у свој Зети, Ријечкој нахији, Љешинској нахији, да не набрајам и делове суседних племена“ (С. Тројановић, *Ватра*, 200). Колоњиво је под именом „кутја“ било познато и старим Словенима (С. Зечевић, *Слава*, 403).

На основу неких података види се да се штеница која се кува о слави одваја још на жетви. Тако у Руњанима (Јадар) девојке-жетеоци направе венац од најбољег класа, „који се чува у куби до славе и само је од зрневља тог венца прављена панција“ (М. Јефтић, *Слава у Јадру*, 421). На основу овог могло би се препоставити да се првобитно и славски хлеб месио, као и божићни, од жита из последњег класа. Уколико се славски хлеб меси од жита из последњег класа, онда би он у себи садржао демонску снагу новог жита. Ово би могао потврдити пример из Орешца (Банат), где у цркву носе пресну штеницу, коју после помешају са оном што је намењена за сетву (В. Милутиновић, *Слава у Банату*, 282). Из примера у Левчу видимо да се славски хлеб идентификује са њивом и орањем. Тамо колачар (један од гостију), режући колач, застане на средини и викне: „Пиши шта ћеш, домаћине, запе плуг за пањ!“ (М. Милићевић, *Славе*, 135—138). На аграрни карактер славе и

- символично извођење польских послова указују обреди у неким велешким селима. Тако су у Башином Селу о слави у кућу уносили рало и на њему палили свећу за сваки пар волова (М. Филиповић, *Белешике из велешких села*, 69).
4. Славски колач меси жена, док обреде око ломљења углавном изводи мушкарац. У Горњој Ресави домаћица се пре мешења умије, очешња и обуће чисту одећу (М. Бошковић — Матић, *Слава у Горњој Ресави*, 204).
  5. Д. Антонијевић, 198.
  6. Б. Влаховић, 15.
  7. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 53, 57.
  8. М. Бошковић — Матић, *Слава у Горњој Ресави*, 205.
  9. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 90.
  10. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 206.
  11. Д. Антонијевић, 200.
  12. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 206.
  13. Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 90.
  14. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 216—217.
  15. М. Милићевић, *Славе*, 114.
  16. Д. Дебельковић, 223.
  17. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 57.
  18. М. Јефтић, *Слава у Јадру*, 424.
  19. М. Бошковић — Матић, *Слава у Горњој Ресави*, 205.
  20. Ј. Јуришић, 89.
  21. Ј. Вукмановић, *Красно име у Перасту*, 211—212.
  22. С. Зечевић, *Народна веровања*, 95.
  23. М. Филиповић, *Славе у Тетову*, 21.
  24. М. Милићевић, *Славе*, 127.
  25. Ј. Павловић, *Качер*, 90.
  26. Р. Кајмаковић, *Имљани*, 144.
  27. Ј. Мићевић, *Слава у Попову*, 99.
  28. М. Филиповић, *Височака нахија*, 119.
  29. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 218.
  30. Обичај да колач ломи први гост (који се негде зове и поп), по С. Зечевићу, упућује на теофанију (С. Зечевић, *Слава*, 404).
  31. Д. Антонијевић, 200.
  32. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 207.
  33. С. Бргић, 201—202.
  34. Тањир са пшеницом или коливом диже се и у другим нашим крајевима (С. Тројановић, *Српски жртвени*, 92). У Тимочкој крајини гости прстима узимају коливо а затим бришу прсте о таван, „да домаћину буде пшенице до тавана“ (М. Милићевић, *Славе*, 123).
  35. П. Костић, *Слава у Призрену*, 29—30.
  36. У овом случају је идеја о Богу плод хришћанства. Очигледан пример синкретизације магијских (паганских) елемената са хришћанским.
  37. В. Милутиновић, *Слава у Банату*, 282.
  38. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 59, 61—62.
  39. Колач окрећу и у другим крајевима: Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 90; С. Зечевић, *Народна веровања*, 95; Н. Беговић, 43 (Слобоштина код Славонске Пожеге); Ј. Вукмановић, *Красно име у Перасту*, 211; П. Ровински, 223 (на Цетињу, у Васојевићима); у Височком Горњем Крају у Босни (М. Филиповић, *Слава или служба*, 337); у Јадру (М. Јефтић, *Слава у Јадру*, 424); у Хомољу (С. Милосављевић, 199); у Левчу (М. Милићевић, *Славе*, 137).
  40. Пшеницу, поред погаче, преливају вином и у Тетову (М. Филиповић, *Славе у Тетову*, 22).
  41. Д. Дебельковић, 224—226.
  42. М. Бошковић — Матић, *Славе у Горњој Ресави*, 206—207.
  43. М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 351.
  44. Ј. Павловић, *Малешево*, 196.
  45. Осим назива „заветина“, обред се назива и „сеоска слава“, „литије“, „крста“ и „крстоноше“ (С. Зечевић, *Заветина*, 48).
  46. У Хрватској и Словенији се слични обреди називају крижари, крастари, крижи, процесијуни, процесије. Видети, за Хрвате: М. Gavazzi, I 61—66;

- И. Филаковац, 171, 175; Ф. Иванишевић, 44, 48—53; М. Ланг, XVIII (1913), 77; Ј. Котарски, XXI (1917), 198; за Словенце: Н. Курет, I (1965), 262, 291—292; Н. Курет, II (1967), 8, 57.
47. В. Каракић, *Српски рјечник*, код речи „завјетина“.
48. М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 128.
49. А. Јовићевић, *Годишњи обичаји*, 309.
50. Г. Бабовић, 64; Н. Беговић, 121 (Корјеница); М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 358.
51. С. Милосављевић, 211.
52. Н. Пантелић, 221.
53. Н. Пантелић — Н. Павковић, 365.
54. Б. Влаховић, 73.
55. И. Радуловић, 57.
56. Овај податак у литератури стоји издвојен. М. Милићевић наводи да у ужичком округу код записа праве крст од леске, и забијају га у земљу. Неки под софро стављају и барут којим у току лета, кад наиђу градоно-сни облаци, пущају у њих (М. Милићевић, *Славе*, 156).
57. С. Зечевић, *Заветина*, 49—65.
58. Исто, 54.
59. Обреди са колачем нису карактеристика заветина. С. Зечевић претпоставља да је сечење колача постало сатавни део обреда уз посредство цркве (исто, 58—59).
60. С. Зечевић, *Заветина*, 54.
61. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 215.
62. И. Ишевић, 220.
63. Б. Влаховић, 73.
64. М. Шкарјић, 99.
65. Д. Антонијевић, 202—203.
66. П. Костић, *Неготинска Крајина*, 385.
67. С. Зечевић, *Заветина*, 58.
68. Како смо већ поменули, Ј. и Д. Јанковић наводе да окићени барјак означава обредна средства за заштиту од злих духова и непогоде (Ј. и Д. Јанковић, 23).
69. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 137.
70. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 215.
71. М. Филиповић, *Јарило*, 45.
72. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 82.
73. С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 138—139.
74. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 232.
75. Д. Антонијевић, 202—203.
76. С. Милосављевић, 394.
77. Д. Дебељковић, 308.
78. М. Милићевић, *Славе*, 154.
79. С. Милосављевић, 394.
80. Д. Антонијевић, 203.
81. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 232.
82. Н. Пантелић, 221.
83. Из наведеног примера се види да се извођење обреда свело на простор око цркве. Слично је и у североисточној Србији (С. Зечевић, *Заветина*, 47).
84. М. Филиповић, *Јарило*, 45.
85. Г. Бабовић, 64.
86. М. Бубало Кордунаш, *Празноверице у Бачкој*, 86.
87. М. Шкарјић, 98.
88. П. Ровинский, 241—242.
89. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 82.
90. Н. Пантелић — Н. Павковић, 365.
91. П. Ж. Петровић, *Гружа*, 215.
92. В. Чајкановић сматра, а са њиме се слаже и С. Зечевић, да крстови и иконе означавају некадашње паганске идоле (В. Чајкановић, *Мит и религија*, 53—56; С. Зечевић, *Заветина*, 55).
93. С. Милосављевић, 211, 393—394.
94. Д. Антонијевић, 202.

95. Д. Борђевић, *Лесковачка Морава*, 232.
96. П. Костић, *Обичаји у српским селима румунског Бердана*, 82.
97. С. Зечевић, *Заветина*, 56—58.
98. Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, 166—167.
99. Н. Пантелић, 221.
100. П. Ровинскиј, 242.
101. И. Ишевић, 245.
102. С. Грубић, 213—214.
103. Д. Дебељковић, 306; Н. Пантелић, 221; П. Костић, *Неготинска Крајина*, 385; М. Филиповић, *Скопска Котлина*, 358.

### ЗАВРШНО ИЗЛАГАЊЕ

1. Ш. Кулишић, *Значај*, XII (1974), 50.
2. Исти, *Аграрно-матријархалне основе*, 244.
3. Исти, *Из српске религије*, 150.
4. Упореди, Ш. Кулишић, *Српска религија и митологија*, XVII.
5. Упореди, исто *Живот и култура*, 21—23, 50—56.
6. Б. Братанић, 231.
7. И. Ш. Кулишић сматра да је у нас процес метаморфозе арханчног друштва у правцу патријархата био у току у време када су се словенска племена досељавала на југ (Ш. Кулишић, *Матрилокални брак*, 74).
8. С. Новаковић, 143—149; Т. Вукановић, *Село*, 20—25; Ј. Џвијић, 260—263.
9. Упореди, Б. Малиновски, 68—71.