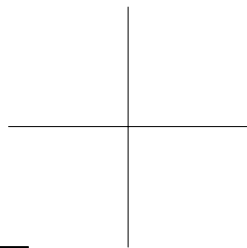
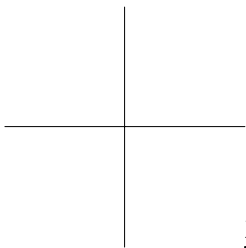


ИВИЦА ТОДОРОВИЋ

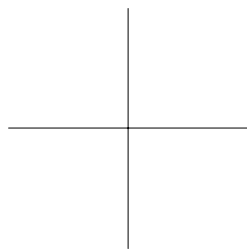
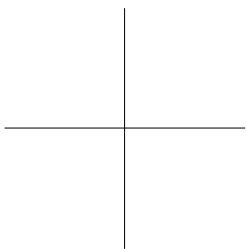
РИТУАЛ УМА

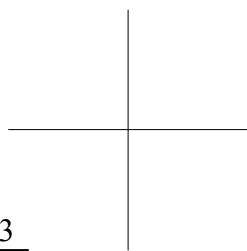
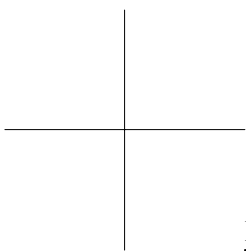
ЗНАЧЕЊЕ И СТРУКТУРА ЛИТИЈСКОГ
ОПХОДА



2

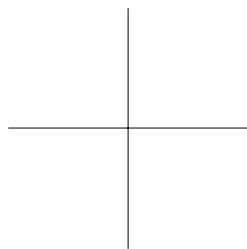
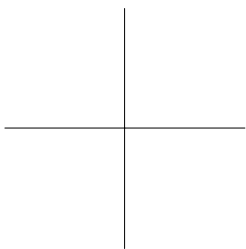
Ивица Тодоровић

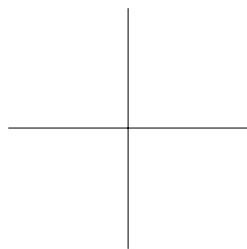
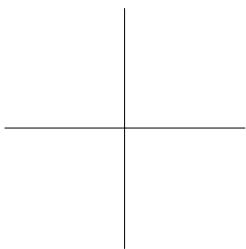
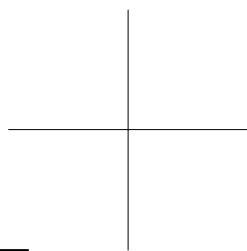
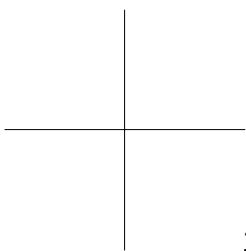




Ритуал ума

3





Ритуал ума

САДРЖАЈ

<i>Предговор</i>	7
I ОПШТЕ ОДРЕЂЕЊЕ ТЕМЕ И МЕТОДОЛОШКИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА	11
I.1. УВОДНО ОБРАЗЛОЖЕЊЕ ТЕМЕ	11
I.2. ОСНОВНЕ ПОСТАВКЕ ИСТРАЖИВАЊА	20
II МОДЕЛ ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА	32
II.1. ОПШТЕ ОДРЕДНИЦЕ.....	32
II.2. КОНКРЕТИЗОВАНЕ ПРЕДСТАВЕ (МОДЕЛА ЛИТИЈСКИХ ОПХОДА У СЕЛИМА ИСТОЧНЕ СВРЉИШКЕ КУЛТУРНЕ ЗОНЕ)	43
III НАЈСЛОЖЕНИЈИ ОБЛИЦИ	75
III.1. ОПШТИ ОПИС – ОСНОВНИ ЕЛЕМЕНТИ, ПРОСТОРНИ И ВРЕМЕНСКИ СТРУКТУРНИ МОДЕЛ	75
III.2. ИМАГИНАРНИ МОДЕЛИ И ДОДАТНА СТРУКТУРНА ДЕСКРИПЦИЈА.....	87
IV ДОКУМЕНТАЦИЈА И ШЕМАТСКЕ ПРЕДСТАВЕ 104	
V ШИРИ ПРОСТОРНИ, ВРЕМЕНСКИ И КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ	141
V.1. ИЛУСТРАТИВНИ ПРИМЕРИ	141
V.2. ДИМЕНЗИЈЕ ШИРЕГ ПРОСТОРНО-ВРЕМЕНСКО-КУЛТУРНОГ КОНТЕКСТА АНАЛИЗЕ РИТУАЛА ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА	186
VI СТРУКТУРНЕ ОСОБЕНОСТИ И ПАРАДИГМАТСКЕ МОГУЋНОСТИ	213
VI.1. ГЛАВНЕ СТРУКТУРНЕ ОСОБЕНОСТИ И СПЕКТАР МОГУЋНОСТИ.....	213
VI.2. УЗРОЦИ И ОКОЛНОСТИ НАСТАНКА НАЈСЛОЖЕНИЈИХ МОДЕЛА	247

VI.3. НЕДОУМИЦЕ У ВЕЗИ СА ПРОБЛЕМАТИКОМ ОДРЕЂИВАЊА ПРАВАЦА КРЕТАЊА ЛИТИЈСКЕ ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ.....	263
VII МИТСКА ОСНОВА И ПРИМАРНИ СЛОЈЕВИ ЗНАЧЕЊА	270
VII.1. МИТСКА ОСНОВА ЛИТИЈА	270
VII.2. ЦЕНТРАЛНИ МИТОЛОШКИ КОНТЕКСТ ЛИТИЈА – ДОДАТНА ЗАПАЖАЊА	282
VII.3. ШИРИ РИТУАЛНО-МИТОЛОШКИ КОНТЕКСТ.....	296
VII.4. ДРЕВНЕ ПАРАЛЕЛЕ И ЕЛЕМЕНТИ РАЗЛИЧИТИХ КУЛТОВА У РИТУАЛУ ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА	329
VII.5. ПРИМАРНИ СЛОЈЕВИ ЗНАЧЕЊА.....	349
VII.6. СЕМАНТИЧКИ КЛАСИФИКАЦИОНО-АНАЛИТИЧКИ МОДЕЛИ	358
VIII УНИВЕРЗАЛНА СТРУКТУРА МИШЉЕЊА	389
IX ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА	449
X ЛИТЕРАТУРА.....	470

ПРЕДГОВОР

Замишљено је да ова књига представља први део трилогије научних студија са заједничким насловом „Базични обрасци и митско-ритуални системи духовне културе Срба – у контексту разматрања универзалне структуре мишљења”. Општи наслов би могао да гласи и другачије, на пример – „Универзална структура мишљења у контексту разматрања базичних образаца и митско-ритуалних система духовне културе Срба”, с обзиром на то да се у поменутој тротомно конципираној целини, чији је први део пред нама, *паралелно* анализирају – као основни предмети интересовања – управо 1) базични обрасци и митско-ритуални системи духовне културе Срба и 2) универзална примарна структура мишљења, представљена као систем најопштијих одредница које се налазе у основи свих манифестација феномена културе. Другим речима, методолошка поставка овог дела заснована је на равноправном третману две предочене основне одреднице, при чему се прва сагледава у односу на другу (тј. у непосредној вези са сазнањима из семантичког контекста друге одреднице), и обратно.

У првој књизи ове тротомно замишљене целине – чији ће трећи део бити до краја формулисан и објављен накнадно – разматра се (као основни предмет истраживања) један од најсложенијих ритуала српске народне религије – ритуал литијског опхода. У другој књизи анализира се један од најсложенијих савремених српских митова, терминолошки формулисан као „Идејни систем: Срби, народ најстарији”. У трећој књизи превасходно ће бити разматрани – на примеру српске бајке, митских бића и магијске праксе традиционалне културе Срба – општа бајка,

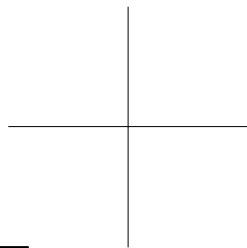
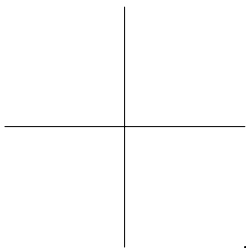
као синтетизовано језгро глобалног феномена мита и одговарајућих архетипски заснованих представа, с једне стране, и митско-магијско мишљење у општем смислу, као феномен који лежи у основи свих ритуала, односно обредних система, с друге стране. На основу сазнања добијених током истраживања ових најопштијих категорија културе и најсложенијих појава духовне културе Срба могуће је (ре)конструисати јединствени систем елемената културе, посматран као систем основних образаца глобалног феномена културе и као саставни део свеобухватног (проширеног) система универзалне, примарне структуре *мишљења*, који би (у оквиру одговарајућег методолошког приступа и аналогних сазнања) кореспондирао са глобалном структуром *природе*. У трећој књизи овог пројекта требало би да буде представљена управо (и) класификација резултата претходних разматрања – у оквиру сажетих структурних модела и одговарајућих шематских представа – што све заједно на крају предочава јединствени *систем универзалне примарне структуре мишљења*, чији је саставни део и јединствени *систем елемената културе*, у смислу објективних категорија до којих се долази на прецизан и научно утемељен начин.

У свакој од три поменуте целине развија се истраживачка нит која се бави проблематиком универзалне структуре мишљења, паралелно са развијањем истраживачке нити која се бави разматрањем базичних и најсложенијих образаца духовне културе Срба, од најзначајнијих ритуала и митова традиционалне културе – до савремених. На овај начин добија се свеобухватна слика која се манифестује како у конкретном (српски народ и његова култура, у смислу конкретног народа и конкретне културе), тако и у општем (универзални обрасци културе и мишљења) облику.

Резултати и закључци до којих долазимо – користећи се одговарајућим сложеним методолошким поступцима, базираним на хипотези о постојању јединствене, али вишедимензионалне стварности, сачињене од непосредно повезаних феномена (партиципирајућих у општем

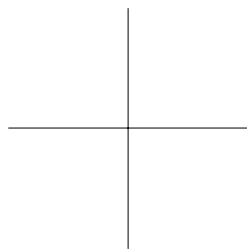
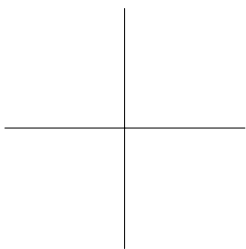
комуникацијском свејединству), те на хипотези о постојању хомологних структурних образаца који се надовезују једни на друге, од базичне структуре мишљења до конкретних митова и ритуала – јесу, најблаже речено, *упечатљиви* – у смислу представљања путоказа за непосредно уочавање објективне основе културне и целокупне стварности, као и (из етнолошко-антрополошке перспективе) јасно уоквирених базичних принципа глобално најсложенијег феномена – феномена Ума.

Захвалност дугујем великом броју сарадника, ментора, помагача и критичара који су ми, током многобројних разговора, скретали пажњу на нове чињенице или пак на могућност усложњавања, дораде или преиспитивања проблематике разматране у делу које је настајало током неколико последњих година. Посебну захвалност дугујем сарадницима из Етнографског института САНУ, пре свих – проф. др Душану Дрљачи чија је помоћ била несебична и континуирана.



10

Ивица Тодоровић



I

ОПШТЕ ОДРЕЂЕЊЕ ТЕМЕ И МЕТОДОЛОШКИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА

I.1. УВОДНО ОБРАЗЛОЖЕЊЕ ТЕМЕ

Литијски опход, као најзначајнији део сеоске славе-заветине, до сада није адекватно проучен, у смислу свеобухватне анализе чија је пажња посвећена искључиво овом феномену. Наравно, ритуал су спомињали многи аутори, међутим – то је најчешће било у форми осврта или краће студије, без залажења у детаљну анализу обреда и без детаљне дескрипције која је неопходна за свако амбициозније истраживање ове проблематике. Другим речима, сеоска слава – заветина, као и феномен славе у целини, често је била предмет научног истраживања, али се до сада нико није у једном опширнијем раду специјално позабавио управо литијама и моделима литијског опхода (зашто су баш такви какви јесу, колико различитих врста постоји, како су настали најсложенији модели литијског опхода, који фактори утичу на њихову промену, која је митолошка основа овог ритуала итд.), односно – њиховом структуром и значењем.

Осим тога, а када је реч о разлозима истраживања феномена литијског опхода, неопходно је нагласити и да се анализом овог ритуала такође остварује директан увид у само језгро српског митско-обредног система, схваћеног у најширем смислу те синтагме, с обзиром на то да је сеоска слава, чији је главни део литијски опход, представљала један од најсложенијих и најзначајнијих ритуалних комплекса српског етничког простора. С обзиром на то, немогуће је расветлити кључне одреднице српске народне религије и културе – у целини – без детаљне анализе

значења и структуре литијског опхода. Исто тако, треба додати да сваки одлазак етнолога на терен, тј. на одређено место које припада српском етничком простору, сам по себи намеће (на почетку истраживања) бављење управо литијским опходом, будући да је то најнепосреднији начин упознавања са мапом сакралних објеката једног подручја, јер је већина њих обилажена од стране литијске обредне поворке.

Према томе, у раду ће се инсистирати и на митском аспект у ритуала литијског опхода. С тим у вези, посебна пажња биће посвећена значају магијског круга, као митске основе литија, тј. кључног елемента који је најзаслужнији за управо овакав изглед разматраног ритуала. Наиме, на принципу остваривања магијског круга – као што ће бити показано у раду – заснована је целокупна „митологија” литија, с обзиром на то да тек остваривање магијског круга од стране учесника обредне поворке повезује у једну целину сакралне објекте одређеног подручја, међу којима су најзначајнија света стабла – као станишта божанстава и сила које управљају атмосферским појавама и од којих зависи да ли ће пасти киша и да ли ће настати невреме, тј. од којих зависи да ли ће година бити родна, односно да ли заједницу очекује бољитак. Унутар наведеног троугла [магијски круг – света стабла – владар(и) атмосферских појава] биће тражено језгро митске основе ритуала литијског опхода, као обреда чија је основна манифестна функција – остваривање повољних атмосферских услова, што је, наравно, и средишња митска тема око које је формиран целокупни, одговарајући митски систем.

Међутим, поред предочених, постоји још један, вероватно и најзначајнији разлог за истраживање ритуала литијског опхода. Наиме, током теренских истраживања, међу најсложенијим моделима литијских опхода констатовани су структурни обрасци истоветни са обрасцима уоченим унутар неких других феномена – тј. унутар других митова и обреда, као и логичких и

лингвистичких модела. Приликом ранијих истраживања појава разноврсног карактера примећене су одређене сличности у структури, које нам дозвољавају да говоримо о истоветним структурним обрасцима на којима су засновани различити феномени.¹ У ствари, поменути истоветни структурни обрасци уочавају се у најразличитијим областима стваралаштва људског духа, па их можемо назвати и универзалним структурама. Проучавањем тих идентичних структура продире се у само средиште најсуштинскијих запитаности антропологије, тј. етнологије, као свеобухватне научне дисциплине која је у савремено доба ширином свог приступа и предмета истраживања постала слична античкој филозофији. Уосталом, истраживања Клод Леви-Строса и осталих структуралиста недвосмислено су усмерена управо у том правцу – у правцу разоткривања „универзалних структуралних карактеристика људског мозга”, које се „преображавају у универзалне карактеристике људске културе”.² И управо се на примеру ритуала литијског опхода и одговарајућих модела литијских опхода могу сагледати докази постојања сасвим конкретног и реалног логичког система који се налази у основи засебних обредних и митских целина, али и самог феномена културе. То ће бити документовано и обимном теренском грађом, с обзиром на то да су обрађена сва села тзв. „источне сврљишке културе зоне”,³ уз друге примере из источних и западних српских крајева. Према томе, на примеру једног од најсложенијих српских обредно-митских система (што литијски опход, у склопу сеоске славе, свакако јесте) биће показан начин на који феномени из домена културе директно проистичу из специфичних и сложених структура, карактеристичних за *различите* појаве, које можемо довести у везу са законитостима функционисања људског ума.

Значење и структура литијског опхода биће, дакле, у раду разматрани уз помоћ обимне теренске грађе чију основу сачињавају насеља поменуте „источне сврљишке

културне зоне”. Теренски је обрађено свих 19 села те културне зоне, а ова грађа биће допуњена и примерима из других области – насталим као резултат истраживања и аутора и других научних радника. У сваком случају, треба нагласити да је ритуал литијског опхода највећи значај имао управо у источним деловима српског етничког простора и да је грађа забележена у овим крајевима сасвим сигурно најрелевантнија када је у питању истраживање предочене проблематике. У том смислу је и источна сврљишка културна зона, као веома архаична област на истоку српског етничког простора, и те како захвална за истраживање литијског опхода који је (у оквиру сеоске славе) овде представљао централни ритуални догађај. Другим речима, у овој културној зони парадигматске могућности модела литијског опхода сагледавају се на изванредно јасан начин, без знатнијих примеса процеса ритуалне редукције и деструкције. Наравно, то важи за „класични” период одржавања ритуала литијског опхода, тј. за период између два светска рата (који је још увек жив у сећањима казивача), с обзиром на то да је након Другог светског рата дошло до забране ритуала литијског опхода и да је, у новије време, тај обичај обновљен само у појединим насељима. Затим, један од разлога за проучавање литијског опхода, будући да је наведени ритуал дуго био забрањен (а обновљен је, и то само у појединим местима, тек у последње време – најчешће у доста измењеној и редукованој форми) јесте и тај што је сада последња прилика да се од заборава спасе један од изузетно битних сегмената српске народне религије. Наиме, последњи протагонисти ове културе и последњи људи који се сећају обреда литијског опхода из времена његове пуне ритуалне снаге јесу старци чији је животни век на измаку. Другим речима, да одмах није спроведено једно свеобухватно истраживање ритуала литијског опхода, чија важност је већ подвучена, за неколико година било би немогуће доћи до релевантних

података због тога што не би било одговарајућих информатора.

Пре Другог светског рата литијски ритуал је у насељима многих српских области неизоставно извођен сваке године, у функцији ефикасног обједињавања целокупне сеоске заједнице – на једном нивоу, односно у функцији обезбеђивања повољних атмосферских услова и родне године – на другом нивоу. У овом периоду обред литија је био у пуној ритуалној снази, представљајући – као суштински елемент заветине – централни ритуални догађај на нивоу сеоске заједнице. На микроплану су се за кретање литијске обредне поворке везивале одговарајуће микро-ритуалне радње [најчешће – клање жртвеног јагњета, бирање крстоноше и колачара, (појединачно) обавијање светих стабала или других сакралних објеката, посипање житом и водом учесника обредне поворке, гажење воде (реке, потока...), заједничко славље уз обавезно коло итд.], док је пак на макроплану литијска обредна поворка, тј. читава заједница, обављала глобалну макро-ритуалну радњу, а то је управо формирање једног великог круга обилажењем сакралних објеката сеоског атара.

У различитим насељима констатовани су разноврсни модели литијског опхода, тј. различити начини на које се организује путања литијске обредне поворке. Међутим, уколико се поменуте различитости и специфичности (на већем броју примера) посматрају заједно, као делови јединствене целине – односно система, сагледава се целокупност могућности стварања различитих структурних модела из једног базичног, стандардног модела литијског опхода.

Током теренских истраживања, у појединим насељима уочене су изузетно интересанте и сложене макро-ритуалне структуре. Такође, уочено је и то да *свако* насеље поседује неку своју специфичност, која одступа од ритуалних образаца примећених у другим насељима, али и то да се ове специфичности налазе у уској и непосредној вези са

поменути базичним, стандардним моделом. У овом истраживању посебна пажња биће усмерена на одгонетање разлога који су, од села до села, утицали на стварање различитих структурних модела путање литијског опхода. Тако су, рецимо, величина сеоског атара, датуми празновања заветине у оближњим насељима, али и остваривање одговарајуће просторно-временске симетрије, која се ритуално оваплоћује, представљали факторе од суштинског значаја за формирање дефинитивног устројства модела литијског опхода. Исто тако, посебна пажња биће посвећена наведеној чињеници – да сви специфични елементи и разноврсни модели сасвим природно израстају из базичних, стандардних облика кретања литија, тј. из њихових потенцијалних ритуалних ресурса, чије се структурне одлике – на дубљем нивоу анализе – могу посматрати и као непосредни израз особености специфичних структурних образаца који се манифестују путем ритуалних и митских, као и језичких и логичких феномена (са препознатљивом архетипском структуром) којима ће се, такође, детаљно позабавити ово истраживање.

Затим, потребно је нагласити и да се литијски опход (и сеоска слава у целини) у овом истраживању неће посматрати искључиво као засебна појава, већ такође и у контексту повезаности са породичном, кућном славом, у оквиру шире схваћеног феномена слављења (као и у контексту глобалног годишњег циклуса обичаја). Из те перспективе литијски опход – главни део сеоске славе – представља се као обред који обједињује макропростор и макровреме колектива (и то на различитим нивоима), за разлику од породичне или кућне славе, која ритуално остварује синтезу микровремена и микропростора.

У раду ће се посебно инсистирати на детаљном представљању структуре разматраног феномена, уз изношење низа шематских приказа и табела – који имају за циљ да посматрану појаву разложе на примарне „атоме значења” и покажу који све фактори утичу на њене

квалитативне и квантитативне особености. Дакле, путем ових шематских приказа и табела биће омогућено непосредно сагледавање свеукупног спектра могућности организације литијског опхода, од најпростијих до најсложенијих облика. На основу доступног материјала, исто тако, можемо на сасвим јасан начин видети и како је дошло до формирања најсложенијих облика из најпростијих, тј. можемо сагледати и дијахронијску димензију формирања различитих модела литијског опхода. Према томе, биће обрађена како синхронијска тако и дијахронијска димензија проучаване појаве. Такође, у раду ће бити представљен и шири просторни и културни контекст, како би се анализирали феномен проучио и у вези са сродним појавама, заснованим на сличним идејним и структурним обрасцима.

Другим речима, предочена проблематика биће разматрана из различитих углова, а да би се могла сагледати у целокупности своје структурне и семантичке сложености. С тим у вези, користиће се одговарајућа структурна и семантичка, као и узрочно-функционална и компаративна анализа.

На крају, треба још једном подвући да ритуал литијског опхода до сада није проучен на задовољавајући начин, посебно имајући у виду значај и необичну сложеност (коју наглашавају парадигматске могућности стварања различитих варијантних облика модела литијских опхода) овог обреда. Наиме, управо преко ове проблематике могуће је, на непосредан начин, доспети и до одговора на питања од изузетне важности, с обзиром на то да је разматрани ритуални комплекс представљао један од најзначајнијих обреда српске народне религије и имајући у виду да су међу моделима литијских опхода уочени и структурни обрасци изузетне и специфичне сложености, који су и општег карактера, као и врло архаични митски мотиви. Према томе, проучавање ритуала литијског опхода представља и директан пут ка одгонетању суштинских

начела глобалног, митско-обредног система српске народне религије и најбитнијих аспеката проблематике хомологних структурних образаца (за које се у раду доказује да су општег карактера и у вези са универзалним принципима мишљења, чије постојање су већ предочили радови и размишљања К. Леви-Строса, В. Пропа, К. Г. Јунга и других).⁴

Напомене (I.1.)

¹ Видети радове: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд, 1996; Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд, 2000.

² Наиме, К. Леви-Строс је уочио, као што запажа Е. Лич, да „вербалне категорије садрже у себи механизам помоћу којег се универзалне структуралне карактеристике људског мозга преображавају у универзалне карактеристике људске културе” (Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*, Просвета, Београд, 1982, стр. 46).

³ О „источној сврљишкој културној зони”, као засебној културној целини, видети у: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992, стр. 59-62; карту са поделом на источну и западну сврљишку културну зону видети на стр. 372.

⁴ Приступи и закључци наведених аутора подударају се када су у питању суштинске одреднице, тј. када је реч о доказивању постојања универзалних принципа – карактеристичних за људску културу, које наведени аутори покушавају да сведу на мали број основних елемената, односно „атома значења”. У овом контексту такође треба навести и радове: Лич, Едмунд, *Култура и комуникација*, Просвета – XX век, Београд, 1983; Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960; Turner, Victor, *The Ritual Process*, London, 1969.

1.2. ОСНОВНЕ ПОСТАВКЕ ИСТРАЖИВАЊА

Трагање за универзалним обрасцима. У овом поглављу ће, у кратким цртама, бити изнесене неке од основних методолошких премиса истраживачког приступа, уз ризик да се – зарад подвлачења битних чињеница – понове одређене констатације изнесене у уводном образложењу теме.

Као што је већ речено, у савременим околностима антропологија је, као наука свеобухватног карактера, ширином својих интересовања и приступа умногоме заменила античку филозофију, у смислу значаја који је ова наука имала за антички период. Другим речима, антропологија данас поседује потенцијал окупљања око себе (или у себи) читавог низа других научних дисциплина, онако како је то некад чинила филозофија.

У складу с тим, сада се пред антропологију постављају задаци суштинског карактера, тј. задаци у вези са синтезом сазнања из различитих научних области. Слично као што се у тзв. природним наукама (пре свега, у савременој физици) тежи успостављању „теорије свега”, која би објединила објашњења различитих феномена и различите теоријске поставке,¹ пред антропологијом стоји задатак конструкције „теорије свега” у области друштвених наука. Ову „теорију свега” (која је у непосредној вези са поменутим универзалним структурама мишљења) такође су наговестила размишљања К. Леви-Строса, превасходно у вези са конструкцијом једне врсте „периодног система елемената културе” и са трагањем, на пољу културних феномена, за структурама општег карактера, тј. за структурама које су непосредан израз управо структуре Ума, што се самоизражава, односно оваплоћује преко митова, обреда и других појава из области културе.²

Према томе, пред антропологијом се (у контексту овако конципираног приступа) налазе задаци непосредног одгонетања базичних начела људске културе и стваралаштва, односно – примарних структура мишљења, и то је управо, у предоченом смислу, суштина постојања антропологије као науке у савременим околностима. Без ове визије, као крајњег циља, савремена етнолошко-антрополошка истраживања остају неуоквирена, лишена своје суштинске димензије која представља и њихов основни смисао.

Полазећи од изнесених поставки, овај рад се – поред осталих аспеката – бави и питањима од *суштинског значаја*, односно – проблематиком базичних структура мишљења универзалног карактера и њиховом манифестацијом у културним феноменима, превасходно у обреду и миту.

Поменуте универзалне структуре разматрају се овде на примеру модела литијског (литујских) опхода, уз коришћење многобројних чињеница, пре свега материјала из „источне сврљишке културне зоне”. У том контексту, као што је већ речено, представљена је теренска грађа (сакупљена током пет година интензивног истраживања) из свих 19 села источне сврљишке културне зоне, која је подвргнута одговарајућој структурно-семантичкој анализи. Резултати ове анализе предочавају нам постојање јединственог ритуалног система, тј. стандардног модела литијског опхода, који има своје једноставне и (изузетно) сложене форме испољавања.

На примеру сврљишке грађе може се сагледавати низ различитих модела литијских опхода, односно – могу се уочити парадигматске могућности овог ритуала. У раду ће бити показано како структура најсложенијих модела литијских опхода одговара структурама које се могу констатовати у оквиру низа других феномена, односно у језику, логичким моделима, у митовима итд. Другим речима, поменута сложена структура општег карактера, коју можемо назвати и *универзалном структуром мишљења*,

уочава се (и) у најсложенијим облицима (структура) литијских опхода. Овим се, практично, на најнепосреднији могући начин доказује левистросовска идеја о структури људског ума – оваплоћеној у култури, тј. у ритуалима и митовима.³

У вези с претходним, треба још једном подвући да ће значајни делови овог рада бити посвећени односу ритуала литијског опхода и поменутих *универзалних структура*, с обзиром на то да су примарно значење и структура литијског обреда неизоставно повезани са овом „појавом”, о којој већ у уводном делу рада треба изнети основне чињенице. (Наравно, овим се не жели рећи како ће други аспекти литијског обреда бити запостављени, већ се једноставно наглашавају одређени сложенији аспекти истраживачког приступа да не би дошло до погрешног разумевања.)

Наиме, приликом посматрања и анализе сасвим различитих феномена могуће је уочити одређене сличности у структури. Ове сличности су тако велике да нам дозвољавају да говоримо о постојању *универзалних структурних образаца*. Поменути *образци* уочавају се у најразличитијим областима стваралаштва људског духа, односно свуда где су заступљени људски ум и мишљење, па их можемо назвати и *универзалним структурама мишљења*. Те структуре су присутне и у језичким и у логичким системима, и у миту и обреду – на фасцинантан начин сведочећи о јединству феномена мишљења. (Исто тако, оне су присутне и у самој *природи*, што значење одреднице *универзално*, која се за њих везује, шири до крајњих граница, на сав појавни – „живи” и „неживи” свет.)⁴ Проучавање тих универзалних структура, из перспективе (до крајњих граница) мултидисциплинарно оријентисаног етнолошко-антрополошког приступа, израз је најсуштинскијих општељудских, глобалних запитаности, а одговори на ова питања јесу управо крајњи циљ *науке* (и научног истраживања) – у најширем смислу речи.

У нашем раду ће – уз ризик да ова тврдња звучи и сувише претенциозно – бити изнесени докази о постојању сасвим дефинисаних и чврсто уобличених (а представљених на сасвим *конкретан* начин) структурних образаца (тј. система!) који се налазе у *основи* феномена културе. На примеру једног од најсложенијих српских обредно-митских система биће показано како су најсложенији културни феномени (врло често) сасвим непосредан израз и одраз универзалне структуре мишљења, односно – у формулационо-терминолошком контексту овог рада – једног вишег и глобалног (духовног) ентитета.

Структурно-семантички приступ и структура рада. Методолошки приступ који је примењен у овом истраживању можемо у ширем смислу назвати *структурно-семантичким*. Под том одредницом се подразумева приступ који инсистира на анализи и *форме* и *садржаја*, односно и *структуре* и *значења*, тј. на свеобухватности као и на мултидисциплинарности.

Рад је подељен у 6 основних целина: 1) уводна објашњења у вези са разматраном појавом (поглавље I); 2) представљање феномена, тј. одговарајућих конкретних чињеница, односно грађе (поглавља II, III и IV); овај део рада је због свеобухватног и прегледног изношења материјала подељен на три целине; 3) разматрање ширег просторног и културног контекста, тј. сагледавање проучаваног феномена у односу на сродне појаве (други, блиски, обредно-митски сценарији) и варијантне облике присутне на различитим просторима; у овом делу рада се износе одабрани примери из различитих крајева српског етничког простора како би се сагледала варијантна разноликост ритуала литијског опхода, посматраног у глобалним оквирима (поглавље V); 4) структурна анализа, у смислу вишедимензионог сагледавања структурних особености и парадигматских могућности разматране појаве, уз инсистирање на што прецизнијем и минуциознијем издвајању

њених основних елемената (поглавље VI); 5) семантичка анализа, под којом се подразумева издвајање и разматрање основних слојева значења проучаване појаве; у овом делу рада представљају се примарна и секундарна значења ритуала у оквиру глобалног значења, односно семантичког система који одређује разматрани феномен (поглавље VII); 6) завршна разматрања, у којима долази до финалног и општег одређења анализиране појаве и у којима се износе, у виду сажетог представљања, основни закључци; у овом раду су завршна разматрања подељена на два поглавља (VIII и IX), од којих је прво, на изванредан начин, самосталне и дигресивне природе, док друго представља извесну врсту коначног резимеа претходних поглавља.

Према томе, рад је подељен на 6 основних целина и 10 поглавља (десето је *Литература*), од којих осмо има специфичну улогу и значај – представљајући целину која отвара читав низ нових запитаности (непосредно повезујући универзалне структуре мишљења и моделе литијских опхода) и коју је практично немогуће уоквирити и ограничити на сасвим одређени простор и број страна због универзалне и суштинске пролематике којом се бави, а која је – као што ће у раду бити показано – неодвојива од проблематике ритуала литијског опхода и српског, глобалног, митско-обредног система у целини.

Битно је нагласити да овај рад полази превасходно од предмета истраживања и одговарајућих чињеница које усмеравају и истраживачки приступ. Међутим, за методолошки приступ, као што је већ речено, изузетно су важни резултати истраживања аутора као што су Клод Леви-Строс, Владимир Проп, Карл Густав Јунг, Мирча Елијаде, који су померили границе научног сазнања у квалитативном, тј. суштинском смислу. Наиме, радови поменутих аутора у великој су мери проширили научне хоризонте и променили наш однос према стварности. Исто тако, потребно је нагласити да резултати истраживања наведених аутора нису противречни и да их је могуће посматрати као аспекте

јединственог приступа. Наравно, осим предочених, постоји и читав низ других аутора за које је, превасходно, карактеристичан мултидисциплинарни приступ и који су успели да уоче сасвим конкретан поредак у проучаваним, на први поглед хаотичним сегментима стварности. Управо дела четири наведена аутора представљају примере фасцинантних интелектуалних продора (у свет наизглед хаотичних чињеница), који су успели да детектују сложени и скривени поредак –заснован на сасвим одређеним законитостима.

У сваком случају, може се рећи да је овај рад заснован на аналитичком приступу који бисмо најпре могли назвати *структурним* и из кога проистиче и одговарајућа *семантичка* анализа, у оквиру једног широко схваћеног *структурно-семантичког* приступа. У вези с тим потребно је подсетити да је у другој половини двадесетог века дошло до извесне врсте „структуралистичке револуције”, тако да је структуралистички, тј. структурни приступ постао присутан буквално у свим областима науке, иако је потекао из антропологије, тј. из етнологије и лингвистике.⁵ Рецимо, чак и приступ феномену *љубави* у психологији може да почива на структурној анализи (видети рад Зорана Миливојевића *Формуле љубави*⁶), дајући изванредне резултате. Исто тако, на структурној анализи заснивају се и радови Ериха Берна (*Коју игру играш?, Шта кажеш после здраво?*),⁷ који на пример између осталог представља и структурни дијаграм *его стања*, као система осећања праћеног „одговарајућим скупом облика понашања”,⁸ а у истој књизи су представљене и многобројне структуре разноврсних облика *понашања*, што може послужити као изванредан пример могућности интердисциплинарне приме-не структурне анализе, односно њене способности да и „најнеухватљивије” аспекте стварности (као што су облици понашања и емоције) сведе на базичне структуре, тј. концепте.

Иначе, сама идеја *структуре* и одговарајућег методолошког приступа до краја је, може се рећи, конципирана и остварена у радовима, пре свега, Владимира Пропа и Клод Леви-Строса. Наиме, В. Проп је доказао да, посматране са становишта структуре, „све бајке имају структуру истог типа”,⁹ услед чега се он јавља и као претеча структурализма.¹⁰ Што је најважније, Проп је своје тврдње доказао на математички прецизан начин, пружајући изванредан пример како и тзв. друштвене науке могу достићи објективност и прецизност тзв. природних наука. С друге стране, улога К. Леви-Строса у заснивању структуралистичког научног метода и одговарајућег структурног начина мишљења више је него позната и о њој је већ доста тога написано.¹¹

Исто тако, осим поменутих приступа, за рад је од суштинске важности и теорија К. Г. Јунга о *архетиповима*.¹²

Дакле, као што и сам наслов говори, нагласак је стављен на *семантичку* и *структурну* анализу, које третирају два кључна аспекта разматране проблематике. Наиме, структурна анализа се – пре свега – бави структурним моделима литијских опхода, разлажући их на најмање саставне јединице како би се сагледали сви моменти битни за формирање различитих модела (поглавље VI), чиме се остварује директан увид у процесе који заједно сачињавају јединствен систем и омогућавају функционисање литијског ритуалног комплекса у свим његовим варијантним облицима. Путем издвајања мноштва различитих *показатеља* и њиховог нумеричког означавања, тј. вредновања, могуће је извршити класификацију различитих типова и врста модела литијских опхода, што је наравно предуслов јасног сагледавања глобалног система који сачињавају сви посебни модели. На овај начин стичемо увид у све могућности које стоје на располагању заједници која спроводи ритуал литијског опхода.

С друге стране, када је реч о анализи семантичког аспекта ритуала литијског опхода, битно је имати у виду

целокупност свести заједнице која спроводи литијски опход, као и одговарајуће чињенице које улазе у комплекс социјалне и материјалне културе те заједнице. У овом раду, приликом општег описа модела литијских опхода (поглавља II и III), изнесене су само неке основне чињенице из области духовне културе проучаваних заједница – *посебно битне* за извођење ритуала литијских опхода – како се излагање теренске грађе не би сувише расплинуло у представљању низа појединости које нису од кључног значаја за разматрани обред. Као што је већ речено, током последњих пет година аутор је вршио интензивна истраживања у области источне Србије, одакле потиче основни теренски узорак овог истраживања, тако да је располагао обимном теренском грађом која је употпуњена и бројним истраживањима других аутора. На основу тога је створена сасвим јасна слика о духовном, односно митском комплексу (тј. комплексу обичаја и веровања) који се налази у вези са ритуалом литијског опхода и који је заједно с њим представљао јединствени културни *контекст*. У поглављу VII овог рада изнесено је језгро вишедимензионалне семантичке анализе, чији је циљ да на различитим плановима допре до примарних атома значења, битних за ритуал литијског опхода.

Поглавље VII је подељено на шест целина, односно потпоглавља од којих последње (VII.6.) представља семантичке класификационо-аналитичке моделе, као конкретизоване форме семантичке анализе примењене у овом истраживању, и због тога је – са становишта нашег рада – изузетно битно у методолошком смислу.

Такође, на крају треба још једном подвући да је овај рад првенствено усмерен на предмет истраживања (као конкретан феномен), не везујући се догматски за становишта других истраживача сродних појава, па – у складу с тим – и све терминолошке формулације и одговарајуће синтагме коришћене у овој студији треба посматрати искључиво у контексту самог рада и одговарајућег

истраживачког приступа, невезано за значења која оне могу имати или попримити ван контекста самог рада, у делима других аутора.

Акценат је стављен на вишедимензионалну анализу, чији је циљ представљање што већег броја аспеката разматраног феномена, уз инсистирање на оним најзначајнијим и најтеже уочљивим. Наравно, на овом месту не треба очекивати све, коначне одговоре, с обзиром на то да је ритуал литијског опхода у многим елементима појава велике сложености – као што то, уосталом, показује и овај рад, односно резултати нашег истраживања.

Редослед излагања целокупне проблематике, грађе и закључака прилагођен је, као и сам стил (који се базира на мерилима информативности а не естетике, често се користећи одређеним синтагмама као општим формама са везивном функцијом и самосвојним интерпункцијским решењима, са сврхом што потпунијег презентовања одговарајуће информације, а у складу са идејним поставкама овог истраживања), основним циљевима рада, односно предоченој методолошкој концепцији. Такође, треба нагласити и да су поједина поглавља конципирана *двослојно* – у смислу тога да су многи битни закључци и чињенице изнесени у напоменама како се не би, различитим дигресијама, реметила основна нит излагања.¹³

Напомене (I.2.)

¹ „Међу теоретичарима данас влада уверење да је средишњи проблем свеукупне савремене физике управо тај: како склопити брак између опште релативности и квантне теорије. Теоријски напори који се чине дуж тих линија добили су називе 'супергравитација' или 'суперсиметрија', или 'суперструне', или чак 'теорија свега' ('Theory of Everything' – TOE)” (Ледерман Лион, Терези Дик, *Божја честича*, Поларис, Београд, 1998, стр. 369). Средином седамдесетих година двадесетог века „ТОЕ је била фантастично привлачна за младе физичаре наклоњене теорији” (исто, стр. 369). Другим речима – „велики део рада у данашњој физици високих енергија надахнут је сном о коначној теорији; иако не знамо какви би ти коначни закони могли бити, нити колико ће година проћи док их најзад не откријемо, стиче се утисак да у данашњим теоријама већ назиремо извесне обресе оне коначне” (Вајнберг, Стивен, *Снови о коначној теорији*, Поларис, Београд, 1977, стр. 5).

² Наиме – „он је, како изгледа, чврсто уверен да између начела генетског кода, према коме функционише природа, и начела према коме функционише људски дух нема у суштини никакве разлике” (Милошевић, Никола, *Предговор*, у: Леви-Строс, Клод, *Митологије I*, Просвета, БИГЗ, Београд, 1980, стр. XLVI).

³ У ствари (по левистросовском схватању), „митови су производ мноштва људи током хиљаде година усменог преношења приче, у којој се она позајмљује и наново тумачи, преносећи се даље на бројне индивидуе и генерације” и „стога је то безвремена операција која не показује 'како људи мисле, већ како митови делују а да их (људи) нису свесни' ” (Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1991, стр. 186). Једна од основних Леви-Стросових идеја је да „дух гради целокупни свет дихотомизацијом – из бинарних опозиција којих човек није свестан” (исто, стр. 185). Из Леви-Стросове мисли произилази да су човек и друштво – као системи највеће сложености – у ствари пројекције „бинарне логике” мозга (видети у: исто, стр. 185). Он тврди да људски ум „има своје разлоге, а које човек не познаје” (Леви-Строс, Клод, *Дивља мисао*, Нолит, 1966, стр. 290.), на тај начин наглашавајући значај несвесног приликом пројектовања одређених невременских структурних облика, карактеристичних за сам ум или „дух” који се манифестује кроз различите феномене из домена културе. Другим речима – „несвесни принципи духа уређују културне системе” (Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, стр. 191). Опширно о Леви-Стросовом делу видети у: Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*; Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, стр. 183-203.

⁴ Видети у поглављу VIII. На овом месту треба додати и да Никола Милошевић, анализирајући дело К. Леви-Строса, закључује како „Строс заправо пројектује чак и у раван чулног знања свој идеал геометријског реда”, а „ова операција пројектовања, колико год изгледала смела, бледи пред једним још далеко обухватнијим, и радикалнијим Стросовим потезом. Откриће тзв. 'генетског кода' охрабрило је овог мислиоца и иначе склоног далекосежним уопштавањима да и самој природи припише ону исту геометријску логику по којој, наводно, функционише људски дух. Како каже Строс, природа 'није оклевала' када је пре више милијарди година, трагајући за моделом 'позајмљеним по принципу

антиципације' изабрала 'модел за који ми везујемо имена Трубецкоја и Јакобсона' ” (Милошевић, Никола, *Предговор*, у: Леви-Строс, Клод, *Митологике I*, стр. XLVI).

⁵ „Структурализам, како га Claude Levi-Strauss примјењује у својим истраживањима, у бити је начин одговора на питање: 'Како играш ту игру?' – 'Замислите неког' каже Sache de Gramont – 'који никад није играо карте како проматра партију брица. Проматрајући начин како се играју карте, он мора реконструисати не само правила (структуру) брица него и састав или (структуру) пакла карата' (The New York Times Magazine, 28 сijeчња 1968). Полазећи од тог структуралног увида, створена је широка фронта, јер је нови начин размишљања и предвиђања брзо продро не само у многобројне знанствене дисциплине него и у умјетност. Јављају се структуралистички романи, симфоније и слике, у којима је значење ирелевантно, а форма иступа у први план. Beckett се узима као примјер структурализма у књижевности, јер су лица у његовим дјелима жртве околности које су изван њихове контроле. Тужалка једног Beckettova лица: Ја сам направљен од ријечи, од ријечи других – готово је постала структуралистички мото, који прихвата Michel Foucault и пише бестселер – Les mots et les choses – (Ријечи и ствари), у којем настоји показати да се мисао рађа с ријечима, а не обрнуто” (Кувачић, Иван, *Поговор*, у: Леви-Строс, Клод, *Структурална антропологија*, Стварност, Загреб, 1977, стр. 391-392).

⁶ Миливојевић, Зоран, *Формуле љубави*, Југословенска организација за стандардизацију и квалитет, Савезни завод за стандардизацију, Београд, 1995.

⁷ Берн, Ерик, *Коју игру играш?*, Не & Бо, Либрето, Београд, 1998; Берн, Ерик, *Шта кажеш после здраво?*, Не & Бо, Либрето, Београд, 1999.

⁸ Берн, Ерик, *Коју игру играш?*, стр. 18.

⁹ Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, Просвета, Београд, 1982, стр. 30.

¹⁰ По Леви-Стросу, „оно што у Проповом делу најпре задивљује је снага антиципације развоја који ће уследити. Они међу нама који су се латили структуралне анализе усмене књижевности око 1950. године, не знајући непосредно за Пропов покушај од пре четврт века, пронаћи ће, не без чуђења, у том делу формуле, па чак и читаве реченице, за које знају да их нису од њега преузели” (Леви-Строс, Клод, *Структура и форма*, у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, стр. 217.). Леви-Строс такође примећује како се у Проповом делу налазе „интуиције које задивљују својом продорношћу, својим пророчанским карактером и због којих Проп заслужује оданост свих оних који су најпре били његови следбеници а да то нису ни знали” (исто, стр. 218).

¹¹ Рецимо, „у научно-популарној књизи Ж. М. Озија *Кључеви за структурализам* отворено се каже да се 'структуралистичка мисао може потпуно одредити на основу Леви-Стросових радова' и да је 'структурализам Леви-Строс' ” (Мелетински, Е. М., *Поетика мита*, Нолит, Београд, [б.г.], стр. 78).

¹² Карл Густав Јунг у својим делима доказује тврдњу да „има много симбола (међу њима и они најважнији) који по својој природи и свом пореклу нису индивидуални већ колективни” (Јунг, Карл Густав, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, 1996, стр. 56). Јунг, следећи Фројда, констатује „да се у сну често јављају елементи који нису индивидуални и који не могу да потичу из пацијентовог личног искуства”, закључујући како су то „душевни облици чије се присуство не може објаснити ничим у животу појединца и који су изгледа

исконска, урођена и наслеђена обличја људског ума” (исто, стр. 72). Наиме, „безмерно стара психа образује основу нашег ума” (исто, стр. 72) и те безмерно старе садржаје психе, односно колективно несвесног, Јунг назива *архетиповима*. Архетипови испољавају своје присуство преко симболичних слика чије „порекло је непознато и они се репродукују у свим временима и на свим меридијанима – чак и тамо где треба искључити преношење преко директног потомства или ‘унакрсно оплођавање’ ” (исто, стр. 74).

¹³ Такође, треба додати и да је навођење литературе у овом раду засновано на следећим принципима: када се одређено дело наводи први пут – износе се сви подаци везани за њега (презиме и име аутора, назив дела, издавач, место, година издања, број стране), а након тога се поменуто дело наводи само уз најосновније чињенице (презиме и име аутора, назив дела); уколико се одређено дело у истом поглављу наводи више пута, онда се користи скраћеница н. д. (наведено дело) – наравно, у случају да аутор изузев тог дела нема других радова који се наводе у истом поглављу. Сва дела (библиографске јединице) која су објављена на јужнословенском језичком простору навођена су ћириличним писмом.

II МОДЕЛ ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА

II.1. ОПШТЕ ОДРЕДНИЦЕ (ритуал литијског опхода у селима сврљишке културне зоне)

Идеалтипски оквири ритуала. Истраживањима спроведеним током 1997-2002. године обухваћена су сва села источне сврљишке културне зоне, а основни предмет интересовања био је опход литија као главни део сеоске славе. Током ових истраживања испоставило се да се у насељима сврљишког краја може констатовати постојање неколико различитих и врло сложених начина кретања литија, тј. више различитих модела. Најсложенији модел забележен је у Гулијану, али су, такође, врло интересантни и сложени модели забележени и у другим селима – у Бучуму, Лукову, Бурдиму итд.

Без обзира на то што су, у појединим насељима, у новије време литије обновљене, овај рад ће се, превасходно, бавити тим ритуалом у *класичном периоду* – између два светска рата (односно у периоду до његове забране, након завршетка Другог светског рата). Наиме, тада је ритуал неизоставно извођен сваке године, и то у функцији ефикасног обједињавања целокупне сеоске заједнице на једном нивоу, односно у функцији обезбеђивања повољних атмосферских услова и родне године на другом нивоу; другим речима, у овом периоду је разматрани обред био у *пуној ритуалној снази*, представљајући – као суштински елемент заветине – централни ритуални догађај на нивоу сврљишких сеоских заједница. Као што је већ наглашено у уводном образложењу теме, на *микроплану* су се за кретање литија везивале одговарајуће микро-ритуалне радње [клање

„молитве” (жртвеног јагњета); бирање крстоноше и колачара; обавијање сваког светог дрвета (или другог сакралног објекта), укљученог у глобални опход, по три пута – уз поновно освећење овог објекта; посипање житом и водом учесника обредне поворке; гажење воде (реке, потока); заједничко славље уз обавезно коло (игранку) итд.], док је, с друге стране, на *макроплану* читава заједница обављала глобалну макро-ритуалну радњу, формирајући један велики круг путем етапног обилагања сакралних објеката сеоског атара, која је, дакле, и основни предмет овог истраживања.

Поменути истраживањима, спроведеним током претходних година, остварен је комплетан увид у разматрану проблематику у свим селима источне сврљишке културне зоне. У складу с тим, у овом поглављу ће – у општим цртама – бити представљени начини спровођења ритуала литијског опхода, који су констатовани у 19 села ове области. У сваком од наведених насеља су, осим стандардних и заједничких карактеристика, уочени и одређени *специфични* елементи у вези са кретањем литија, на основу којих се (уколико се посматрају заједно, као саставни делови јединственог система) може сагледати целокупност могућности стварања различитих структурних модела из базичног стандардног модела литијског опхода.

За овај рад су посебно значајна истраживања (и закључци) која је спровео Сретен Петровић у насељима сврљишке области и која су представљала одличну полазну основу за даље напоре, у циљу свеобухватног и комплексног сагледавања феномена литија.¹ У том смислу, на овом месту можемо представити сажети идеалтипски опис прослављања заветине у сврљишком крају, који је изнео Сретен Петровић и који су потврдила ауторова истраживања. Наиме, по С. Петровићу, „заветине су сеоске славе, које у летњем периоду најчешће прате и литије”, тј. „без обзира на то да ли је ова процесија потребна или не, наиме, могла је киша обилато пасти, литије су се

неизоставно правиле.”² Литије је организовала црква, „а учествовали су у ранијим временима ђаци, девојке и младићи, виђенији људи. Сви пристојно обучени. Носиле су се иконе, барјаци, црквени крстови, па тако украшени и сакупљени код цркве, односно 'крста' – где цркве није било, обилазили су сва 'света дрвећа', на све стране сеоског атара, а било их је најмање четири. Свако би дрво овили три пута, стари крст у дрвету би био 'обележен', преливан вином и прекађен, у ставу скрушености и опште побожности. Када се све то заврши, литија се враћа код цркве, односно код 'крста' у средишту села, где се сече заједнички 'сеоски колач', приређује свечани ручак и врши избор новог 'колачара' за идућу годину. Негде је установљен ред домаћинства која дају 'колачаре', а негде свештеник пита ко жели тога да се прихвати. Има и знатног броја случајева да се 'колачар' бира. Његова је обавеза, осим што припреми колач и да закоље јагње. Када се колач пресече, половину узима свештеник, једну четвртину будући 'колачар', а од последње четвртине даје се сваком од присутних по комадић. Није, међутим, свуда обавеза да 'колачар' коље јагње. Негде јагње коље 'крстоноша', као друго лице у овим свечаностима, но, ни у овим селима није свуда тако. Прво, 'крстоношу' бирају у овим селима (Коп Грб Дав Тиј Лаб Меч)³; негде је једно исто лице и у улози 'колачара' и 'крстоноше' (Гуш Бур Буч Лал Плу Поп Сли). У знатном броју села 'источне сврљишке културне зоне' човек који меси колач нема никакво име (Бел Ђур Жељ Изв Лоз Лук Мер Око Окр Пре Рив Црн). У Перишу, такође, нема име, али меси колач коме падне 'вражда' тј. бира се колачар, на 'тојаги' извлачењем. У Лалинцу се крстоноша бира тако што деца у школи ставе у капу листове од ораха, међу којима је и један направљен крст у листу. Ко га извуче, из куће тог детета биће 'крстоноша' ”.⁴ Сретен Петровић у свом раду такође разматра и разне варијантне облике у вези са обичајима који улазе у комплекс заветине у селима сврљишке области. Примера ради, он представља и разлике

које се тичу питања „да ли колачар има обавезу да уз колач коље и јагње, односно да приреди ручак код 'крста' или 'цркве'.”⁵ Такође, у његовом раду се констатује да се у готово свим селима источне сврљишке културне зоне жртвено јагње („молитва”) „мора заклати *на крсту* и ту, у крст, мора ударити млаз крви.”⁶ Он сматра да „окрвавити крст има своју паралелу са мазањем лица деци на Ђурђевдан. Но, док на Ђурђевдан то чини свака кућа са својим јагњетом и својом децом, овде једно заклано јагње, мора да окрвави крст као симбол целог села.”⁷

Исто тако, С. Петровић наводи и да „има много веродостојних приповедања о 'записима', о томе да неке у селу не би пало на ум да ова света дрвета посече, оскрнави грану или под дрветом, учини што погано”, тј. „отпале гране, или оборено дрво, од старости, нико не користи за огрев”,⁸ а „и данас су још свежи примери у Попшици и Радмировцу, да су после рата 'напредни идеолози' секли таква столетна дрвећа, и имали, затим несреће у породици. Записи су обично ограђени, крај њих буде и камени крст, а о заветинама или каквих слава може се и сада видети цвеће које људи остављају. (...) Говорили смо да се о Ђурђевдану чак и плету нарочити венци за те крстове”.⁹

Осим тога, он износи и списак сеоских слава у селима сврљишке области,¹⁰ као и распрострањеност различитих назива за свето дрво (фигурирају термини *миро*, *запис*, *потпис* и *црквено дрво*), уз списак који садржи податке о томе у којим се селима која врста дрвета бира за „запис” (најчешће су заступљени храст и крушка, али су присутни и брест, јасен, буква, клэн – тј. клен, јабука, орах).¹¹

С друге стране, након идеалтипске дескрипције, С. Петровић у упоредној анализи истиче неке интересантне примере из суседних области. Тако – рецимо – „у Бољевцу у литије иде по двадесет момака и толико девојака, а крст носи син колачара”,¹² док „у Хомољу 'запис' може бити и обичан дрвени крст у пољу”, „но, углавном се бира једно

дрво, а у Бољевцу може и неродно”, тј. „у Алексинцу је то: храст, дивља крушка; у Тимоку је храст.”¹³ Занимљиво је и да се у Хомољу „на заветине не носи обавезно литија, осим ако је суша.”¹⁴

У теоријској експликацији С. Петровић наглашава како се „чињеница да се 'домаћин славе или колачар обично унапред одређивао за следећу годину' а негде је он и лично секао колач 'са оним по родовима на коме је ред' ” доводи у везу „са идејом да је ова сеоска слава првобитно била родовска са извесним елементима култа предака.”¹⁵ Он, између осталог, такође наглашава да је *запис* станиште божанства поља и шума, које штити село и поље од атмосферских непогода и болести, те да је храст – који се најчешће бира за запис – повезан са врховним небеским божанством у многим индоевропским традицијама.¹⁶ Другим речима, наглашава се да је свето дрво у ствари *храм* божанства, у којем оно станује, тј. да код Срба дрвеће представља склониште за људске душе (а доказ за то је дрвеће које се сади по гробовима и за које народ верује да се у њега склања душа покојника).¹⁷

Осим С. Петровића, у контексту разматрања и предочавања општих одредница везаних за литијски ритуал у сврљишкој културној зони потребно је поменути и радове Биљане Савић-Симоновић (*Литије као заборављени обичај у сврљишком крају*) и Милине Ивановић-Баришић (*Породична слава и заветина у сврљишком крају*).¹⁸

Биљана Савић-Симоновић констатује да литије у сврљишком крају представљају ритуал „у славу неког свеца с циљем да се заштити род у пољу од природних непогода и да тај род буде обилнији”,¹⁹ као и да се „изводе о празницима између сетве кукуруза и жетве пшенице”, односно – „најраније литијске свечаности су о Ђурђевдану (6. мај) и Ускрсу, а најкасније о Светом Аранђелу (26. јул).”²⁰ Пред литију „добаве се крст и црквени барјаци” и „то се обавезно чини у селима која немају цркве, док она која је имају у свом селу барјаке износе на сам дан литија”,

а „ако се барјаци доносе, они остају код заветног крста посвећеног празнику литија и ту се организује ноћно дежурство, праћено ватром, малим весељем, чашћавањем, шалама.“²¹ Чување барјака и крста „је част која се поверава по поштењу и честитости сељана и радо прихвата.“²² За сам литијски опход свака кућа одређује полазника и „обично је то младеж, али иду и средовечни људи, који чине озбиљнији део поворке и пратњу попу и крсту“, при чему је ред био да „свака кућа има полазника у литијама, јер тиме обезбеђује учешће у молитви за своје имање и берићет.“²³ Као посебно битне етапе и елементе у спровођењу ритуала литијског опхода Б. Савић-Симоновић издваја: 1) припрему, 2) окупљање, 3) избор крстоноше, 4) сечење колача, 5) формирање поворке, 6) песме, 7) дочек поворке код заветних крстова, 8) пут литија, 9) повратак литија; 10) избор колачара и 11) завршетак литија.²⁴

Она у својој дескрипцији такође истиче: литијска обредна поворка је била „шарена“ по годинама и тим боља што је већа; крстоноша (углавном) треба да буде снажан младић, најчешће неожењен; понекад је избор крстоноше био праћен и споровањем; поворка се најчешће формирала по следећем реду: крстоноша, поп и виђенији домаћини, девојке које певају одабране песме, остали – мушкадија, жене, младеж; литија иде у поворци – два и два – и сматрало се изразом невоспитања ако неко не поштује поредак; настојало се да поворка буде говорљива, праћена смехом и песмом; с обзиром на то да сваки заветни крст има власника или заветника, односно шири или ужи круг фамилија које су се заветовале празнику, ти свечари би долазили до крста пре литијске поворке и ту дочекивали литијаше са разним послужењем; сакрални објекти су се опходили по три пута; обредна поворка је следила крстоношу, а обично је неко од домаћина био вођа поворке – онај који показује пут литији; ишло се директно преко њива и ливада, али се оно што литија угази и потре није сматрало штетом; постојала је и обавеза да неко из куће

буде на дочеку литије; по дочеку литије секао се колач и бирао колачар за наредну годину итд.²⁵

На овом месту треба навести и закључак Миљине Ивановић-Баришић: „Треба нагласити да у годишњем циклусу обичаја постоји неколико њих, пре свих Божић, Ускрс, породична и сеоска слава (заветина) које су по својој форми и значају, на лествици прослављања знатно издвојене од осталих, јер народ према њиховом одржавању и прослављању има далеко специфичнији и садржајнији однос.” Такође, ауторка даље наводи да „породична и њој сродна, слободно се може рећи нераскидиво са њом повезана сеоска слава (заветина) по свом значају и односу 'слављеника' према њима надвисују, нећемо претерати у констатацији када то кажемо, све остале из годишњег циклуса обичаја.”²⁶

Сврљешка област у контексту истраживања ритуала литијског опхода. Сврљешка област је добила име по старој средњовековној жупи Сврљиг,²⁷ односно – „по тој жупи добио је име главни предеони речни ток као и данашње градско насеље Сврљиг.”²⁸ У ствари, „сврљешка котлина представља индивидуалисану предеону географску целину у источној Србији,” обухватајући „претежни део слива Сврљешког Тимока, леве саставнице Белог Тимока,” и „лежи између планинског венца Сврљешких планина (Зелени врх 1334 м) на југу, огранка Пајешког камена (1074 м), на истоку, планине Тресибабе (786 м) на северу и Калафата и његових огранака (839 м) на западу”, док је на северозападу „ограничена пределом Голак, на северу књажевачком котлином, на истоку Заглавком, на југоистоку Буцаком, на југу Белопаланачком котлином, а затим облашћу Сићевачке клисуре, Нишком и Алексиначком котлином, на југу и југозападу.”²⁹ Такође, када је реч о сврљешкој области – која има огроман значај за овај рад с обзиром на то да основни узорак истраживања представља дескрипција ритуала литијског опхода у источној

сврљишкој културној зони – треба посебно нагласити да су током последњих десетак година уложени велики напори у расветљавање, бележење и презентовање народне традиције овог краја, који још увек чува трагове прастарог културног наслеђа – у складу са „реномеом” источне Србије као „једне од најархаичнијих словенских области”.³⁰

Током последњих десетак година појавило се више књига посвећених културној историји Сврљига, у којима су разматрани језик, веровања, обичаји, легенде (односно, култура и цивилизација у глобалном смислу) овога краја.³¹ Објављено је и осам књига Етно-културолошког зборника, као издања Етно-културолошке радионице из Сврљига,³² у којима су обрађиване „етно-културолошке тематске целине: животни и годишњи циклус обичаја, природа у обичајима и веровањима, славе и заветине, народно стваралаштво, градитељство и култура становања.”³³

Уосталом, и истраживања аутора – који је такође учествовао у наведеном пројекту – имала су за циљ непосредно сагледавање глобалног *културног система* карактеристичног за сврљишку област,³⁴ у смислу подручја посебно инспиративног (у оквиру српског етничког простора тешко можемо наћи архаичнију културну зону) за истраживања духовне културе, односно митско-ритуалних сценарија у различитим димензијама и облицима манифестовања. Наиме, проблематика ритуала литијског опхода у сврљишком крају сагледавана је на овом месту у контексту целокупног културног система, разматраног у другим радовима на основу обимне и разнолике теренске грађе.³⁵

С друге стране, сасвим је логично и да се разматрани ритуал *издвојио* као једна од најинтересантнијих истраживачких области, односно као изванредан кондензатор целокупног духовног наслеђа једне културне зоне, тј. да је управо овој појави посвећена највећа пажња. Другим речима, ритуал литијског опхода – како у оквиру културног система сврљишке области, тако и у културном систему

источне Србије, а и читавог српског народа – представљао је обредни комплекс од средишњег значаја, обичај који је обједињавао целокупну (сеоску) заједницу, духовни, тј. ритуални стожер једног егзистенцијалног концепта.

Напомене (II.1.)

¹ Видети у: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 299-307.

² Исто, стр. 299.

³ Предочене скраћенице С. Петровића означавају одговарајућа села сврљишке културне зоне и састоје се од прва три слова одређеног села (на пример – ГУЛ означава Гулијан).

⁴ Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 299.

⁵ Исто, стр. 299.

⁶ Исто, стр. 299.

⁷ Исто, стр. 300.

⁸ Исто, стр. 302.

⁹ Видети у: исто, стр. 302.

¹⁰ Исто, стр. 302. Списак породичних слава видети у: Петровић, Сретен са сарадницима, *Преглед слава по родовима, домаћинствима, у селима Сврљига*, у: *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига – књ. II, Просвета, Ниш, Народни универзитет, Сврљиг, 1992, стр. 286-301. С. Петровић је, након објављивања првог издања дела *Митологија, магија и обичаји* 1992. године, објавио 2000. проширено и сређено издање ове књиге у оквиру петотомне „Српске митологије”, где је навео сређен и употпуњен списак заветина у селима сврљишких културних зона (видети у: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Српска митологија, књ. V, Просвета, Ниш, 2000, стр. 348), као и (такође сређени) преглед породичних слава у обе сврљишке културне зоне (видети у: исто, стр. 440. и 441). Исто тако, на овом месту треба нагласити и да су преостале четири књиге Петровићеве Српске митологије (која је као петотомно дело објављена 2000. године) од великог значаја за ово истраживање; видети Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, Српска митологија, књ. I, Просвета, Ниш, 2000; Петровић, Сретен, *Митолошке мапе*, књ. II; Петровић, Сретен, *Антропологија српских ритуала*, књ. III, Петровић, Сретен, *Митологија раскриша*, књ. IV. Такође, треба напоменути и да је већина ових дела објављена самостално у ранијем периоду.

¹¹ Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 302.

¹² Исто, стр. 303.

¹³ Исто, стр. 303.

¹⁴ Исто, стр. 303.

¹⁵ Исто, стр. 305.

¹⁶ Исто, стр. 306.

¹⁷ Исто, стр. 306.

¹⁸ Видети радове: Савић-Симоновић, Биљана, *Литије – заборављени обичај у сврљишком крају*, Етно-културолошки зборник II, Сврљиг, 1996; Ивановић-Баришић, Милина, *Породична слава и заветина у сврљишком крају*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998 (овај рад је заснован на дескрипцији коју је дао Сретен Петровић).

¹⁹ Савић-Симоновић, Биљана, н. д., стр. 282.

²⁰ Исто, стр. 282.

²¹ Исто, стр. 282.

²² Исто, стр. 282.

²³ Исто, стр. 282-283.

²⁴ Видети у: исто, стр. 282-284.

²⁵ Видети у: исто, стр. 282-284.

²⁶ Ивановић-Баришић, Милина, н. д., стр. 157.

²⁷ Голубовић, Петар, *Област, у: Језик, култура и цивилизација*, стр. 23.

²⁸ Исто, стр. 23.

²⁹ Исто, стр. 21.

³⁰ Якушкина, Екатерина, *Материјали к етнографији југо-источне Србије*, Жива старина 1, 1998, стр. 55.

³¹ Осим већ поменутих, видети – на пример – и књигу: Раденковић, Радослав, *Легенде и предања*, Културна историја Сврљига – књ. V, Етно-културолошка радионица, Сврљиг, 2000, као и – Васиљевић, Алекса, *О веровањима и обичајима из Сврљига*, Културна историја Сврљига – књ. IV, Етно-културолошка радионица, Сврљиг, 1996. (са предговором приређивача Сретена Петровића). О говору сврљшког краја видети у радовима Недељка Богдановића. Наравно, најпотпунији и најсеобухватнији подаци о свим аспектима културне историје, односно припадности сврљшке области могу се пронаћи у књизи *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига – књ. II.

³² Наиме, „на Савету Етно-културолошке радионице – Сврљиг, који је одржан 26. августа 1995. године, донета је одлука да се као трајни пројекат рада Радионице прихвати глобална тема: *Духовна и материјална култура становништва источне Србије и суседних области*, а да се, потом, за сваки наредни скуп прецизира тема која је имплицирана овим пројектом, у чему постоји потпуна сагласност са дугорочном истраживачком стратегијом нашега саорганизатора – Етнографског института САНУ из Београда” (Петровић С., Пантелић Н., Милојковић Р., *О другом међународном симпозијуму*, Етно-културолошки зборник II, Сврљиг 1996, стр. 11). У Етно-културолошким зборницима (I – VIII) објављен је читав низ радова из различитих крајева источне Србије и суседних области (велики број радова објавили су и аутори из Бугарске, Румуније, Македоније), и у тим радовима је, у великој мери, разматрана и проблематика везана за ово истраживање (пре свега, у Зборнику IV који је био посвећен управо славама и заветинама).

³³ Петровић С., Пантелић Н., Милојковић Р., *Предговор – О седмом међународном скупу*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг 2001/2002, стр. 11.

³⁴ Видети, на пример, радове: Тодоровић, Ивица, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљшког краја*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000; Тодоровић, Ивица, *Бајковити мотиви у сновима и веровањима становништва сврљшког краја*, Етно-културолошки зборник V, Сврљиг, 1999. Када је реч о ритуалу литијског опхода, видети рад уводног карактера, настао на почетку истраживања: Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању литија у сврљшком крају*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд, 1998.

³⁵ Истраживањима спроведеним током последњих десетак година обухваћене су многобројне теме из области духовне културе, превасходно у вези са митским бићима, главним ритуалима, схватањима Бога, колективном психом, испољавањем архетипова (на пример снови) и сл.

II.2. КОНКРЕТИЗОВАНЕ ПРЕДСТАВЕ (МОДЕЛА ЛИТИЈСКИХ ОПХОДА У СЕЛИМА ИСТОЧНЕ СВРЉИШКЕ КУЛТУРНЕ ЗОНЕ)

У овом раду ће на примеру 19 села бити представљене основне етнографске чињенице (уз одговарајуће *шематске представе*),¹ битне за разматрану проблематику, заједно са неким дигресијама везаним за околности које су пратиле кретање литија и прославу заветине у целини.

Изнесени су подаци везани, пре свега, за литијски опход (без инсистирања на детаљној дескрипцији општепознатих чињеница о сеоској слави), односно за његову структуру и најзначајније значењске одреднице (етнографске семантеме). У случају појединих села ови основни подаци допуњени су специфичним детаљима који илуструју дешавања везана за литијске празнике. Као што се види, сваком селу није посвећен исти простор – с обзиром на то да је у неким случајевима (селима) од казивача забележен велики број специфичних детаља, а у другима није забележено ништа што би одступало од уобичајене „шеме” – карактеристичне за све литијске празнике – која је већ описана у претходном поглављу. Из овог разлога су описи литијских опхода у одређеним селима крајње сажети.²

1. Жељево

У Жељеву је сеоска слава био Ћурђевдан – када је, током сваке године, организован и ритуал литијског опхода. Почетком тридесетих година 20. века почело се са слављењем и Благог петка због тога што је „тукао град”, али је током све три године празновања „град и даље тукао”, тако да су становници Жељева престали са

прослављањем овог празника. За време празновања Благог петка литија није обилазила сеоски атар, него се народ само окупљао на месту Бутулан, где је постављен и камени крст посвећен овом празнику. Главна прослава је била по кућама, а на зборном месту је сечен обредни колач и свештеник је „светио водицу”.

У Жељеву је сваког Ђурђевдана, све до забране након завршетка Другог светског рата, спровођен литијски опход који је почињао од 1) полазне тачке која се налазила у центру села и коју казивачи означавају терминима Капела, Крс или Средсело. Следећа места која су обилажена била су: 2) Скробаја, 3) Подина, 4) Чука и 5) поново Капела, где се и одржавала главна прослава.

По саопштењима казивача, поред сваког светог дрвета – након што би крстоноше стигле до њега – „поп је читао молитву”, а народ би, распоређен у кружном поретку, на коленима, присуствовао овом чину.

Црквене реликвије (крст, барјаци, иконе и сл.) које су носиле крстоноше узимане су из цркве у Црнољевици, а пошто и село Ђуринац такође слави Ђурђевдан и „припада” цркви у Црнољевици, исте предмете користили су и једни и други: ако људи из Ђуринца први узму црквене предмете, онда они први крећу у литијски опход, а литија у Жељеву почне нешто касније – када се заврши литија у Ђуринцу, и обрнуто.

На челу литијске обредне поворке ишли су свештеник, крстоноша и литијаш који удара у клепало. Ношене су и иконе, а преко њих цвеће и венци. Обредни колач се резао у капели, а свако домаћинство је за ову прилику клало јагње. Долазили су гости из оближњих села – из Рибара, Извора, Шљивовика, па и из других удаљенијих места. Игранка је организована на „главном месту” – код капеле.

Током литијског опхода жито се газило без икаквих ограничења, а по казивању Милољуба Велојића – „кад после неколико дана прођеш, ништа се не познаје”. Литија

је ишла преко њиве, ливаде, шуме, а не путем. Увек се ишло истим основним правцем, а учеснике обредне поворке сачекивале су жене и бацале на њих жито, воду и цвеће. Циљ литијског опхода био је „да се роди жито, да падне киша, да буде здравља у народу”, и „све што је могло и хтелo је ишло у литију”.

Као што је већ поменуто, у Жељеву је, као и у другим сврљишким и српским насељима, литијски опход укинут након Другог светског рата, а тадашњи комунисти су крст који се налазио на месту окупљања (Крс, тј. Капела) „извадили и врљили га”, након чега су се, по казивању Новке Антић, испоразбољевали и сви лоше прошли у животу.³

2. Тијовац

У селу Тијовац заветина је била Свети Марко.

Вече пред дан посвећен светом Марку неколико мештана из Тијовца (тројица-четворица) одлазило је до цркве у селу Извор, где су узимали барјакe, односно црквене реликвије које носе литијаши, и доносили их до места званог Крс. Донесени крст и барјаци остајали су током ноћи на том месту, а сутрадан се овде окупљала и литија („кој може да оди”). За крстоношу се бирао најмлађи учесник литије, односно дете. Током литијског опхода једна од обавеза детета-крстоноше (коју су казивачи посебно истицали) била је да гази по води и да крстом меша по њој („кад дођосмо до ту воду, онда дете мора да чапка по воду до кладенац, у кладенац меша сас крс по воду”).

Тачке које је обилазила литијска обредна поворка у Тијовцу, на дан Св. Марка, биле су следеће: 1) Крс, 2) Славков крс, 3) Разљуци, 4) Црепуља, 5) Каменичка рудина, 6) Раденова појата и 7) опет Крс.

Код места „Каменичка рудина” неколико породица се окупљало сваког „Петровдана” и прослављало. Сваке године се на том месту обавезно клало јагње. Петровдан је про-

слављало пет домаћина, тј. „ортака”, а сваке године је други човек (друга породица) био „колачар”, односно домаћин славе.

Исто тако, једна група је прослављала Видовдан („око шест њих”), а окупљали су се код места „Водавица”, где су укопали крст.

Приликом ових *родовских заветина*⁴ обавезно је било да се коље јагње и меси колач. На дан родовске заветине окупљале су се оне породице које су славиле, с тим што су могли да дођу и гости са стране, који су се такође окупљали код заветног крста. До места прославе одлази се рано ујутро, а остаје се негде до поднева. Окупљени су јели, пили и веселили се.

Ове две родовске заветине у Тијовцу прослављају се и данас, с тим што су фамилије које прослављају Видовдан у последње време умногоме редуковале обред.

Иначе, Петровдан је као родовска заветина почео да се прославља у вези са сном жене казивача Александра Радовановића, која је једном приликом сањала како се дави у некој води (Љубовода) и како је у тој води крст. Онда је чула глас који јој је рекао: „Марице, то се ваша фамилија, ваш крс, мучи у воду. Докле тај крс не узмеш, нема да се извучеш из туј воду”. Након тога Марица се пробудила и рекла свекру шта је сањала. После је њен свекар отишао код мајстора који му је направио крст. То се десило у периоду пре Другог светског рата, од када се слави заједнички Петровдан – који прославља иста фамилија (Раденовић), али пет различитих домаћинстава која се сваке године смењују као колачари.

Када је реч о главној заветини, битно је споменути и одређене податке у вези са светим дрвећем. Наиме, пазило се да заветни крст буде на западној страни дрвета како би учесници литијске обредне поворке када приступају светом дрвету били окренути према истоку, тј. према сунцу („а ми кад се окренемо према сунце, гледамо на крс, јер тако се окренеш – крстиш се и окренеш се према сунце”). Казивачи

су наглашавали да је крст увек окренут према западу, а да је дрво (мисли се на „слободну страну”, без крста) „према исток”. Источна страна је, у ствари, сматрана за *сунчану страну* (тј. „према исток се окренеш, према сунце”).

Такође је постојало и веровање да је *миро дрво* у вези са одређеним човеком, што се види из казивања Ленке Радовановић: „Када је моја мајка умрла, исте године је миро дрво пало” (И. Т.: Ленкина мајка је Марица која је сањала сан на основу кога је установљена петровданска заветина, коју је представљало управо пало дрво). А када је Ленка отишла код једног врача, он јој је рекао: „Мајка умре и дрво паде”, односно – „докле била она, било и дрво”, тј. њена судбина и судбина дрвета биле су нераскидиво повезане.

3. Периш

У Перишу се слави Ускрс (Велигдан), а литијска обредна поворка је сеоски атар обилазила у понедељак после Ускрса, односно другог дана Ускрса.

Окупљање учесника литијског опхода било је 1) код места званог Крс (Врело, Капела), након чега су се обилазиле тачке: 2) Св. Ранђел (Острц), 3) Пешин крс („изнад Стубал”, Слатина, Колибиште), 4) Раскрсје (Владимирово дрво), 5) Кошин кладенац (Опсиште), 6) Крстата граница, 7) Росуља (Јовин крс), 8) Ненин крс, 9) Ћитка (Петловци), 10) Ковачица (Воденица), 11) Поповци и 12) поново Крс. Литијска обредна поворка је ишла сваке године у исто време и истим правцем и смером, и поред тога што се у атару села Периш налазио велики број сакралних објеката.

Известан број породица у Перишу посебно слави Светог Ранђела (како некада, тако и данас). Они се окупљају код крста посвећеног светом Ранђелу, где један од њих коље јагње. Ових слављеника – по казивању Момчила Милошевића – има 15, а сваке године други домаћин коље јагње.

Ти људи су почели да славе Светог Ранђела, јер се „некоме нешто десило”, након чега је отишао до врачаре и она му је рекла шта треба да ради. Остали се скупљају код овог места због тога што је то близу њихових кућа, иако само мали број њих (двојица-тројица) слави Светог Ранђела. Исто тако, припадници рода Дурдумовци окупљали су се код Нениног крса на Распети (Русални) петак, који је био њихова родовска заветина. Ову заветину су узели због тога што је тај стари крст – на којем је писало да је посвећен Русалном петку – био на њиховом имању. На дан заветине доносили су ручак, овијали крст три пута (без свештеника), палили свеће и сл.

Прослављање литијског празника у Перишу одговарало је општем моделу слављења – констатованом у сврљишким селима. Након Другог светског рата, као и у другим селима, престало се са организовањем литијског опхода, а нека мира дрва су посечена („секли су их старци који немају деце; прави домаћини нису хтели ни смели да секу”).

4. Бучум

У Бучуму је забележен један специфичан („двогодишњи”) модел кретања литија, заснован на промени смера кретања обредне поворке.

Наиме, једне године је обилажен круг који око села образују сакрални објекти – мира дрва и заветни крстови, док је наредне године дотични круг обилажен у супротном смеру. Односно, литије су ишле сваке године на дан сеоске заветине – Св. арханђела Гаврила (Св. Ранђел), 26. јула, полазећи у оба случаја од 1) места званог Крс, где су се у непосредној близини налазили крстови посвећени св. Ранђелу и св. Петки и неколико светих дрвета, да би се, зависно од смера, даље обилазиле следеће тачке: 2) Лазин потпис, једино – уз Томину крушку – свето дрво у бучумском атару које није имало поред себе укопан и

заветни камени крст посвећен одређеном празнику, односно свецу, 3) Голема орница или Св. Јован Главосек – на том се месту налазио и заветни крст посвећен св. Јовану Главосеку, 4) Нићин дел – уз заветни крст посвећен св. Ранђелу, 5) Осој – камени крст на овом месту био је посвећен Петровдану; понекад се дешавало да литијска поворка овде због дужине целокупне путање скрати пут, не настави обилазак преосталог светог дрвећа, односно сакралних објеката, већ скрене према последњој, а истовремено и почетној тачки кретања литија – 6_x) месту званом Крс.⁵ У случају да се то не догоди, обредна поворка је настављала своје кретање до 6) Томине крушке, без заветног крста, и даље до 7) Османовог дела, уз крст посвећен св. Пантелеју (Св. Пантелеј), 8) Раткове орнице (крст посвећен Малом Спасовдану) и, на самом крају, поново до 9) места званог Крс. Следеће године би обредна поворка обилазила иста места, али различитим редоследом, с обзиром на то да је смер био другачији: 1) Крс, 2) Раткова орница, 3) Османов дел, 4) Томина крушка, 5) Осој, 6) Нићин дел, 7) Голема орница, 8) Лазин потпис и 9) Крс. Иначе, након престанка обредног кретања литија услед забране, после Другог светског рата, укупана су још два крста – посвећена св. Ранђелу и св. Тројици.⁶

Посебно обележје Бучума представља и постојање низа заветних крстова – укупаних поред светих стабала, са којима су заједно сачињавали јединствену сакралну целину. Они су били посвећени одређеном празнику, односно свецу (Св. Ранђел – 3 крста, Св. Петка, Св. Јован, Петровдан, Мали Спасовдан, Св. Пантелеј, Св. Тројица – укупно 9 крстова). За ове крстова су се везивале породице из села, и то у толикој мери да је практично сваки појединац био, на изванредан начин, „везан” за неки од заветних крстова. Другим речима, није било појединца који није светковао одређени крст – заједно са празником којем је крст посвећен. Ове породице, заједно са свима који су везани за исти објекат, окупљале су се на дан празника око *свог* крста

и организовале заједнички ручак, уз обавезно даривање крста на различите начине (неким плодом, цвећем и слично), а увече би се на истом месту окупило читаво село, уз слављење до касно у ноћ. Треба рећи и то да су се породице везивале за одређени крст и одговарајући празник најчешће због тога што се налазио најближе њиховом имању или је бивао на самом имању.

Ако дрво није имало крст, онда се тај сакрални објекат термилошки одређивао као „потпис” (на пример: Лазин потпис) и, у том случају, овакво свето дрво није имало свој посебан празник. Другим речима, такав сакрални објекат без крста није се светковао ван прославе сеоске заветине, када су и њега обилазиле литије. У ствари, крст је локализовао одређене породице уз неко свето место.⁷

Такође, треба навести и податак да се понекад поред ових крстова клала и животиња (јагње, рецимо), пре чега би један од домаћина крста поздравио крст на одговарајући начин (на пример: „не кољем те ја, коље те Света Тројица”) и приступао жртвовању. Један човек је клао животињу у име свих породица везаних за одређени крст, то јест празник. Треба споменути и то да су неки крстови били „посни” (тј. крај њих није смела да се обавља крвна жртва), а неки нису – зависно од тога да ли је празник падао у посне дане или не. Међутим, било је и изузетака; рецимо, Св. Јован не пада у посне дане, али се заветни крст посвећен светом Јовану ипак рачунао као постан и крај овог крста није се клала животиња.

Домаћини заветних крстова – што је такође веома битно нагласити – сачекивали су литије код *својих* крстова.

5. Извор

У селу Извор славио се Свети Никола летњи (22. маја), када се носила и литија. С обзиром на то да је изворски атар изузетно велики, а да се село дели на две главне, одвојене целине (Село и Река), и литијска обредна поворка је једне године ишла на једну, а друге године на другу страну села, односно – једне године су крстоноше обилазиле једну половину, а следеће године другу половину атара.

И у једном и у другом случају окупљање учесника обредне поворке било је 1) на месту званом Средсело. Прве године обилазили су следеће тачке (део Извора звани Село): 2) Воћник, 3) Бели брег, 4) Велиншћи крс, 5) Чука и 6) поново Средсело. Наредне године ишли су до места: 2) Кроснарци (Лалини, Живково место), 3) Иванковци, 4) Тројица и 5) опет Средсело.

Код сваког сакралног објекта (светог дрвета или заветног крста) домаћини, односно људи који су имали имања у близини сакралног објекта, износили су столове са јелима и пићем пред литију, тако да је код сваког од ових места обредна поворка застајала на извесно време. Литија је увек ишла кроз поље, а не путевима, јер „пшеница боље порасте кад прође литија”. По забележеним казивањима, „само се сече правац – не пита се нико”, тј. „по путишта се не иде, само по њиве”. Према казивању Душанке Костић, литија је била нешто предивно („Бог се дивео са тој”; „што сад не могу да чујем те песме”).

Пре поласка литије испалиле би се прангије пред црквом, па се говорило: „пукла прангија, пошла литија” (по казивачу Јанаћку Ђорђевићу, „пуцање прангије је било знак за све српске устанке”). Након завршетка литијског опхода учесници обредне поворке одлазили су кући да се пресвуку – будући да су били мокри од пешачења – а после су се враћали до средишта села, где се организовала прослава уз обавезну игранку.⁸

У Извору се празнује и заветина Св. Тројица, с тим што тада није ишла литија, као ни на дан црквене славе – Трновице (Трнова Петка – 8. августа).

6. Луково

У Лукову се као заветина славио „Спасовдан”. Међутим, иако је Луково имало само једну заветину, модел литијског опхода је био сложен, јер се једне године обилазила једна половина круга који сакрални објекти формирају око села, док се наредне године обилазила друга половина, и тако редом.

Овакав модел је, у принципу, логичан – будући да се у атару села Луково налази велики број сакралних објеката које је тешко обићи и ресакрализовати приликом само једног литијског опхода. Односно – по исказима казивача – читаво преподне било је потребно да се обиђе један полукруг, с обзиром на величину атара Лукова.

По сећању казивача, током једног литијског опхода (опход „А”) обилазиле су се следеће тачке: 1) Спасовдан, тј. Спасовдански крст (или Грчка мала), 2) Селиште (Св. Петка), 3) Липник (Јагањска шиба), 4) Савињци, 5) Пујинци⁹, 6) место које казивачи називају „на друм код Толини”, 7) Големо дрво („над Грчку малу”) и 8) опет Спасовдан (Грчка мала).

Током другог литијског опхода (опход „Б”), обредна поворка је обилазила места звана: 1) Спасовдан (Грчка мала), 2) Курјаци, 3) Ружин крс (Машалица), 4) Тројица, 5) Перишки крс, 6) Габар (Дванаес дрва) и 7) поново Спасовдан (Грчка мала).

Као што се види из предочених модела литијских опхода, почетна и завршна тачка током оба опхода било је место звано Грчка мала или Спасовдан, где се налазио Спасовдански крс, унутар капеле, као и миро дрво (крушка). На месту Селиште (друга тачка литијског опхода „А”) налазио се велики камени крст посвећен светој Петки.

На ово место су на дан свете Петке долазиле жене, доносиле свеће и остављале дарове – нпр. кравајчиће. На месту званом Липник, тј. Јагањска шиба (трећа тачка литијског опхода „А”), налазио се камени крст посвећен св. Илији и овде се окупљала посебна група од неколико породица, која је прослављала родовску заветину Св. Илија. Ту је било миро дрво (цер) састављено од више струкова. Затим, на месту Савињци (четврта тачка – „А”) налазио се стари камени крст, као и миро дрво (јасен); верује се да се на овом месту појављују *осење* (тј. утваре). Следе Пујинци – где су били миро дрво и камени крст. На месту које казивачи означавају одредницом „(миро) на друм код Толини” налазило се миро дрво (граница) и камени крст посвећен Ђурђевдану. Овде родовску заветину прославља само једна породица, односно – по казивању – „само један човек ту коље јагње на Ђурђевдан”, а долазе му и гости. Шеста тачка литијског опхода „А” било је место звано Големо дрво (тј. „над Грчку малу”), где се налазило миро дрво, а касније је укопан и камени крст посвећен св. Ранђелу. Овде се окупљају на дан Св. Ранђела породице које су укопале овај крст након Другог светског рата и прослављају родовску заветину уз клање жртвеног јагњета. На месту Курјаци (друга тачка литијског опхода „Б”) налазило се миро дрво (крушка) уз камени крст, док су се на месту званом Машалица или Ружин крс (трећа тачка – „Б”) налазили миро дрво (јасен) и камени крст који је подигла баба Ружа-цркварка, по којој је крст и добио име. Место звано Тројица (четврта тачка – „Б”), где се налазило миро дрво – јасен, име је добило по каменом крсту посвећеном св. Тројици. На овом месту су неке породице (махала Рашинци) прослављале трећи дан Св. Тројице, који се зове Русалница. После ове тачке литије су обилазиле Перишки крс, где су се такође налазили миро дрво (крушка) и камени крст. На месту званом Габар или Дванаес дрва (шеста тачка – „Б”) налазило се дванаест светих стабала.

Што се тиче осталих елемената прослављања сеоске славе у Лукову, није било значајнијих разлика у односу на стандардни образац прослављања заветине у сврљишкој области. Важно је нагласити да су литије ишле другог дана Спасовдана, у петак, с обзиром на то да је и суседна Манојлица, где се налази црква посвећена „Цару Костадину” (којој је „припадало” и Луково) славила такође Спасовдан. Због те чињенице литијски опход је у Манојлици организован у четвртак, а у Лукову наредног дана, будући да су црквени реквизити које су носиле крстоноше преузимани из цркве у Манојлици.

Исто тако, казивачи су истицали да се у атару Лукова налази и неколико издвојених заветних крстова које није обилазила литијска обредна поворка. Ови крстови су најчешће укопавани због болести, како би светац којем се крст посвећује помогао у оздрављењу или отклањању других недаћа.

7. *Околиште*

У Околишту је постојао један литијски празник – Спасовдан, с тим што су литије ишле у петак а не у четвртак, пошто су и суседна села Манојлица и Луково славила Спасовдан. Тако су у четвртак литије ишле у Манојлици, а у петак су ишле у Околишту и Лукову (по неким сећањима, дешавало се да и у Лукову литије иду у четвртак).

Једне године литија је обилазила једну половину, а друге године – другу половину сеоског атара. У оба случаја полазило се од 1) места званог Крс (Спасовдан). Прве године обилажене су тачке: 2) Св. Ранђел, 3) Убаво дрво, 4) Козјанци, 5) Тројица (Росуља) и 6) поново Крс, а друге године: 2) Тројица, 3) Црквиште (Св. Илија),¹⁰ 4) Дел, 5) Трничар („Дрво кам Лукову”) и 6) опет Крс.

Занимљиво је да у Околишту постоје још три сеоске славе – Св. Ранђел, Св. Илија и Св. Тројица, с тим што тада

није било литијског опхода, већ се народ окупљао на местима посвећеним овим празницима, где се одржавала прослава. И на ове дане су, такође, гости долазили са свих страна, исто као и за Спасовдан, а посебан значај имала је слава посвећена светом Ранђелу.

С обзиром на то да је литијски опход организован у петак, припремана су само посна јела и због тога су се јагањци spremали у четвртак.

Интересантно је споменути и да је колачар постајао онај кандидат коме је, након ломљења колача, „пала средина (колача)”. После рата је у Околишту дошло до сукоба са комунистима који су спречавали покушаје поновног организовања ритуала литијског опхода.

8. Влахово

У Влахову је сеоска слава Ђурђевдан, а литије су ишле једне године на једну, друге године на другу страну села обилазећи сакралне објекте сеоског атара. У оба случаја се кретало од 1) тачке зване Капела или Јеленовица. Једне године су обилажена следећа места: 2) Блатанци, 3) Росуља, 4) Габрич I, 5) Габрич II, 6) Церова глава, 7) Ракличанци, 8) Трс (Висока бука), 9) Калићи (Тројица), 10) Крајиште и 11) опет Капела. Друге године су посећиване тачке: 2) Грло (Војинов камен), 3) Габар I, 4) Друм, 5) Габар II, 6) Мала Влава, 7) Блатанци и 8) поново Капела.

Литије су ишле другог дана Ђурђевдана, пошто Манојлица такође слави Ђурђевдан, а Влахово припада манојличкој цркви. Представници Влахова одлазили су у Манојлицу да узму реликвије које су доносили пред капелу, одакле је кретала обредна поворка.

Током литијског опхода стављана су на путању обредне поворке деца која су тек рођена (обично 3-4 детета у повоју), а литијаши су прескакали преко њих. То је рађено због здравља. Намерно се газило кроз жито, а газда би замолио попа да литија прође кроз његову пшеницу како би

жито што боље родило. Основна функција литије, по казивачу Русомиру Божиновићу, била је да падне киша. Током опхода литијаши су откидали зелено грање које би – по повратку – бацали на капелу. Једне године, по казивању, на Ђурђевдан уопште није било зеленила; само је на једном месту *бука* (буква) олистала и онда је поп рекао да се неко попне на њу и *ишчепи* (откине) грање, како би нешто зелено могло да се баци на капелу. Након тога је, по Р. Божиновићу, све нагло озеленело. Постоји и веровање да ако до Ђурђевдана „планина избаци зеленило до врха”, онда ће година бити родна да не може бити боља. А ако планина не избаци зеленило до врха него до пола, онда ће година бити „половична”. У Гулијану је забележено слично веровање – да до Ђурђевдана Зелени врх мора да озелени (до краја), уз сведочења казивача да се дешавало да дан уочи Ђурђевдана Зелени врх нема зеленило, али је већ сутрадан – на Ђурђевдан – зеленило обавезно стизало на врх.

Обредна поворка се, током литијског опхода у Влахову, на појединим местима обавезно заустављала. То је био случај са Малом Влавом, где је фамилија Пере Жикића (која је ту и укопала крст) сачекивала литију; износили су јело и пиће, а учесници поворке би се послужили и мало одморили. По једном казивању (Недељко Станковић), дешавало се да се на том месту пресече и славски колач, а да одмор траје 1-2 сата (што је зависило од свештеникове одлуке).¹¹

У Влахову се такође слави и Св. Тројица, али на тај празник није ишао литијски опход. Ову славу је увела махала Калићи због тога што их је „тукао град”. Прво су само они прослављали, а после је цело село прихватило Св. Тројицу као сеоску славу.

9. Ђуринац

У Ђуринцу је сеоска слава Ђурђевдан, када се – током сваке године – организовао и литијски опход. Исто

тако, на Благни (Русални) петак је литијски опход организован заједно са селом Рибаре.

На Ђурђевдан је окупљање било код места званог 1) Старо село (Крс). Литијска обредна поворка обилазила је тачке: 2) Церова пољана, 3) Падина (Големо лешје), 4) Заједница, 5) Кованлак, 6) Рајкова повата (Чука) и – 7) поново Старо село (Крс).

На Благни петак (први петак после Духова) редослед је био следећи: 1) Црквиште, 2) Нерезина, 3) Церова пољана и 4) поново Црквиште.

Ритуал литијског опхода обновљен је пре десетак година, а интересантно је да је Десимир Младеновић (отац казивача Ацка Младеновића), који је носио последњу литију (након завршетка Другог светског рата) – због чега је кажњен и затворен, био организатор обнављања овог обичаја у новије време.¹² Путања обновљеног литијског опхода разликује се од некадашње, будући да су многа *мира дрва*, која су раније постојала, у међувремену попадала. Разликује се и место поласка, односно место окупљања. Некада је окупљање било на месту званом Старо село (Крс, Главни крс, Запис Ђурђевдански или Дел), док је у новије време полазна тачка литије у центру новог села (Центар села) – а треба имати у виду да ново село Ђуринац настаје тек током 1947/48. године и да је раније центар села био на поменутом месту Крс тј. Главни крс. Према томе, путања обновљеног ритуала литијског опхода базира се на следећим тачкама: 1) Центар села, 2) Чука (Рајкова повата), 3) Падина (Големо лешје) и 4) Главни крс – где се одржава прослава, исто као и раније. По причама старијих људи, ту се некада налазило гробље. Пре рата је овде била капела која се срушила, тако да је данас остао само камени крст који се раније налазио у капели. На овом месту су свештеник и колачар секли колач. Колачар се бирао тако што би поп питао ко је следећи и онај који се први јави, тај је бивао колачар за наредну годину. Колачар узима

четвртину колача, носи је кући, подели свим укућанима и они поједу.

На локацији званој Чука старо миро дрво је уништено, али је 1990. године на истом месту проглашено ново миро дрво – дивља крушка. Процес сакрализације дрвета одвија се тако што свештеник уреже крст у дрво, тј. „поп кесером направи крст, запале се свеће, просипа се црно вино, чита се молитва и прогласи се за миро”, и то дрво се поштује: „не прља се око њега, не сме да се врши нужда..., не сме да се ломи и сече грање...” – иако је понекад миро дрво сметало приликом орања, људи нису дирали грање. На Чуки је некада био и камени крст, али је „нестао за време комунизма”. Казивачи тврде да је „полиција ишла и уништавала крстове”, али су обољевали људи из њихових породица.

По казивању А. Младеновића, за литије су битне три тачке (које обилази поворка) због три прста којима се крсти; три је најмањи услов за литије, а то му је причао отац. По њему, за време Турака Срби су се постављали да седе унакрст – како би бар на тај начин формирали крст као хришћански симбол, с обзиром на то да је било забрањено јавно манифестовати своју веру. Срби су се куцали чашама унакрсно и тиме такође потенцирали крст. По овом казивачу, слично се дешавало и током литијског опхода – три прста којима се Србин крсти изједначавају са три сакрална објекта које обилази литијска обредна поворка у Ђурињу.¹³ За сакрално (миро) дрво најчешће су проглашавани дивља крушка или храст.¹⁴

А када је реч о другој сеоској слави, празнованој на Благим (Русалима) петак заједно са Ђурињем, треба нагласити да је почетна и завршна тачка овог литијског опхода била Црквиште, тј. Св. Петка, место које се налазило на међи два села. После Другог светског рата деда Борко – травар и једна цркварка из села Сићево изградили су на том месту цркву-брвнару, која је такође у међувремену пропала.

По предању, некада су на овим просторима живела два брата. Један се звао Рибар, а други Ђура. Од тог Ђуре је постао Ђуринац, а од Рибара – Рибаре. Они су се поделили, а на међи су саградили цркву која је касније срушена. Због ове везе – по казивању А. Младеновића – мештани та два села на Благои петак заједно иду у литије и овијају темеље некадашње цркве. Иначе, постоји иницијатива (и одговарајући пројекат) да се на овом месту поново изгради велика црква.

Треба нагласити и да је – приликом организовања заједничког литијског опхода – једне године колачар био из Рибара, а друге из Ђуринца. Учесници прославе кретали су од места на међи сеоских атара (Црквиште), да би затим залазили у атар села Рибаре (Нерезина), а потом у атар Ђуринца (Церова пољана), након чега је следио повратак до почетне тачке где се одржавала прослава. Тиме су, дакле, током једног литијског опхода „обухваћени” и један и други сеоски атар.

10. Рибаре

У селу Рибаре слављен је Св. Марко, када су ишле и литије. Осим тога, ово село заједно са Ђуринцем прославља и Благои петак; тада је такође организован и литијски опход уз учешће Ђуринчана.

На дан Св. Марка, окупљање је било на 1) месту званом Средсело (Црква, Крс), где се налазила капела. Након тога обилазиле су се тачке: 2) Дел, 3) Петров крс (Брод), 4) Дубрава (Рајкова граница), 5) Гравиште, 6) Ђурђац (Раскрсје) и 7) поново Средсело.

С друге стране, на Благои петак (казивач Вилотије Рајковић тврди да је то, у ствари, Русални петак) окупљање је било 1) на месту Црквиште (Св. Петка, Манастириште), после чега су обилажени 2) Нерезина, 3) Церова пољана и 4) поново Црквиште. По казивању В. Рајковића, Благои петак се слави од 1924. године, након што је „убио град и

Ђуринац и Рибаре”, па су решили да од тада заједнички организују литијски опход – договоривши се да прослава буде на међи (место Црквиште).

11. Преконога

У селу Преконоги литије су ишле два пута годишње: на Ђурђевдан и на Св. Тројицу (Духове).

Приликом прославе Ђурђевдана народ се окупљао на месту званом Средсело или Капела, одакле је кретао литијски опход, после троструког обавијања капеле која се ту налазила. Након тога обилазиле су се тачке: 2) Чука, 3) Црквиште, 4) Равниште, 5) Паљино и 6) опет Капела.

Током прославе Св. Тројице окупљање је било на месту Румењак, после чега су се обилазили сакрални објекти на локацијама: 2) Липница, 3) Паљина (место „близу Грбавче”), 4) Стража и 5) поново Румењак.

За време литијских опхода у Преконоги брао се селен који је бацан на учеснике поворке. Крстоноша (неожењени младић) је морао да гази кроз реку да би падале кише. Када су се литијаши враћали у село, младе жене би обавезно излазиле пред њих са ситом и бацале жито на литију.

Интересантно је споменути да се за свето дрво на месту званом Чука везује прича о појављивању вила које су ту боравиле и певале. По једној причи, неке девојке су преноћиле у појати – на том месту – и чуле женске гласове, који су допирали из правца дрвета, како певају. Када су дошле до тог дрвета, јер су мислиле да певају девојке из села, виделе су да нема никога („тој било осења”).

У Преконоги се поред сваког светог дрвета некада налазио и камени крст. Постоји прича о томе како је неки човек одсекао једно свето дрво, након чега су му помрли синови.

За потребе литијског опхода црквене реликвије (крст и барјаци) су узимане из сврљишке цркве, вече уочи литијског празника. Ови предмети су остављани у капели, а

окупљање је било наредног дана око седам часова ујутро. По казивачу Игњату Виденовићу, капела није овијана приликом поласка литија, већ тек при повратку. Након повратка обредне поворке организована је прослава и игранка, а храну и пиће, уз обавезни колач и печење, припремао је колачар. Свечаном ручку су присуствовали угледни домаћини заједно са попом.

На месту званом Румењак (које је било полазна и долазна тачка приликом прославе Св. Тројице) некада се налазила стара црква коју су Турци порушили, а по казивачу И. Виденовићу – ту се некада давно налазио и византијски летњиковац.

12. Црнољевица

У Црнољевици су се славили „Блађи петак” (Благи петак, после Ускрса) и Св. Ранђел (свети арханђел Гаврило). Литије су ишле и на један и на други празник, с тим што су на Благи петак обилажени сви сакрални објекти, а на дан Св. Ранђела директно се – након окупљања испред Цркве – ишло до места посвећеног св. Ранђелу, без обиласка других светих места.

На Благи петак окупљање је било код 1) Цркве, да би се затим „уз друм” стизало до места званог 2) Бара, након чега следе 3) Ћитка, 4) Крс (Св. Ранђел), 5) Чапља и, на крају, поново 6) Црква.

С друге стране, на дан св. Ранђела прво се „обавија” 1) Црква (три пута), одакле се право изађе на пут и иде до 2) крста посвећеног св. Ранђелу, где се налазило такође и неколико светих дрвета и где се „седело цео дан”, а гости су долазили из више оближњих села – Белоиње, Извор итд.

Благи петак се славио три дана, а у литију се ишло првог дана – у петак; другог дана су долазили гости, а трећег дана је била игранка код цркве. Св. Ранђел се славио један дан.

Код дрвета на месту званом Ћитка, током низа година обредна поворка је по правилу наилазила на *цркварку* Божику (коју, по једном казивању, „мучи некакво” – тј. нека виша сила је нагони на одређено понашање) и њеног мужа. Кад дође литија, цркварка падне на земљу и дуго нешто прича, тако да су се литије на том месту често задржавале и по читав сат (људи чекају „да је пусти” и када се она подигне, онда се наставља литија).

Након 1990. године у Црнољевници је спорадично обновљен ритуал литијског опхода (лителије се не организују системски, тј. сваке године).

13. Лозан

У Лозану су се славила два литијска празника – Спасовдан и Русални петак (Русалница).

Приликом прославе Спасовдана литија је ношена у петак због тога што је у четвртак литија ишла у Гулијану, из чије цркве су Лозанци узимали предмете које су носили литијаши. Народ се скупљао у центру села, на месту званом Крс (Капела), где се налазила капела. Након тога обилазиле су се тачке: 2) Тодоров крс, 3) Друм, 4) Росуља, 5) Рудина, 6) Забел (Бојна бара; Цер) и опет 7) Крс.

С друге стране – на Русални петак – окупљање је било 1) на месту Забел, одакле је кретала обредна поворка обилазећи места: 2) Друм, 3) Росуља, 4) Рудина и 5) поново Забел.

Спасовдан је био „по свему већи празник од Русалног петка” (две седмице након Спасовдана). Он се славио три дана, а Русални петак само један; осим тога, приликом прославе Спасовдана окупљало се много више људи. Празновање Спасовдана сеже у дубоку прошлост, док се празновање Русалног петка везује – по казивању Радена Михајловића – за деду Илије Рајковца (Љубомировића), који је иницирао опште сеоско прослављање овог празника, уз одговарајући литијски опход. Наиме, пре него што је

основан овај литијски празник, Лозан је непрестано тукао град и „носила вода”.

Казивач Раден Михајловић је – описујући календарски положај Русалног петка – нагласио да „прво иде Спасовдан, па Мали Спасовдан, па онда Русални петак”, као и то да се у Бурдиму слави Русални четвртак, а у Лозану – Русални петак. По Р. Михајловићу – „сви су славили Спасовдан” (Бурдимо, Гулијан, Манојлица, Околиште, Лозан...). Он је за Спасовдан рекао да то „није заветина”, већ „прослава као нека” („Спасовдан се слави од како је века... нико се не сећа”), а да је Русални петак „права заветина”.

По казивачу Миомиру Ристићу, главна функција литијских празника била је обезбеђивање повољних атмосферских услова, тј. „да падне киша” – што се посебно односило на Русални петак („у то време га засуши, па нема киша”).

Током литијских опхода у Лозану литијаши су посебно тежили да иду што више кроз жито. Код сваког светог дрвета се клечало, док би поп читао молитву. Прославу, након литијског опхода, организовао је старешина села („кмет”). Крстоноша је биран жребом, а док је ишла обредна поворка, девојке су певале: „један крстоноша – триста гроша”.

14. Гушевац

У селу Гушевац славили су се Ђурђевдан и Русални петак.

На Ђурђевдан је окупљање било на месту званом Средсело (Капела). Одатле је кретала литијска обредна поворка обилазећи тачке: 2) Селиште (Добрич I), 3) Ћитке (Добрич II), 4) Мали Добрич (Мале ћитке), 5) Ртиње (место „код крс”), 6) Плужница (Светина повата; Милентијина повата), 7) Чука, 8) Св. Ранђел (Крс; Црквиште), 9) Забелчич (место „испод гробље”), 10) поново Средсело.

А на Русални петак обилазила су се одговарајућа места следећим редоследом: 1) Ртиње, 2) Плужница, 3) Чука, 4) Св. Ранђел, 5) Забелчич, 6) Селиште, 7) Ћитка, 8) Мали Добрич и 9) поново Ртиње.

У Гушевцу Ђурђевдан и Русални петак нису били празници подједнаке важности; по казивачу Добривоју Ранђеловићу – „Ђурђевдан је био главна сеоска слава, а Русални петак – споредна” (тада није ишло толико људи у литију као за Ђурђевдан). С тим у вези треба нагласити и то да је Ђурђевдан, као сеоска слава, знатно старији. По казивачу Властимиру Пауновићу, Русални петак се слави од 1925. године, када је и укопан крст на месту званом Ртиње (место прославе), због тога што је током претходне три године тукао град и уништавао село. Једна „врачка” је мештанима рекла да укопају крст посвећен светој Петки – Русалници и „неће да вас бије град”. Пронађено је једно „чисто место до друм” и ту су укопали крст.

Током литијских опхода било је посебно важно да обредна поворка прође кроз реку („чапкали смо преко реку”) да би падала киша.

После рата је забрањено одржавање литијског опхода. По казивању Властимира Пауновића, човек који је 1940. године изабран да буде колачар током наредног литијског опхода чекао је све до 1947. године (јер се током рата није организовао овај ритуал) – када је донео колач, али је полицајац поднео кривичну пријаву против њега и он је остао месец дана у затвору.

Литијски празници су били велики догађај за Гушевац, а казивач Рада Андријевић се сећа сеоске славе и литијског опхода као једине разоноде за село – након тешког и монотоног свакодневног живота („то се знало, са стоку идеш тамо, чуваш овце; ујутро устанеш рано да напасеш стоку – по росу, са свињски опанци, избебло, намучено...; да ти мајка леба, сира, јаје..., кад је петак и среда шећер и леба, тад се није јело масно”).

15. Белоиње

У Белоињу су постојала два литијска празника – Св. Марко и Св. Тројица.

На дан Св. Марка окупљање је било на месту званом 1) Врело (Црква), одакле су литије кретале у обилазак сеоског атара. Обилажене су следеће тачке: 2) Трша (Селиште), 3) Дубрава (Трап; Радомиров трап), 4) Сопот, 5) Виноградиште (Стари дом), и 6) опет Врело. А на дан посвећен св. Тројици народ се окупљао на локацији 1) Сопот, након чега су обилажена следећа места: 2) Виноградиште, 3) Трша, 4) Дубрава и 5) поново Сопот. Ово је верзија казивача Живорада Милановића. По сећању Василијић Љубинке, свештеник Софроније је говорио да треба да се обиђе или три или пет места (по њеној верзији, на дан Св. Марка обилазило се пет објеката, а на дан Св. Тројице – три). На овом месту такође треба споменути и да је свештеник Софроније био родом из лесковачке области, где је констатован обичај да се током литијског опхода мора обићи три, пет или седам сакралних објеката.

За празник Св. Марка у Белоињу је главно место (полазна и долазна тачка), тј. место прославе било Врело – где се налазила *капела*, односно трајна зграда направљена од дрвета, док је, с друге стране, за празник Св. Тројице главно место било Сопот – где се налазио *вејник*, тј. дрвена надстрешница (стубови су од кочева, а одозго се ставе гране које штите од сунца).

Литијска обредна поворка се – по казивачу Ратомиру Живићу – увек кретала на десно (као приликом обавијања сакралних објеката), с обзиром на то да се „у лево окреће за лоше, а за добро је на десну страну”. Основна функција литијског опхода била је „да не бије град”.

Крстоноша се бирао тако што би окупљени узели траву „селин”, на једној направили крст и ставили у шајкачу; ко извуче крст – тај је био крстоноша.

Постоји прича о томе како је камени крст, који се налазио на месту Сопот, срушио после Другог светског рата „неки дозовац”, након чега му је ћерка две године била непокретна. „Врачка” је овом човеку рекла да „крст опере и да донесе вино, да проспе, и да постави крст натраг”; када је овај то урадио – ћерка му је проходила.

У новије време је у Белоињу био обновљен ритуал литијског опхода, али је то трајало само привремено.

Процес сакрализације стабала у Белоињу траје и данас, тако да је 1998. освештано још једно дрво и проглашено за „миро”.¹⁵

16. Бурдимо

У Бурдиму је читаво село славило два празника, тј. две заветине – Спасовдан и Русалницу (у ствари Русални четвртак), и током оба празника су ишле литије. На дане ових слава обредна поворка је обилазила практично исти круг – сачињен од одговарајућих сакралних објеката – с тим што је почетна и завршна тачка приликом слављења Спасовдана била Капела, а на Русални четвртак – Русални крс. Све остале тачке: 2) Чука (Врело), 3) Богданов крс, 4) Крс (Сладуница), 5) Грот (Слатина), 6) Гајинци, 7) Васиљкова њива, 8) Цојинци, 9) Александрино [и касније – 10) Алексин поток]¹⁶ обилажене су и у једном и у другом случају. (После рата је у Бурдиму укопан још један заветни крст – Св. Марија – а дрво поред њега је проглашено за „миро”).¹⁷

Дакле, место окупљања за ова два празника (Спасовдан и Русалница) – које је уједно и место славља, односно завршна тачка – било је различито (Капела и Русални крс), што условљава стварање две, мада испреплетане, ипак различите просторне целине и два правца кретања литија, тако да модел кретања литија у Бурдиму ипак одступа од једноставних облика стандардног базичног модела у сврљишком крају.¹⁸

Иначе, сама одлука да се, поред Спасовдана, слави и Русалница (Русални четвртак) донета је почетком двадесетог века, а разлог лежи у чињеници да је раније, у пролећном периоду (до Тројице), празнован сваки четвртак.¹⁹ Због тога су људи из Бурдима одлучили да цело село, поред Спасовдана, слави и Русални четвртак, а да у замену остали четвртци буду слободни.

Осим тога, важно је споменути и да у свести становништва Бурдима – чији се атар граничи са гулијанским – постоји представа о узастопном слављењу три четвртка који се посматрају као делови једне јединствене целине: прво се слави Спасовдан (40 дана после Ускрса), затим се у Гулијану слави Мали Спасовдан – следећег четвртка, седам дана касније и, на крају се опет у Бурдиму слави Русални четвртак – седам дана након Малог Спасовдана. Из претходног се може видети како су се датуми заветина у суседним селима међусобно уклапали у јединствену празничну и ритуалну целину, да би се, пре свега, омогућио правовремени одлазак у госте пријатељима и родбини у другим селима, а тиме уједно и истрајавање институција гостопримства и пријатељства.

Треба додати и да је у Бурдиму крстоноша биран извлачењем завезаног класа, а забележена је и пракса да онај који је једне године жребом изабран да буде крстоноша, следеће године бива колачар.

17. Округлица

У селу Округлица прослављале су се две литијске заветине – Ђурђевдан (6. мај) и Цар Костадин (3. јун). Цар Костадин је почео да се прославља касније од Ђурђевдана, нешто пре Другог светског рата.

На Ђурђевдан је литијска обредна поворка обилазила следеће тачке: 1) Капела, 2) Поток, 3) Балкан, 4) Вескова њива, 5) Чешма, 6) место „код гробље“, 7) Капела („код школу“).

А на дан посвећен цару Костадину обилажени су сакрални објекти на местима: 1) Капела, 2) Крст „код Ђурђево”, 3) Бурдимски дел (Селиште), 4) Код Лекино (Доње Селиште I), 5) место „у Крстину” (Доње Селиште II), 6) Јеленково.

Као што се види, у оба случаја се кретало од Капеле, тј. од места где се некад налазила капела од дрвета и камени крст посвећен Ђурђевдану. Са овог места се ишло даље „у поље”. Приликом прославе Ђурђевдана литијска обредна поворка се враћала до поменуте тачке, где се и одржавала прослава. Ту се секао колач, пекло јагње („молитва”) и одржавао свечани ручак. Такође, ту се бирао и колачар за наредну годину – колачар је постајао онај ко би се први јавио. Крстоноша се бирао неколико дана пре литијског празника и тачно се знало када треба да оде до цркве у Гулијану и донесе барјаке и крст, који су затим неколико дана стајали код капеле. Раније те барјаке и крст нико није чувао, јер тада нико није смео ни да додирне црквене реликвије.

С друге стране, завршна тачка приликом прославе Цара Костадина била је место звано Јеленково, где се налазио камени крст посвећен Цару Костадину – посебно укопан у част прославе овог празника. Старији казивачи се сећају тог догађаја и кажу да је тада, већ истог дана, након дугогодишње суше коначно пала киша.

Као што је већ речено, док се Ђурђевдан у Округлици по свему судећи прослављао вековима, почетак прослављања заветине посвећене Цару Костадину јасно се чува у сећању мештана. Наиме, по казивању – „не имало киша дуго време, па се прославио Цар Костадин”. Међутим, суша – по сведочењима казивача – није била једини разлог за увођење ове заветине, тј. „изгледа да је 'један човек' (И. Т.: човек на чију је иницијативу уведена заветина) пронашао паре у његову њиву, а почели да му мру деца”. После тога се овај човек, по казивању, договорио са локалним богатим трговцем, који је имао бакалницу, да овај укопа крст и да се

носи литија, уз образложење да то треба да се уради због суше која је заиста наступила („а и било га засушило добро”). По овом казивању, трговцу је одговарало да се покрене литија како би више продао, док је овај други човек – иницијатор литије – хтео да се одужи Богу („грешил што је копал паре”). Наиме, по веровању казивача, те паре су биле проклете, јер чим је те паре ископао, почела су да му умиру деца.

Приликом прославе заветине посвећене Цару Костадину једна од одредишних тачака литијског опхода била је и Бурдимски дел или Селиште, где се – по предању – простирало старо село. Ту се налазио камени крст, као и миро дрво (граница). Прича се, такође, и да се на тој локацији налазило гробље. По предању је на том месту, код светог дрвета, на Ђурђевдан изашло 12 невеста које је „побила Чума”. Након тога је становништво побегло и преселило се на садашњи положај села. Ово становништво се спојило са досељеницима из села Орља и тако је настала нова Округлица (такође, од казивача се могло чути и ово: „дал су бежали од мечку, од неки људи... ко ли зна”).

По сведочењу мештана, мира дрва која су обилажена током литијског опхода, на дан посвећен Цару Костадину, постојала су као света стабла и пре успостављања ове заветине, исто као и одговарајући заветни крстови, али их литија пре тога није обилазила.²⁰

18. Манојлица

У Манојлици су се славила два литијска празника. Пола села је славило Спасовдан, а пола Ђурђевдан – с тим што су у оба литијска опхода учествовали и једни и други (било је обавезно да у опходу учествује и део села који не слави). На Спасовдан се ишло „кроз оне махале где се слави Спасовдан”, а на Ђурђевдан – „кроз оне махале и поља где се слави Ђурђевдан”. У ствари, по казивачу Крстомиру Милутиновићу, староседеоци Манојлице славили су сеоску

славу Спасовдан, а досељеници (углавном из села Церова и Осмаково) – Ђурђевдан.

На Спасовдан је окупљање било код места 1) Спасовдански крс, да би се затим обилазиле тачке: 2) Росуља, 3) Панчин крс, 4) Врх, 5) Младеновци (Омеров дел), 6) Црква и 7) поново Спасовдански крс.

На Ђурђевдан је зборно место било Ђурђовски крс, одакле се кретало до локација: 2) Црква, 3) Св. Тројица (Ђућина мала), 4) Ђоринци и 5) опет Ђурђовски крс.

На овом месту можемо споменути и предање о томе како се манојличка црква сама преместила с једног места на друго: са локације Мали камен прешла је на локацију Река, где се налази и данас.

Општи прелиминарни закључци

Евидентно је да се у насељима сврљишке области, као што је већ речено, може констатовати постојање више различитих модела кретања литија, који извиру из једног јединственог *стандардног обрасца*.²¹ Такође, уочавамо и то да ова *базична истоветност*, тј. јединствени стандардни образац, у себи садржи могућност стварања мноштва *различитости* током формирања конкретних модела кретања литија у сврљишким селима (то га потенцијално чини знатно сложенијим него што на први поглед изгледа),²² тако да је приликом теренских истраживања примећен велики број особених облика који су у појединим насељима образовали изузетно интересантне и сложене макроритуалне структуре, односно целине. Ово се, пре свега, односи на Гулијан, а у другом реду и на Бучум, Луково, Бурдимо, Манојлицу итд., јер у свим овим селима модел кретања литија приметно одступа од једноставних облика *базичног стандардног модела*.²³ Осим тога, поред чињенице да највећи број села гради сложене моделе и да нема само једну заветину (сеоску славу), и у насељима која су, на први поглед, задржала једноставни, тј. базични образац кретања

лителија, може се уочити мноштво елемената који истичу њихову специфичност и ипак јединствену структуру ритуалних дешавања везаних за лителијски опход. Ово би се, рецимо, могло показати на примеру села као што су Жељево или Периш, с обзиром на то да и ова села имају своје посебности које одступају од образаца уочених у другим селима.²⁴ Међутим, свака од тих специфичности налази се у уској и непосредној вези са поменутиим базичним стандардним моделом, или – другим речима – свака од специфичних карактеристика кретања лителија може се, у првом реду, објаснити конкретним околностима које су „од села до села” утицале на стварање различитих *модела*. Тако су величина сеоског атара, временске одреднице или просторно-временска симетрија, која се ритуално оваплоћује, представљали чиниоце од суштинског значаја за формирање дефинитивног устројства разматраних модела кретања лителија у сврљишком крају.²⁵ Односно, сви наведени *специфични елементи* и *разноврсни модели*, као што је уосталом већ споменуто, сасвим природно израстају из уобичајених и базичних стандардних облика кретања лителија, то јест из лителијских потенцијалних *ритуалних ресурса* (на изузетно интересантан начин исказаних на примеру модела кретања лителија у Гулијану),²⁶ чије се структурне одлике на дубљем нивоу анализе могу посматрати и као непосредни израз структурних особености *ума* или *универзалне свести* која се манифестује кроз ритуалне, митске и језичке феномене, са препознатљивом архетипском структуром.²⁷

У сваком случају, неопходно је истаћи чињеницу да разматрање једне изузетно подстицајне и значајне, а испоставило се – и сложене појаве, као што је лителијски опход, отвара низ нових запитаности (о чему је у радовима других аутора до сада недовољно говорено), на различитим нивоима. У наредним поглављима биће и конкретизована ова тврдња.

Напомене (П.2.)

¹ Видети поглавље IV.

² За овај рад је битно, пре свега, да *комплетан опис* (који обухвата свих 19 села) даје јасну слику о ритуалу литијског опхода и одговарајућим моделима. Другим речима, дескрипције разматраног ритуала у различитим селима треба посматрати као саставне делове јединствене целине.

³ У мањим насељима, као што је Жељево, логична је тежња ка једноставним моделима литијских опхода. Међутим, то није био случај у свим мањим насељима и, с друге стране, постоји пример Периша, села са великим атаром, где је такође констатован једноставан модел литијског опхода.

⁴ Родовске заветине (заветине рода) су светковине које најчешће подразумевају окупљање припадника једног рода на тачно утврђени дан, око заједничког, родовског, сакралног објекта, где се организује прослава. О заветини рода у Заглавку и Тимоку, која се празнује слично као у селима на северу источне сврљишке културне зоне, видети у: Васић, Оливера, *Заветина-заветина у селима Заглавка и Тимока*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.

⁵ Предочени *алтернативни модел* изузетно је битан за разматрање парадигматских могућности модела литијског опхода као феномена због тога што представља конкретан пример формирања две просторне целине од једне; уз то, ово је и пример могућности глобалне промене структурног модела.

⁶ Сакрализација локација и објеката – која је у непосредној вези са моделима литијских опхода и одговарајућим ритуалом – представља *динамичан процес*, још увек жив у српској народној традицији.

⁷ Ово је формулација проф. др Недељка Богдановића, коме дугујем захвалност за изузетну помоћ у реконструкцији модела литијског опхода у Бучуму, као и у ширим истраживањима источне сврљишке културне зоне.

⁸ Прославу која је настајала након завршетка литијског опхода казивачи из свих села најчешће описују на идентичан начин.

⁹ С обзиром на то да је Луково село са пространим атаром и великим бројем сакралних објеката, долазило је и до великих потешкоћа приликом покушаја детаљне реконструкције луковског модела литијског опхода. Рецимо, било је недоумица око тачног одређења – у оквиру путање литијског опхода – места званог Пујинци.

¹⁰ По једном казивању, црквиште Св. Илија обавијано је само једном, и више никад, због невремена (настао је снажан град) које је након тога уследило. Овај пример на веома илустративан начин говори о томе како је, између осталог, долазило до промена у структури модела литијских опхода. С обзиром на то да је (у оквиру предоченог модела) црквиште посвећено светом Илији обилажено само једне године, можемо га сматрати *алтернативном тачком* (модела литијског опхода). Уосталом, и сви сакрални објекти који нису били обухваћени литијским ритуалом могу се сагледати као *потенцијалне „тачке“* литијског опхода.

¹¹ Овај детаљ је веома занимљив и илустративан, с обзиром на то да сведочи о једној врсти *трансформација* модела литијских опхода, односно о *променама* које могу настати одлуком лица које је главно у спровођењу ритуала.

¹² Казивач Ацко Младеновић (рођен 1948.) чуо је од оца детаљан опис ритуала литијског опхода пре његове забране; на основу овог старог модела обновљен је 1990. године ритуал у приближно сличној форми.

¹³ Предочено инсистирање на броју три, када је реч о источној сврљишкој културној зони, карактеристично је за Ђуринац (односно, можемо рећи, за сложени модел литијског опхода Ђуринац – Рибаре) и Белоиње, док у другим селима није забележено (осим као *имагинарни модел* у Гулијану) инсистирање на тачно одређеном броју сакралних објеката. Међутим, ово је присутно у другим крајевима српског етничког простора – на пример у Лесковачкој Морави (о чему пише Драгутин М. Ђорђевић у својој књизи *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Живот и обичаји народни књ. 31, Београд, 1958, стр. 231).

¹⁴ Наведени пример предочава једну од могућности *настајања новог сакралног објекта*. У овом случају је ново (миро) дрво проглашено за *свето* на основу локације, тј. на основу тога што је на истом месту (Чука) некада постојало миро дрво које је обилазила (и ресакрализовала) литијска обредна поворка.

¹⁵ Постоје различити разлози за *освећење* једног дрвета. То може бити, рецимо, последица контакта са оностраним силама (нпр. сан неког мештанина), последица покушаја „скидања несреће” са села (услед суше и сл.), последица покушаја појединца (који своју идеју успе да наметне читавом селу) да се искупи због одређених грехова итд. Често ново свето дрво једноставно замењује старо миро дрво које је постојало на истој локацији; исто тако, дрво се може сакрализовати и због тога што се налази у близини неког другог светог објекта – заветног крста, црквишта и слично.

¹⁶ Наведена сакрална тачка укључена је у ритуал литијског опхода свега неколико година пре његовог укидања након Другог светског рата.

¹⁷ Ово је врло илустративан пример сакрализације дрвета услед његовог налажења у близини одређеног сакралног објекта друге врсте.

¹⁸ Једноставни стандардни модел литијског опхода подразумева облике који се заснивају на једном литијском опходу током једне године, уз једну просторну целину – тј. увек исти правац и смер кретања литијске обредне поворке. О томе опширније видети у тексту који следи.

¹⁹ Наиме, код Срба се посебно поштовао „низ четвртака од пролећа до жетве, обично од Великог четвртка до Спасовдана (који увек пада у четвртак) или до духовског четвртка”, тј. „у Србији у све четвртке 'од Васкрса до Тројица сељаци не ору, нити хоће да хватају волове у јарам. Те дане многи зову зелени четврци. Њих светкују да не би град тукао летину' ” (Ш. К., *Четвртак*, у: Кулишић, Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н., *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998, стр. 463).

²⁰ У овом случају – по забележеним казивањима – изводи се закључак да је у селу Округлиц постојао већи број сакралних објеката који нису били инкорпорирани у ритуал литијског опхода, све до увођења заветине посвећене Цару Костадину. У том контексту, овај пример је врло индикативан у смислу разматрања односа светих објеката, неинкорпорираних у литијски опход, и увођења новог литијског ритуала.

²¹ *Стандардни модел* – у формулационом контексту овог рада – (као што је подвучено и у напмени 18) подразумева модел литијског опхода, где је једно село имало само један литијски празник који се светкује сваке године и увек истог дана. Током опхода се – увек на исти начин – обилазе сви предвиђени сакрални објекти у сеоском атару, а на крају се обредна поворка враћа до почетне тачке, где се одржава прослава.

²² Описани јединствени стандардни образац поседује – као што је наглашено – могућност стварања мноштва нових облика (тј. могућност усложњавања сопствене базичне структуре), тако да се о поменутом *стандардном моделу* може говорити и у ширем смислу, уколико се има у виду његова *парадигматска димензија*, односно целокупност његових могућности. У том смислу можемо говорити о *једноставном базичном стандардном моделу*, с једне стране, и о *сложеном парадигматском стандардном моделу*, с друге стране, који би обухватао целокупност могућности и из кога произилазе сви специфични елементи који одступају од *једноставног базичног стандардног модела*.

²³ О процесима, узроцима и околностима усложњавања базичног стандардног модела биће много више речи у поглављима VI.1. и VI.2.

²⁴ Другим речима, и модели који се у основи могу свести на базичне стандардне облике међусобно се разликују на основу појединих показатеља који наглашавају њихову посебност. О специфичним показатељима, везаним за структуру модела литијских опхода, видети у поглављу VI.1.

²⁵ О овој проблематици видети у поглављу VI.2.

²⁶ Видети у поглављима III.1. и III.2.

²⁷ Наравно, уместо одредница *ум* и *универзална свест* може бити употребљено и мноштво других синонима у циљу термилошког формулисања суштинске димензије стварности, повезане са начином функционисања *мисли* – као феномена највеће сложености.

III НАЈСЛОЖЕНИЈИ ОБЛИЦИ

III.1. ОПШТИ ОПИС – ОСНОВНИ ЕЛЕМЕНТИ, ПРОСТОРНИ И ВРЕМЕНСКИ СТРУКТУРНИ МОДЕЛ

Основни елементи заветине. Елементи слављења обредног комплекса, везаног за ритуал литијског опхода (тј. заветину) у Гулијану, већим делом одговарају типичним облицима констатованим у насељима сврљишке области, које је већ представио Сретен Петровић у свом раду „Митологија, магија и обичаји”.¹ То се односи на следеће *основне одреднице*, односно *етапе* заветине у Гулијану: 1) народ се окупи испред цркве (Св. апостола Петра и Павла) као зборног и главног места, 2) свештеник обавља службу у цркви, 3) коље се жртвено јагње („молитва”) које заједнички купује цело село, 4) затим се бира крстоноша, и то жребом („коцком”),² с обзиром на то да је увек било више заинтересованих за ову почасну ритуалну функцију, 5) црква се обавија три пута и креће обредна поворка, 6) литије, тј. обредну поворку, предводи крстоноша, а за њим иду барјактар, особа која лупа у клепало, поп, па затим виђенији људи, момци, девојке (које су певале пригодне песме) и на крају деца; сви учесници поворке били су, специјално за ову прилику, лепо и пристојно обучени, 7) обилази се, једно за другим, околно свето дрвеће, 8) свако миро дрво обавија се, на десну страну, по три пута, 9) испред сваког светог дрвета свештеник чита и кади, док народ клечи са прекрштеним рукама, 10) растојање од дрвета до дрвета колона преваљује у правим линијама, без обзира на околности: гази се жито (пшеница, раж...), вода (река, поток...) и прелази се преко сваке препреке на коју наиђе поворка; верује се да ће се згажено жито после три

дана сасвим подићи и да ће род бити бољи што се више жита погази; момци су гледали да, намерно, направе што више штете; исто тако, сматрало се да је гажење воде добро средство против суше, 11) приликом доласка на главно, последње, одредишно место жене учеснике поворке поливају водом и посипају житом ради задобијања повољних атмосферских услова и опште плодности (да би пала киша и добро родило жито), 12) на последњем одредишном месту свештеник са колачарем сече и три пута окреће колач, уз присуство и осталих учесника обреда који, држећи један другог за раме све до колачара, посредно учествују у овом сегменту ритуала, 13) онда свештеник пита ко жели да буде колачар наредне године и, након што би се неко јавио, долази до – 14) деобе славског колача, при чему нови колачар обавезно добија једну четвртину,³ 15) након тога следи заједнички ручак а, између осталог, поставља се и заједничко јагње („молитва“) које је испечено у међувремену, док су литије обилазиле свето дрвеће, 16) настаје опште славље и веселје – свирка, песма и игра; музика за ову прилику долази и из више суседних села („три музике свирају и три кола играју“),⁴ 17) крст и барјаци се предају представницима суседног села (Лозан), које такође слави Спасовдан, с тим што су у овом селу литије обилазиле сеоски атар следећег дана; представници Лозана би, најпре, три пута обавијали цркву у Гулијану и затим одлазили у своје село.

Опис литијског опхода. Ови наведени елементи заветине – у истом или сличном облику – присутни су и у другим селима источне и западне сврљишке културне зоне. Они се могу назвати и основним елементима заветине у сврљишком крају. Међутим, у Гулијану су, такође, присутни и елементи који су специфичне природе и који до сада нису забележени и разматрани⁵ – а те специфичности односе се управо на литије.

Наиме, овде су литије једне године обилазиле једну, а друге године другу половину круга који су мира дрва образовала око села. Рецимо, уколико су једне године литије, кренувши од 1) цркве (Св. апостола Петра и Павла),⁶ као полазишне тачке, обилазиле свето дрвеће (мира дрва) које се налазило на местима са називима: 2) Крс,⁷ 3) Липов дел, 4) Церје, 5) Тумарчов дел, 6) Стубал и 7) црква (Црква), онда су се пак следеће године обилазиле тачке које су образовале другу половину замишљеног круга, састављеног од светог дрвећа (или прецизније од сакралних објеката, с обзиром на то да је и један заветни крст – Гаврин крс, може се рећи, имао исти статус као и поменута мира дрва), који се може описати око села, односно око цркве као његовог средишта: 1) креће се, такође, од цркве (Цркве) да би се, затим, исто тако стигло до 2) места званог Крс, након чега се скретало на другу страну у односу на претходни опход, до одредишних тачака са називима 3) Барје, 4) Росуља, 5) Гаврин крс⁸ – и на крају, исто као и у претходном опходу, 6) Стубал и 7) такође црква (Црква).

Осим тога, а што је свакако најинтересантније, сваке треће године – јер је „тако заветовано” – литије су ишле и за време Великог (Големи Спасовдан) и за време Малог Спасовдана, при том обилазећи такође различите половине представљеног круга који су образовала мира дрва. Односно, за Големи Спасовдан литије су ишле сваке године, док су за Мали Спасовдан (седам дана након Великог Спасовдана, исто у четвртак) ишле тек сваке треће године, иако је и Мали Спасовдан, исто као и Велики, сваке године слављен. Уколико би се за Големи Спасовдан обишла, рецимо, тзв. *лева половина* круга, за Мали Спасовдан, следећег четвртка, обилазила би се *десна половина* круга. Наравно, правац кретања литија за Големи Спасовдан, *треће године*, зависио је од правца којим су литије ишле претходне године – другим речима, био је супротан претходном опходу.⁹

У вези са специфичним одликама заветине у Гулијану, потребно је нагласити и неке разлике које су постојале у слављењу Великог и Малог Спасовдана у овом селу. Пре свега, а као што је већ споменуто: а) за Велики Спасовдан литије су ишле сваке године, а за Мали Спасовдан тек сваке треће године; б) правци опхода литија на Велики и Мали Спасовдан (сваке треће године) били су различити; в) последње и главно одредишно место за Велики Спасовдан била је црква до које се враћала целокупна поворка, да би се потом испред цркве секао и окретао колач, бирао колачар за наредну годину, пекло јагње, спремао ручак и настајало опште славље; с друге стране – последње и главно одредишно место за Мали Спасовдан био је Стубал, где се славило и припремао ручак, и где се пекло жртвено јагње на ватри која се добијала од грања опалог са светог дрвећа (на том месту било их је 5-6), које је било дозвољено дирати и користити само за ову прилику (осим, евентуално, за потребе цркве и школе); г) за Велики Спасовдан колачар се јављао и тиме бирао за ту функцију, а најчешће се сваке године мењао и то звање није било везано за одређену породицу или групу, док је пак за Мали Спасовдан колачар увек био из исте породице (Јовићи), на чијем се имању и налазило главно место за Мали Спасовдан (Стубал), место где се налазило свето дрвеће и где су се, дефинитивно, заустављале литије; д) Велики Спасовдан се славио три дана – у четвртак, петак и суботу, при чему су литије, као што је већ наглашено, ишле у четвртак; насупрот томе, Мали Спасовдан се славио само један дан.

Након што је, у најопштијим цртама, представљен опис литијског опхода, тј. опис слављења заветине у Гулијану са акцентом на *литујама*, неопходно је нагласити да он одговара периоду пре завршетка Другог светског рата, након кога је забрањено ношење литија¹⁰ и након чега је сеоска слава сведена на породичне, односно кућне оквире, изгубивши – практично – свој *општи* карактер, као и

наглашену функцију ефикасног обједињавања целокупне сеоске заједнице – на једном, латентном плану, односно функцију обезбеђивања повољних атмосферских услова и родне године путем одговарајућих поступака магијског и жртвеног карактера на другом, манифестном плану.¹¹

Међу становницима Гулијана сачувано је и сећање на трогодишњи прекид слављења Малог Спасовдана, који је почетком века замењен слављењем Св. Тројице, након чега је – по предању – град током те три године сваки пут редовно пустошио гулијанско поље. После тога поново је враћено слављење Малог Спасовдана.¹²

Такође, треба рећи и да се, осим сеоске славе – Великог, односно Малог Спасовдана – исто тако славила и црквена слава (Петровдан – 12. јула), када је поворка три пута обилазила око цркве, али литије нису ишле и у обилазак светог дрвећа.

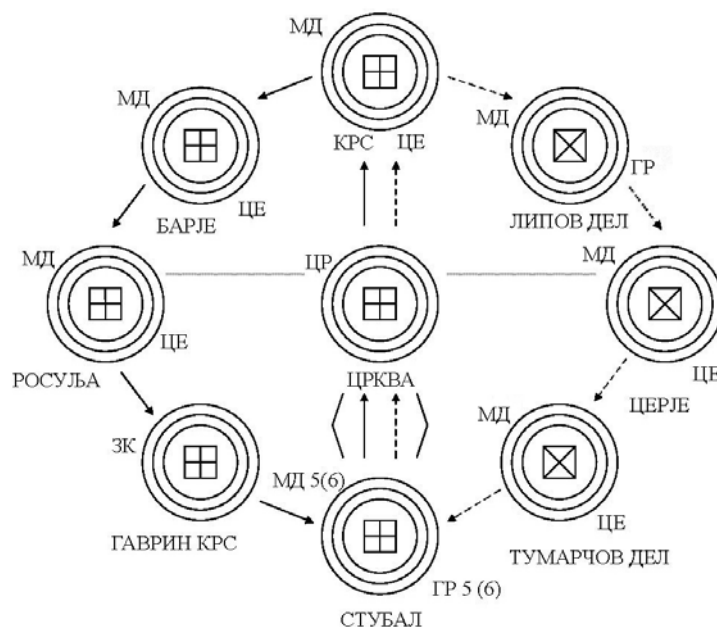
Просторни и временски структурни модел. Као што се из претходног текста може закључити, посебну занимљивост описа заветине у Гулијану представља управо симетрични начин поделе подручја значајног са становишта живота припадника сеоске заједнице, праћен и просторним и временским конотацијама, тако да можемо говорити о постојању једне *специфичне структуре* изузетне сложености. Наиме, подручје Гулијана подељено је на две половине, за које се, као што је већ споменуто, везују различите *просторне* и *временске* одреднице: на *макроплану* двема (просторним) половинама (круг који свето дрвеће, односно свети објекти образују око села) одговарају две различите године, док на *микроплану* овим половинама одговарају Велики и Мали Спасовдан, чије је растојање свега седам дана и који, наравно, припадају истој години. Свакако, та два плана, условно означена одредницама макро и микро, повезана су у оквиру јединственог трогодишњег периода, а целокупност комбинаторичких могућности које произилазе из ових различитих просторних и временских одредница могуће је представити једним свеобухватним шесточланим

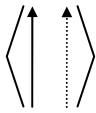
структурним моделом.¹³ Тај модел се, такође условно (јер у себи садржи и просторне одреднице), може назвати *временским* (временски структурни модел или временска структура) и налази се у нераскидивој вези са основним, деветочланим структурним моделом, који се (за разлику од првог – временског) може одредити као *просторни* (просторни структурни модел или просторна структура).

Овим просторним структурним моделом могуће је представити мапу најзначајнијих *тачака*, тј. одредница, везаних за опход литија као најзначајнијег сегмента прославе заветине у Гулијану – у целини (седам светих дрвета, један заветни крст и једна црква).

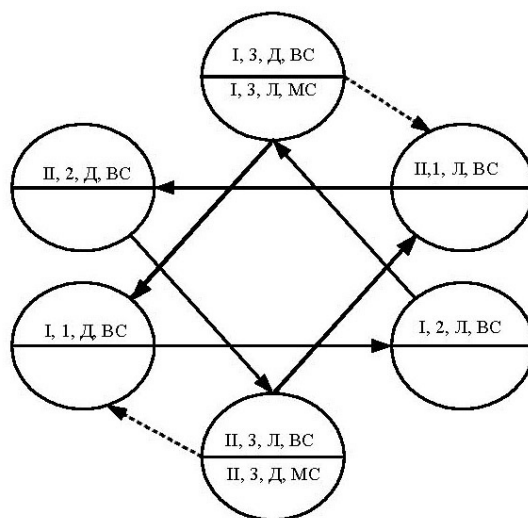
Дакле, представа наведене две – са становишта проучаване појаве (литујски опход у Гулијану) – суштинске, структурне целине изгледала би овако:

1) *основни просторни структурни модел* (просторна структура)



МД =	„миро дрво” (свето дрво); ознака МД 5(6) упућује на то да је, на дотичном месту, некада – у време одржавања обреда било 5 стабала (односно 6, али је једно „одавно падло”);
ЗК =	„заветни крст” (овде: Гаврин крс);
ЦР =	„црква” (овде: Црква св. апостола Петра и Павла);
	= квадрат предочава присуство неког од наведених (МД, ЗК, ЦР) сакралних објеката, као одредишних тачака кретања обредне поворке;
	= ово је ознака присутности крста (самостално, постављен уз миро дрво – као сакрални објекат, или као саставни део цркве);
	= наведена ознака упућује на одсуство крста на том месту (другим речима – крста није било);
	= означава да се објекат обилази три пута;
ЦЕ =	означава да је миро дрво, на том месту, било <i>цер</i> (врста храста);
ГР =	означава да је миро дрво било <i>граница</i> (такође врста храста);
	= правим усмереним линијама представљено је литијско обилажење леве (односно једне или прве) половине круга;
	= испрекиданим усмереним линијама обележено је обилажење десне (односно друге) половине круга;
	= заграда означава да се литије предоченим правцем, односно смером, нису кретале увек: наиме, за време Малог Спасовдана последње одредишно место било је Стубал, а не Црква

2) основни временски структурни модел (временска структура)



Ознаке :

1. $\left\{ \begin{array}{l} \text{I} = \text{ознака једног (првог) могућег литијског модела трогодишњег периода} \\ \text{II} = \text{ознака другог могућег литијског модела трогодишњег периода} \end{array} \right.$
2. $\left\{ \begin{array}{l} 1 = \text{прва година (у трогодишњем циклусу)} \\ 2 = \text{друга година (у трогодишњем циклусу)} \\ 3 = \text{трећа година (у трогодишњем циклусу)} \end{array} \right.$
3. $\left\{ \begin{array}{l} \text{Л} = \text{лева (или прва) половина круга} \\ \text{Д} = \text{десна (или друга) половина круга} \end{array} \right.$
4. $\left\{ \begin{array}{l} \text{ВС} = \text{Велики Спасовдан} \\ \text{МС} = \text{Мали Спасовдан} \end{array} \right.$

Додатно

објашњење:



У горњој половини (ознака „Г”) предочених кругова представљене су одреднице опхода литија који, на временској скали, претходи другом, тј. наредном опходу. Рецимо, увек се одреднице великоспасовданског литијског опхода налазе у *горњој* (Г) половини круга (I, 3, Д, ВС; II, 3, Л, ВС), док се одреднице малоспасовданског литијског опхода налазе у *доњој* (Д) половини круга (I, 3, Л, МС; II, 3, Д, МС), због тога што опход литија на Велики Спасовдан обавезно претходи опходу који се одржава седам дана касније – на Мали Спасовдан. Празна поља доњих (Д) половина у четири приказана круга означавају да малоспасовданског опхода током тих периода, тј. година, никако није било.

Табеларна представа временских категорија:

редни број категорија временске структуре	називи (примарне одреднице) категорија временске структуре	секундарне одреднице категорија		
		ПРВА (1)	ДРУГА (2)	ТРЕЋА (3)
1.	модел трогодишњег периода (циклуса)	I	II	
2.	година	1	2	3
3.	половина (страна) круга	десна (= Д)	лева (= Л)	
4.	Спасовдан (заветина)	Велики Спасовдан (= ВС)	Мали Спасовдан (= МС)	

На овом месту су просторни и временски структурни модел представљени на једноставан, тј. на најосновнији начин. У следећем поглављу (III.2.), као и у поглављу VI, биће изнесене и усложњене представе ових модела.

Исто тако, с обзиром на то да је гулијански модел литијског опхода најсложенији и, самим тим, изузетно инспиративан као показатељ парадигматских могућности овог ритуала, о њему ће се још говорити и у наредним поглављима, док ово поглавље има за циљ, пре свега, дескриптивно представљање основних података везаних за разматрани ритуал (у Гулијану).

Напомене (III.1.)

¹ Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 299-302.

² Рецимо, Видоје Тодоровић (рођен 1926. у Гулијану) постао је крстоноша тако што је из капе извукао обележени папир.

³ Казивачи из Гулијана су обично инсистирали на овом податку, односно – да је најбитније да нови колачар добије четвртину колача како би, на тај начин, симболично прихватио обавезу коју намеће функција колачара.

⁴ По казивању једног учесника ритуала.

⁵ Начин опхода литија – какав је забележен у Гулијану – јесте био специфичан и изузетно сложен, али су у сврљишком крају (као што се види из примера наведених у поглављу II.2.) забележени и многи други сложени облици, представљајући *већину* у односу на литијске опходе засноване на једноставном стандардном моделу, тј. у односу на облике (кружног повратка до почетне тачке) без икаквих усложњавајућих модификација. Наведене сложене облике поменула је и Биљана Савић-Симоновић у свом раду *Литије – заборављени обичај у сврљишком крају*, стр. 282, констатујући како „литије представљају свечану поворку, посебно уређену која обилази атар села. Уколико је атар велики, село је имало и по два литијска празника. Уколико је атар велики, а једном се светкује, атар се обилази наизменично (једне године једна страна, друге друга)”, при чему је ауторка, пре свега, имала у виду податке које је добила од казивача из Бучума и Бурдима.

⁶ Црква св. апостола Петра и Павла (у Гулијану) „по запису у малтеру на прагу цркве изграђена је 1933. године. Мештани казују да је на овом месту постојала мања црква подигнута пре 100 година, односно у другој половини XX века” (Андрејевић, Борислав, *Споменици културе*, у: *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига – књ. II, стр. 222).

⁷ На овом месту се још увек налази камени крст, а по сеоском предању – ту је, у близини, било и старо гробље. Казивач Светомир Јовић (1915. Гулијан) изнео је претпоставку да је некада, пре него што је саграђена гулијанска црква, управо ово место било почетна и завршна тачка литијског опхода, што би било и сасвим логично, јер тиме се делимично објашњава чињеница да су литије у периоду између два светска рата – који је очуван у сећањима казивача – увек након обилажења цркве прво долазиле до ове одредишне тачке (Крс), без обзира на то да ли се после скретало на „леву” или „десну” страну, тј. – да ли се обилазила „лева” или „десна” половина круга. С обзиром на то да постоји „сећање” да је у близини тог крста и светог дрвета (које се ту налазило) било старо гробље, ово се може довести и у везу са елементима култа предака (покојника) присутних у заветини; о *култу предака у заветини* видети – Ш. К., *Заветина*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 185-186: „Понегде је приликом обреда свештеник помињао имена живих домаћина, у чему Тројановић налази извесну аналогију са обичајима о крсном имену, претпостављајући да помињање живих такође има 'карактер даће, као што провирује и из обичаја крсног имена' ”, а „на култ покојника јасно упућује и обичај у неким крајевима Шумадије да село има свој запис на гробљу” (исто, стр. 186).

⁸ Ово је назив заветног крста подигнутог 1909. године, а – по причању мештана – подигао га је сеоски посланик Гавра Ристић, „јер су му умирала деца”.

⁹ Представљени модел литијског опхода у Гулијану настао је као резултат дуготрајног теренског истраживања које је подразумевало и суочавање казивача чије су се представе (односно тврдње) у неким детаљима разликовале (мада суштински различитих саопштења није било), што је и разумљиво с обзиром на необичну сложеност наведеног *модела* литијског опхода.

¹⁰ По сећању информатора, литије су последњи пут обилазиле гулијански атар 1946. године, након чега је уследила дефинитивна забрана овог обичаја.

¹¹ О појмовима „манифестног” и „латентног”, односно – о манифестним (видљивим) и (латентним) скривеним функцијама, видети сажето у: Милић, Војин, *Социолошки метод*, Нолит, Београд, 1965, стр. 565-566.

¹² Овај податак је навео и Сретен Петровић у: *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 300.

¹³ Наиме, са ове временске дистанце је немогуће (тј. изузетно тешко) тачно одредити које године је обилажена која половина круга, али се са сигурношћу може тврдити да су, без обзира на евентуалне недоследности и прекиде (у слављењу), у оптицају биле две оптималне могућности које су важиле за трогодишње периоде. Другим речима, у оптицају су била два начина, тј. редоследа, кретања литија у оквиру трогодишњих циклуса: I) 1. године (I, 1, Д, ВС), 2. године (I, 2, Л, ВС), 3. године (II, 3, Д, ВС / I, 3, Л, МС) и II) 1. године (II, 1, Л, ВС), 2. године (II, 2, Д, ВС), 3. године (II, 3, Л, ВС / II, 3, Д, МС), као што је и приказано одговарајућом шематском представом *временског структурног модела* (видети представу 2).

III.2. ИМАГИНАРНИ МОДЕЛИ И ДОДАТНА СТРУКТУРНА ДЕСКРИПЦИЈА

Имагинарни модели. Потребно је нагласити да је приликом теренских истраживања – превасходно услед сложености модела литијског опхода у Гулијану и временског размака (око 50 година) од последњег одржаног опхода до данас – забележено и неколико различитих реконструкција везаних за кретање литија. Наиме, сећања појединих казивача су се разилазила у извесним детаљима, што је уосталом и сасвим разумљиво с обзиром на необичну сложеност наведеног модела. За поједина од ових казивања је релативно брзо уочена нетачност (другим речима – сасвим јасно и брзо се испоставило да су казивачи представили неколико веома сложених и интересантних, али *непостојећих* модела), док је са неким другим то било знатно теже.

Тако је, рецимо, један од казивача – Светомир Јовић (рођен 1915. године у Гулијану) у првом тренутку тврдио да су чак и за црквену славу – Петровдан (12. јула) литије обилазиле света места гулијанског атара, и то различитом страном (тј. половином) круга у односу на претходни опход, да би се касније, суочен са сећањима других казивача, исправио и признао сопствену грешку. С друге стране, његова супруга – Нада Јовић (1911) испричала је верзију по којој су се приликом сваког опхода, без обзира на то да ли се ишло *левом* или *десном* половином круга, обилазила само по три света дрвета (!) [и по њој – Гаврин крс је био објект који се није урачунавао у овај оптимални број] док су се нека стабла приликом опхода занемаривала, да би се приликом следећег опхода занемарила (тј. заобишла) нека друга мира дрва, зависно од редоследа – односно плана за ту годину – што је, све заједно, пружало слику једног изванредно сложеног система, односно структурног модела

кретања литија. Осим тога, појавило се и казивање да је број обилажених стабала, у ствари, морао да буде 3, 5 или 7 (тј. непарни број).¹

У суштини, у односу на *класични модел* опхода литија, представљен у првом делу овог рада, размимоилажења казивача односила су се, пре свега: 1) на то да ли се а) Гаврин Крс обавијао приликом доласка са само једне стране или се б) поменути објекат обавијао у сваком случају, односно приликом опхода литија и са једне и са друге стране; 2) на положај Гавриног Крс(т)а у односу на путању обилажења светих места гулијанског атара, то јест на то да ли је обавијан као последња, претпоследња или већ четврта тачка; 3) на недоумицу око тога да ли се а) увек прво иде до одредишне тачке зване Крс, или се б) не иде увек прво на Крс, већ само онда када се обилази „лева” половина круга, док се у супротном (у случају када ред дође на „десну” половину круга) прво иде до одредишне тачке Липов Дел; 4) на то да ли се а) увек иде до места званог Стубал, без обзира на то да ли се обилази „лева” или „десна” половина круга, или се б) не долази, баш увек, до ове тачке; 5) на то да ли се а) за Мали Спасовдан ишло увек само једном страном или се пак б) ишло и једном и другом страном, зависно од године, односно редоследа; 6) на то да ли су се а) обилазила сва мира дрва (једног полукруга) или су се б) обилазила само нека (рецимо – 3).²

На основу претходних запитаности може се уобличити више различитих модела из којих се ипак, на крају, искристалисао – као, по свему судећи, реалан (наравно, уз могућност дешавања и одређених произвољних варијација током одржавања обреда)³ – управо тзв. *класични модел*, представљен у првом делу рада.

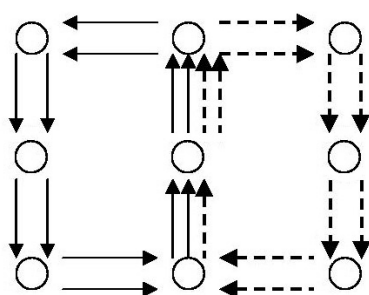
Међутим, и остали *имагинарни модели* – констатовани у свести појединих казивача (и некадашњих учесника разматраног обреда) – такође су веома битни са становишта анализе феномена литијског опхода у Гулијану и, у сваком случају, заслужују да буду представљени у овом раду као:

а) документација о непосредним теренским потешкоћама (до којих долази током истраживања) и б) структурни модели који изванредно много говоре о механизмима остваривања, тј. функционисања, релација између колективне и индивидуалне свести, односно психе.⁴

Наравно, на имагинарне моделе је наилажено и у многим другим селима источне сврљишке културне зоне, али их је у Гулијану било највише будући да је гулијански модел најсложенији. Дакле, и у другим селима било је доста (на пример, у Манојлици) проблема у одређивању реалних модела. Током истраживања испоставило се да је неопходно у сваком селу интервјуисати већи број казивача или обићи сакралне објекте (или њихове остатке) како би се утврдила тачна варијанта.

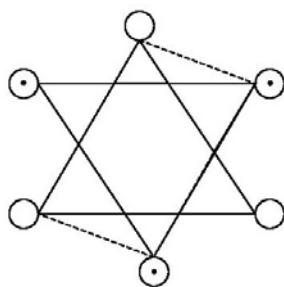
Додатна структурна дескрипција. Структура гулијанског модела литијског опхода може се изразити и уз помоћ додатних структурних дескрипција како би се употпунила представа о главним елементима и односима разматраног структурног модела.⁵

На пример, наведене структуре – просторна и временска – могу се изразити и одговарајућим *општим представама* типа:

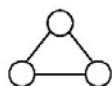
а) *општа просторна структура*

ПРЕДСТАВА I

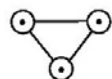
- > = великоспасовдански литијски опход током прве године
- > = великоспасовдански литијски опход током друге године
- > = великоспасовдански литијски опход током треће године
- > = малоспасовдански литијски опход (током треће године)
- (⇒) испрекидавим линијама представљено је обилажење „десне” половине „круга”, а неискрекидавим (пуним) линијама представљено је обилажење „леве” половине „круга”

б) *општа временска структура*

ПРЕДСТАВА II



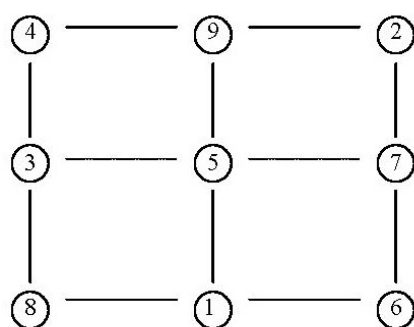
= *класични* трогодишњи период који је констатован у ритуалној пракси



= *алтернативни* трогодишњи период као представа хипотетичних могућности

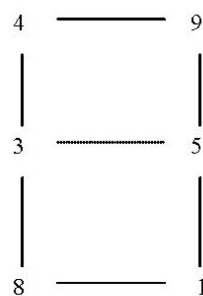
Такође, ови структурни модели могу се представити и уз присуство одговарајућих бројева – и то како на синхронијском тако и на дијахронијском плану (да би се додатно употпунило шематско представљање предочених структурних модела):

а) *општа синхронијска бројчана представа просторне структуре (у виду једне врсте „магичног квадрата”)*⁶

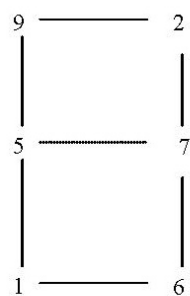


ПРЕДСТАВА III

– *парцијалне синхронијске бројчане представе просторних целина које формира литијски опход у Гулијану*



просторна целина I

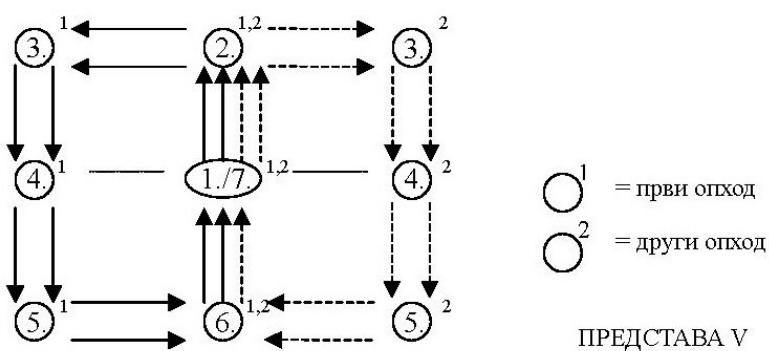


просторна целина II

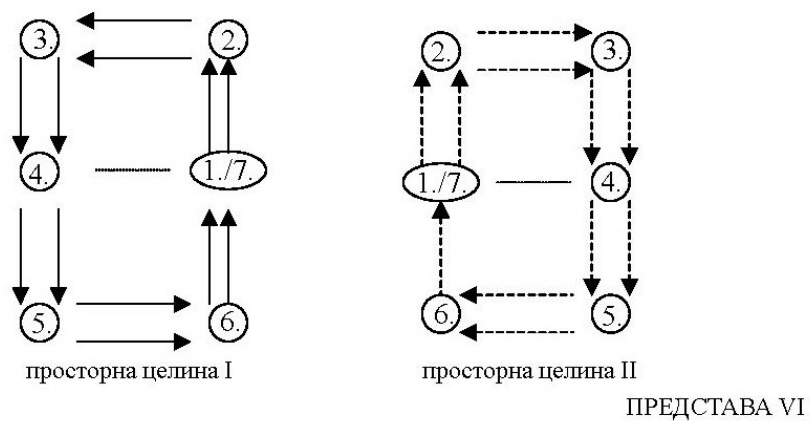
ПРЕДСТАВА IV

б) дијахронијска бројчана представа просторне структуре⁷

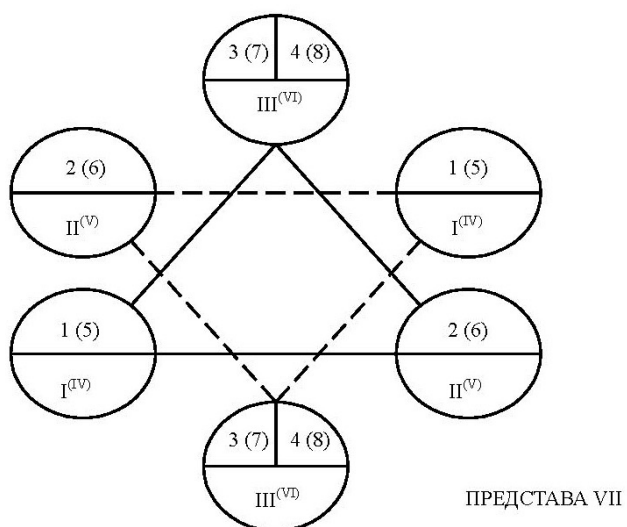
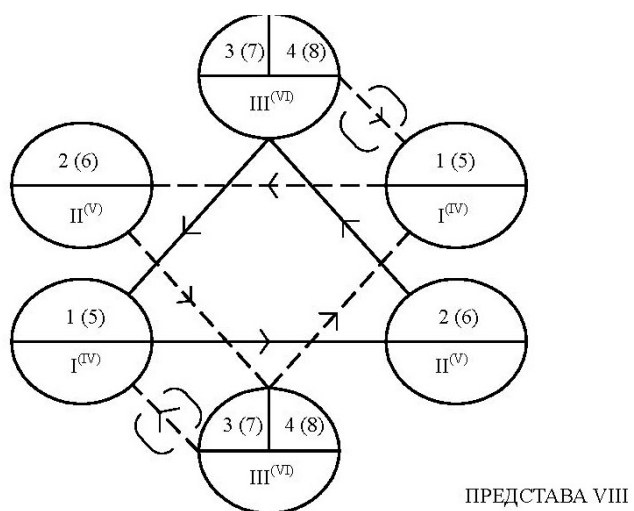
– општа дијахронијска представа



– парцијалне дијахронијске представе



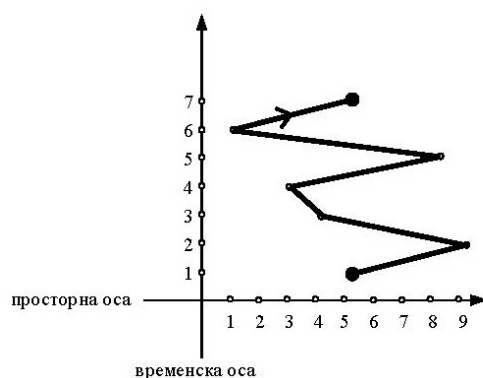
А) синхронизјска бројчана представа временске структуре

Б) дијахронизјска бројчана представа временске структуре⁸

У наведеним *представама временске структуре* арапским бројевима (1,2,3,4...) су означени *засебни* литијски опходи, док су римским бројевима (I, II, III...) означене *године*; у заградама се налазе алтернативне вредности одговарајућих елемената временске структуре и ови бројеви се односе на парадигматски шестогодишњи циклус који би у себи обухватао све комбинације које произилазе из спектра могућности гулијанског модела литијског опхода. Рецимо, прва година (I) једног трогодишњег циклуса – у оквиру ширег, парадигматског, шесточланог циклуса – може истовремено бити и четврта година (IV), односно – први циклус (1) може бити истовремено и пети (5) и тако даље, уколико се имају у виду могућности које произилазе из глобалног шесточланог тј. шестогодишњег циклуса. Наравно, треба нагласити да је ово само хипотетични модел који има за циљ да представи различите могућности гулијанског модела литијског опхода.

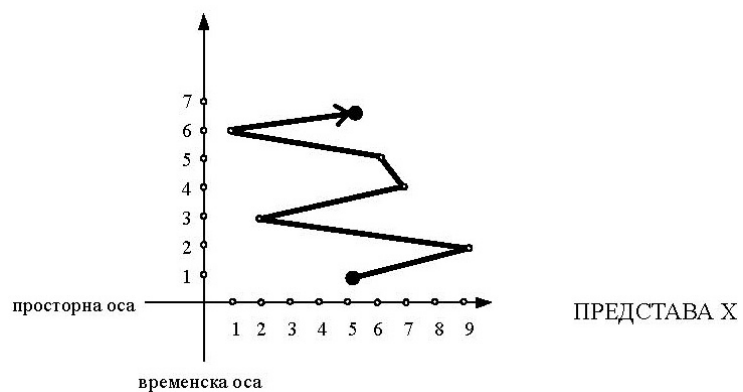
Исто тако, гулијански модел литијског опхода може се представити и уз помоћ одговарајућих координатних система, састављених од просторне и временске осе.

Тако би, рецимо, први литијски опход – уз помоћ координатног система – могао бити представљен на следећи начин:

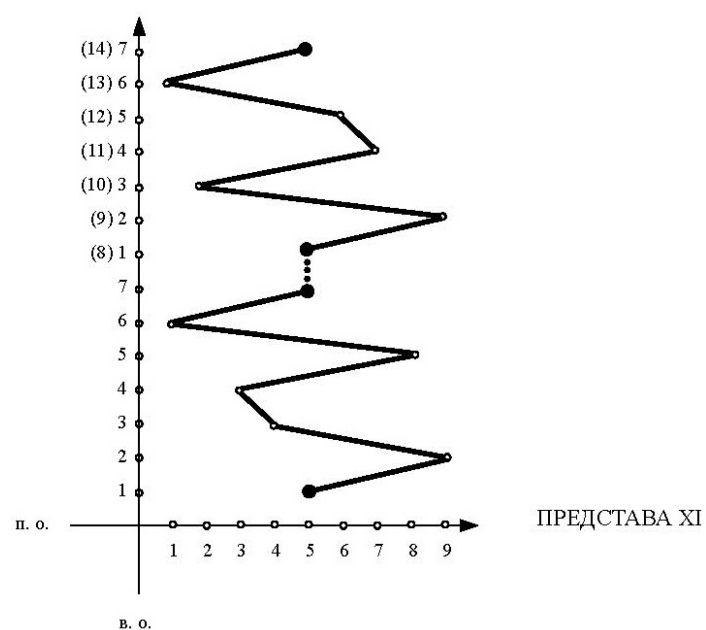


ПРЕДСТАВА IX

Други литијски опход – формира следећи координатни систем:



Координатна представа једног целовитог литијског круга (у овом случају реч је о кругу II, 1, Л, ВС – II, 2, Д, ВС)⁸, који се обиђе током двогодишњег периода, може се приказати овако:



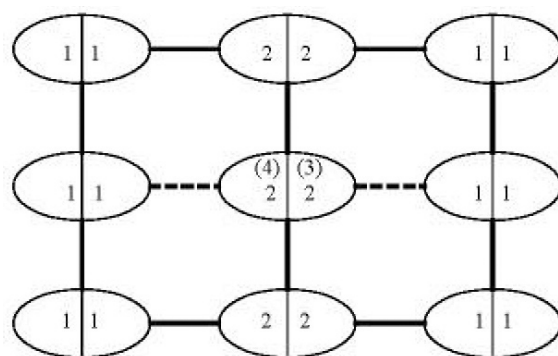
Дакле, први целовити литијски круг, који се састоји од 2 литијска опхода, почива на 14 основних временских и 9 основних просторних одредница.

Ово би, уосталом, био и један од *структурних атома* (заједно са основним моделима других димензија представљања) гулијанског система литијског опхода, као ритуала који структурира простор и време гулијанске заједнице.⁹

Координатни систем целокупног трогодишњег циклуса (илустрације ради) подразумевао би 27 временских одредница уз, наравно, константних 9 просторних одредница. С друге стране, парадигматски шесточлани (тј. шестогодишњи) циклус, као временска целина која у себи садржи базичне комбинаторне могућности гулијанског модела литијског опхода, садржао би 54 временске одреднице (уз 9 просторних).¹⁰

Такође, у оквиру (детаљне структурне дескрипције) гулијанског модела литијског опхода треба издвојити и структурну шему експонираности просторних тачака или одредница (тј. сакралних објеката) које су обилазиле литије. С тим у вези, примећујемо да су током једног циклуса (који се састоји из 2 комплетна литијска круга састављена од по 2 полукруга) 3 средишње тачке (Црква, Крс и Стубал) обилажене у 2 наврата, тј. током оба литијска опхода који формирају један круг (дакле – $3 \times 2 = 6 \Rightarrow 6 \times 2 = 12$), док је 6 спољних тачака обилажено само током (по) једног литијског опхода [$3 \times 1 = 3$ (+) $3 \times 1 = 3$ (=) 6; $6 \times 2 = 12$]. Према томе, укупна бројна вредност која одређује експонираност појединачних посматраних тачака, током једног комплетног литијског циклуса, износи 24.¹¹

Шематски се ово може представити на следећи начин:



ПРЕДСТАВА XII

Затим, током детаљне структурне дескрипције гулијанског модела литијског опхода битно је, такође, констатовати и то да се глобални гулијански трогодишњи циклус састоји из 4 литијска опхода, и то из 3 затворена опхода (код којих је почетна тачка уједно и крајња) и једног отвореног опхода (где је крајња тачка – Стубал – различита од почетне). Један затворени „циклус” формирају два литијска опхода током прве две године, а један „отворени циклус” – два литијска опхода током треће године. Затворени циклус (круг) се састоји од 7 етапа, којима је обухваћено 6 просторних одредница, тј. тачака, док се отворени циклус састоји из 7 (први опход) и 6 (други опход) етапа, којима је обухваћено такође 6 просторних одредница.

Глобални шесточлани парадигматски модел литијског опхода у Гулијану дозвољава постојање – у *квалитативном* смислу – два различита затворена литијска круга, тј. полукруга (D и D), и два различита отворена полукруга (C и C). С друге стране, у *квантитативном* смислу (у оквиру парадигматског шесточланог циклуса, састављеног од два трогодишња периода – 1, 2 и 3) може се говорити о 6

различитих затворених кругова, односно полукругова ($\mathbb{D}^1$, $\mathbb{D}^2$, $\mathbb{D}^3$, $\mathbb{D}^1$, $\mathbb{D}^2$, $\mathbb{D}^3$), и о 2 различита отворена полукруга ($\mathbb{C}$ и $\mathbb{D}$),¹² што је могуће шематски приказати на следећи начин:

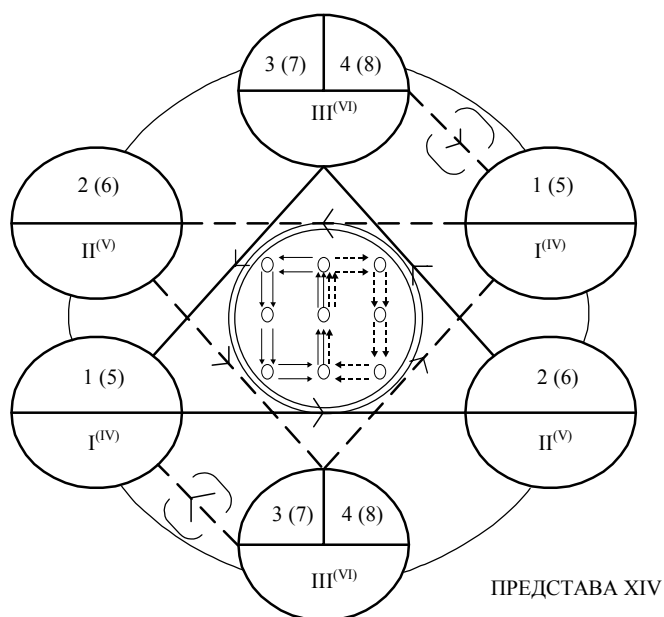
$\mathbb{D}_1$	$\mathbb{D}_3$	$\mathbb{D}_2$
$\mathbb{C}$		$\mathbb{D}$
$\mathbb{D}_1$	$\mathbb{D}_3$	$\mathbb{D}_2$

ПРЕДСТАВА XIII

Наравно, ово су *само неке* (додатне) структурне дескрипције, везане за литијски опход у Гулијану, које упућују на различите димензије и могућности спровођења структурне анализе разматраног ритуала.

С обзиром на значај гулијанског модела литијског опхода за ово истраживање, предочене структурне представе су важне у сагледавању особности најсложенијих модела литијских опхода, као крајњих израза могућности одговарајућег ритуалног система (о чему ће у наредним поглављима бити знатно више речи).

На крају, у контексту додатне структурне дескрипције (и у складу са претходно изнесеним представама, усмереним на различите сегменте разматраног система) неопходно је изнети и нацрт глобалне структурне представе модела литијског опхода уоченог у Гулијану:



(Поводом ове структурне представе потребно је консултовати и објашњења из поглавља VI.1. – уз одговарајућу Д₃ представу.)

С друге стране, представе XI и XII, посматране заједно, такође (као и представа XIV) сажимају парадигматске могућности модела (ритуала) литијског опхода, с тим што у овом случају нагласак није на просторно-временском континууму, већ на сагледавању статичко-динамичког комплекса, тј. димензије, у оквиру разматраног (најсложенијег) модела литијског опхода. У том контексту уочавамо бројчани однос: (1) (општи принцип) – 9 (структура сакралних објеката) – 14/12 (број тачака које се обилазе током формирања једног литијског круга; иза косе црте – број објеката који се обилазе) – 27/24

(број тачака које се обилазе током глобалног трогодишњег опхода; иза косе црте – број *објеката* који се обилазе током поменутог опхода). Овај бројчани однос је занимљив због тога што сличне бројчане релације можемо приметити и унутар других сложених система (видети у поглављу VIII), што је – са становишта овог истраживања – врло значајно с обзиром на то да је, између осталог, у овом раду потенцирано управо разматрање хомологних структурних образаца (у контексту анализе митско-ритуалних система), као легитимна и релевантна етнолошко-антрополошка тема.

Наравно, овде је немогуће (и непотребно) залазити у детаље претходно предочене проблематике, с обзиром на то да је она – сама по себи – једна врста дигресивног искорака из базичног контекста рада. Међутим, без изнесене *структурне дескрипције* била би пренебрегнута читава једна димензија разматраног феномена (која је овде тек назначена).

Значај гулијанског модела литијског опхода. За овај рад је модел литијског опхода забележен у Гулијану посебно значајан због своје сложености и слојевитости. Наиме, овај модел представља и *природну границу* усложњавања стандардног модела литијског опхода, представљајући најсложенији израз, тј. манифестацију, његових парадигматских могућности.¹³ Уз помоћ овог модела, исто тако, сагледавамо и *динамику* процеса усложњавања стандардног модела литијског опхода, јер се на прилично прецизан начин може реконструисати старији модел гулијанског литијског опхода (модел *стари Гулијан*).¹⁴ Такође, на примеру гулијанског модела можемо непосредно сагледати конкретне узроке и околности настајања различитих облика литијског опхода, схваћеног као феномен – у глобалном смислу.¹⁵

На овом месту су изнесене само основне чињенице (уз одговарајућу структурну дескрипцију) које су везане за најсложенији модел литијског опхода. Разматрање

суштинских питања – везаних за карактеристике овог модела, на основу којег се на најбољи начин сагледавају законитости и процеси од кључног значаја за анализирану проблематику – остављено је за наредна поглавља, тј. за други део рада.

Напомене (III.2.)

¹ Ова казивања (у којима је инсистирано на тачно утврђеном броју), по свему судећи, заснована су на „контаминацији” услед уплива других народних обичаја, или на примерима из других села или суседних области.

² Само на основу модела који су се испоставили као *имагинарни* могуће је конструисати низ сложених облика, уз одговарајуће шематске представе које би приказале различите димензије њихове структуре. Наиме, и бављење искључиво овом темом могло би израсти, такође, у читаву научну студију која би додатно продубила увид у парадигматске могућности формирања модела литијских опхода. Током вишегодишњих истраживања ритуала литијског опхода (у последњих пет-шест година) испоставило се да је неопходно вишеструко проверавање података добијених од казивача, односно консултовање (и суочавање) већег броја казивача – до потпуног усаглашавања и подударања свих информација. У раду *Прилог проучавању литија у сврљишком крају* (Гласник Етнографског института САНУ XLVII, стр. 103-120) представљено је, на основу прелиминарних истраживања ритуала литијског опхода у сврљишком крају, неколико модела. За неке од њих се касније (током детаљних и свеобухватних истраживања и одговарајућих провера) показало да су непотпуни, тј. да су казивачи консултовани у прелиминарним истраживањима изнели редуковане имагинарне моделе. Такав случај је био у дескрипцији модела кретања литија у селима Влахово, Околиште и Манојлица (видети у: исто, стр. 108, 112-113, 115, 118-119); упоредити моделе произашле из прелиминарних истраживања са дефинитивно установљеним моделима – изнесеним у овом раду – поглавља II и IV).

³ Трансформације – као димензија разматрања модела литијских опхода – представљају изузетно занимљиву тему. Било је случајева промена које су трајале само једну годину (као на пример – слављење Св. Тројице уместо Малог Спасовдана у Гулијану), или одређено – такође кратко време. Могућност алтернативних праваца (као у случају Бучума), по свему судећи, константно је била присутна, што је вероватно зависило и од конкретних одлука свештеника и сеоског кмета који су, у првом реду, водили рачуна о путањи обредне поворке. Исто тако, једни сакрални објекти су нестајали, а други настајали – што је такође могло (и крупније) да утиче на промену структуре конкретног модела литијског опхода. С друге стране – постојала су чврсто дефинисана правила која су одређивала структуру и која су била непроменљива. На пример, било је врло битно да се – у оквиру глобалног циклуса – обиђу *сви* сакрални објекти како се „не би наљутили” (по терминологији казивача). Сукоби различитих тенденција („конзервативне” и „алтернативне”) приликом организације путање литијске обредне поворке решавани су – по свему судећи – на различите начине од случаја до случаја. Наравно, и само ово питање, издвојено из контекста овог рада, могло би бити разматрано самостално – имајући у виду сложеност конкретизованог и практичног примењивања апстрактних модела литијских опхода.

⁴ Што су модели литијског опхода сложенији, то је више могућности за произвољну интерпретацију њиховог функционисања. Педесет година након престанка одржавања литијског опхода у Гулијану логично је дошло до појаве извесних размимоилажења, тако да је у овом селу консултован много већи број казивача него у другим селима – са знатно једноставнијим моделима литијских

опхода. На овом месту је такође битно нагласити и како се све „алтернативне верзије” казивача односе на детаље који нису од суштинског значаја за структуру модела литијског опхода – чије су главне карактеристике (трогодишњи двозаветински двоцелински модел) готово једногласно потврдили.

⁵ Предочене *додатне структурне дескрипције* су неопходне (у контексту одговарајућег методолошког приступа), а да би се нагласила вишедимензионална слојевитост најсложенијег модела литијског опхода.

⁶ У овом случају *магични* квадрат, тј. квадрат у којем збир свих бројева вертикално, хоризонтално или дијагонално даје исти број, послужио је као илустративна основа за представљање синхронијске бројевне шеме просторне структуре, узимајући у обзир на извесне структурне сличности са – такође деветочланим – гулијанским моделом литијског опхода.

⁷ Шесточлани, тј. шестогодишњи циклус у ритуалној пракси, наравно, није постојао. Видети и напомену 13 у поглављу III.1.

⁸ Видети *временски структурни модел* у поглављу III.1. и *синхронијске бројчане просторне представе* у овом поглављу.

⁹ Главне структурне особености гулијанског модела литијског опхода подударaju се са карактеристикама примарне структуре мишљења (о чему видети у поглављу VIII).

¹⁰ Представљање (и) ових координатних система није неопходно (и само би оптеретило излагање) с обзиром на то да је примарни координатни систем, битан за разматрану проблематику, већ представљен.

¹¹ Структура бројевних односа, које уочавамо унутар гулијанског модела литијског опхода, изузетно је интересантна због тога што истоветну бројевну структуру срећемо и унутар других система – као што су, рецимо, формула решавања магичне мађарске коцке или санскритска азбука (видети напомену 114 у поглављу VIII).

¹² Наравно, и овде је реч искључиво о изношењу хипотетичних могућности, како би се представиле неке од могућих варијација у оквиру *система* парадигматског стандардног модела литијског опхода (када су у питању *затворени* и *отворени* циклуси).

¹³ Видети у поглављима VI.1. и VI.2.

¹⁴ О томе ће бити речи у поглављима VI.1. и VI.2.

¹⁵ Видети у поглављу VI.2.

IV ДОКУМЕНТАЦИЈА И ШЕМАТСКЕ ПРЕДСТАВЕ

У четвртом поглављу биће – у најсажетијим цртама – изнесена основна документација и опште шематске представе модела литијских опхода у селима источне сврљишке културне зоне.¹

У састав поменутих *представа* улазе, пре свега, подаци о:

- 1) називима сакралних објеката,
- 2) местима одржавања прослава,
- 3) путањама литијских опхода.²

Сакрални објекти су означени квадратићима, а места на којима су се одржавале прославе обележена су подвлачењем. Различите путање литијских опхода представљене су различитим типом линија. Врсте сакралних објеката, изнесене у одговарајућим *додатним објашњењима* – везаним за шематске представе, означене су посебним словима (МД – миро дрво, ЗК – заветни крст, ЦР – црква итд.).³

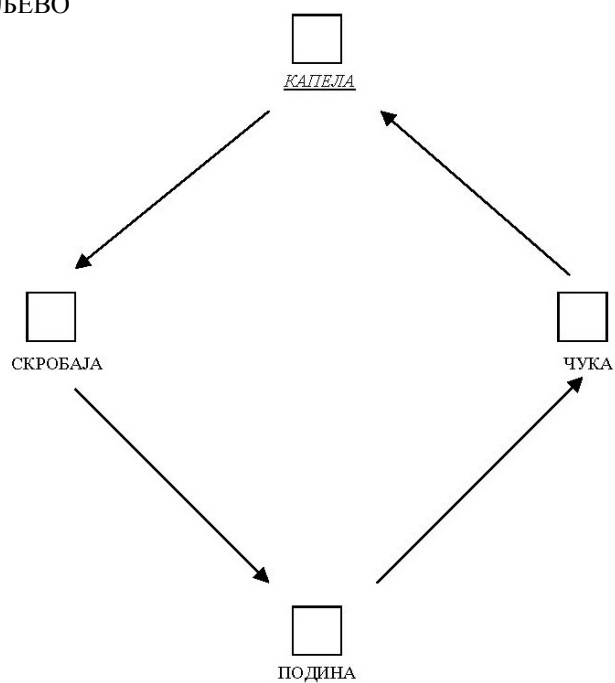
Све предочене шематске представе не заснивају се на географским одредницама, већ представљају апстракције модела литијских опхода – конструисаних на основу одговарајућих казивања.⁴

Наравно, изнесене шематске представе немају за циљ да прикажу *све* чињенице везане за литијске опходе, већ само оне најбитније – како би се визуелно илустровали одговарајући модели. Уз сваку шематску представу стоје и пратећа објашњења, која износе додатне чињенице битне за конкретне моделе.⁵

На крају поглавља представљен је списак главних казивача из свих 19 села источне сврљишке културне зоне (уз напомену да је сложеност одређених модела, констатованих у појединим селима, захтевала већи број казивача – како би се установили веродостојни подаци).⁶

У сваком случају, примарна сврха четвртог поглавља јесте да изложи сажету базичну *документацију* свих главних одредница на којима се заснивају модели забележени у селима источне сврљишке културне зоне (као основни *узорак* истраживања), а њу илуструју *шематске представе* – приказујући апстраховане моделе литијских опхода.

1. ЖЕЉЕВО

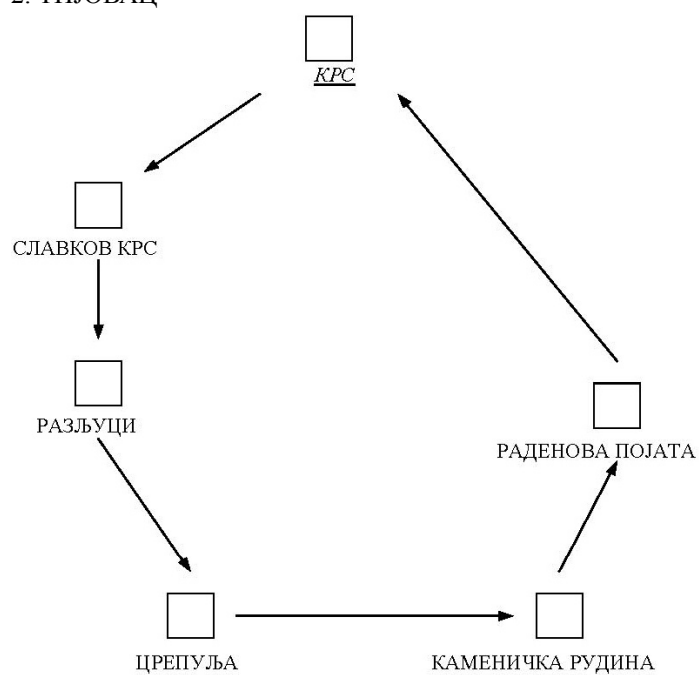


1. Жељево

Бурђевдан

- 1) КАПЕЛА (КРС, СРЕДСЕЛО)
капела
- 2) СКРОБАЈА
миро дрво – крушка
- 3) ПОДИНА
миро дрво – крушка
- 4) ЧУКА
миро дрво – храст (граница)
- 5) КАПЕЛА

2. ТИЈОВАЦ



2. Тијовац

Св. Марко

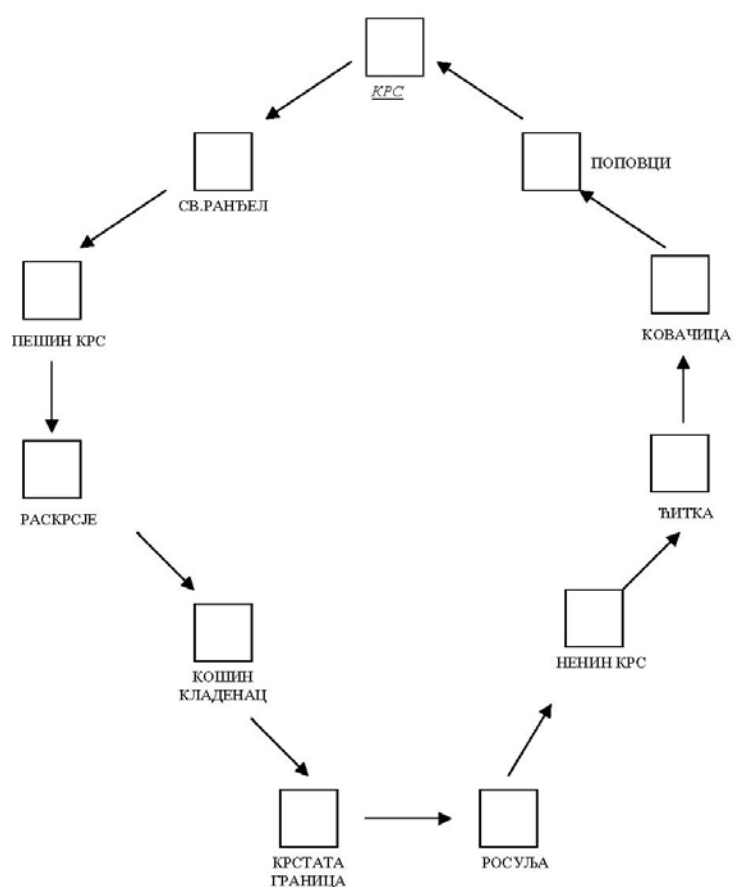
- 1) Крс
камени крст – Св. Марко
- 2) Славков крс
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Разљуци
миро дрво – орах (ореј)
камени крст
- 4) Црепуља
миро дрво – храст

- 5) Каменичка рудина
(Каменичко)
камени крст - Петровдан

- 6) Раденова појата
миро дрво
камени крст

- 7) Крс

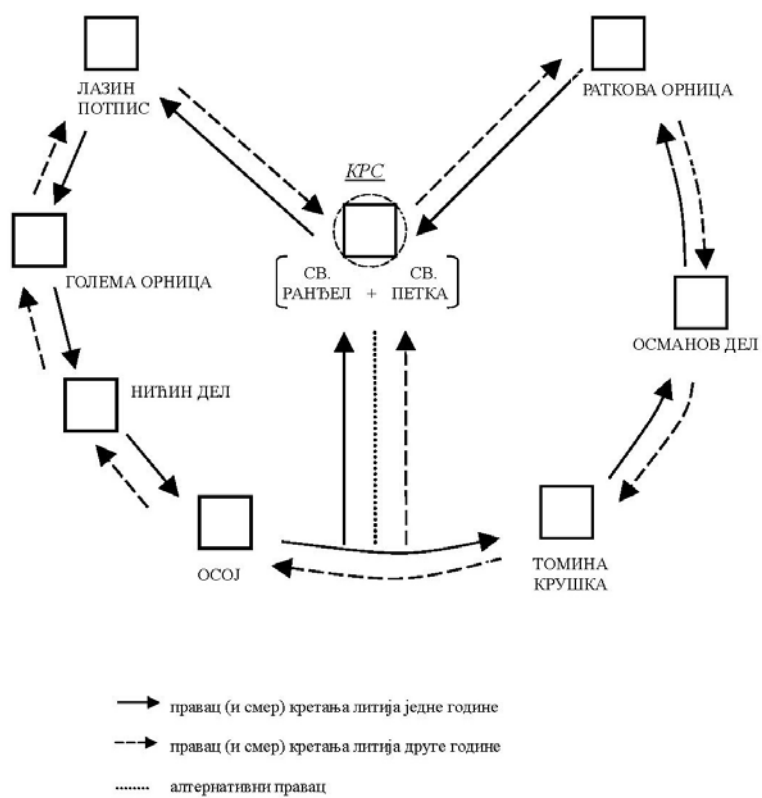
3. ПЕРИШ



*3. Периш**Ускрс*

- | | |
|--|---|
| 1) Крс (Врело)
капела (црквиште)
камени крст | 11) Поповци
камени крст
(Св.Ранђел) |
| 2) Св.Ранђел (Остри)
миро дрво – храст (цер)
камени крст | 12) Крс (Врело) |
| 3) Пешин крс (Изнад Стубал,
Слатина; Колибиште)
камени крст | |
| 4) Раскрсеје (Владимирово дрво)
миро дрво – храст (цер) | |
| 5) Коппин кладенац (Опсиште)
миро дрво – храст (цер) | |
| 6) Крстага граница
миро дрво – храст (цер)
камени крст | |
| 7) Росуља (Јовин крс; Крс Јованов)
миро дрво – храст (цер)
камени крст | |
| 8) Ненин крс
камени крст | |
| 9) Ђитка (Петловци)
камени крст | |
| 10) Ковачица (Воденица)
миро дрво – храст (цер)
камени крст | |

4. БУЧУМ



4. Бучум

Св. Ранђел

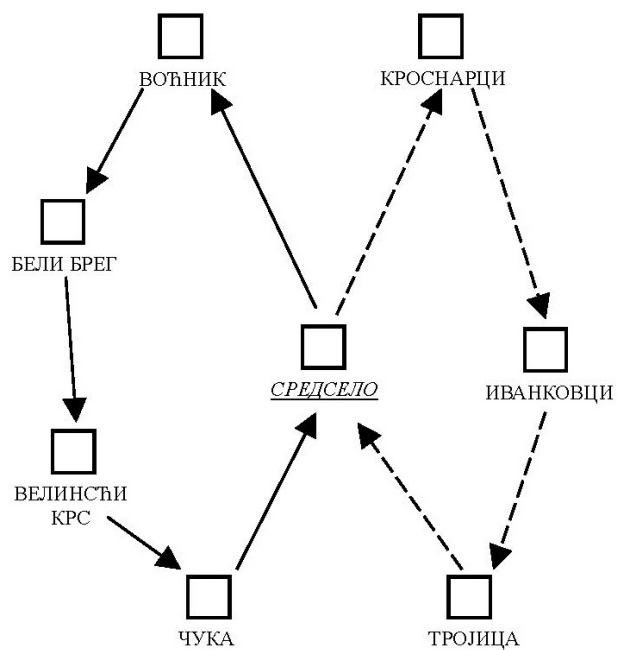
Један смер

- 1) Крс
миро дрво – храст (цер)
камени крст – Св. Ранђел
камени крст – Св. Петка
- 2) Лазин потпис
миро дрво – храст (цер)
- 3) Голема орница (Св. Јован
Главосек)
миро дрво – храст (граница)
камени крст - Св. Јован
Главосек
- 4) Нићин дел
миро дрво – храст (цер)
камени крст – Св. Ранђел
- 5) Осој
миро дрво – храст (граница)
камени крст - Петровдан
- 6) Томина крушка
миро дрво – крушка
- 7) Османов дел
миро дрво – храст (цер)
камени крст – Св. Пантелеј
- 8) Раткова орница
миро дрво – крушка
камени крст – Мали
Спасовдан
- 9) Крс

Други смер

- 1) Крс
- 2) Раткова орница
- 3) Османов дел
- 4) Томина крушка
- 5) Осој
- 6) Нићин дел
- 7) Голема орница (Св. Јован
Главосек)
- 8) Лазин потпис
- 9) Крс

5. ИЗВОР



5. Извор

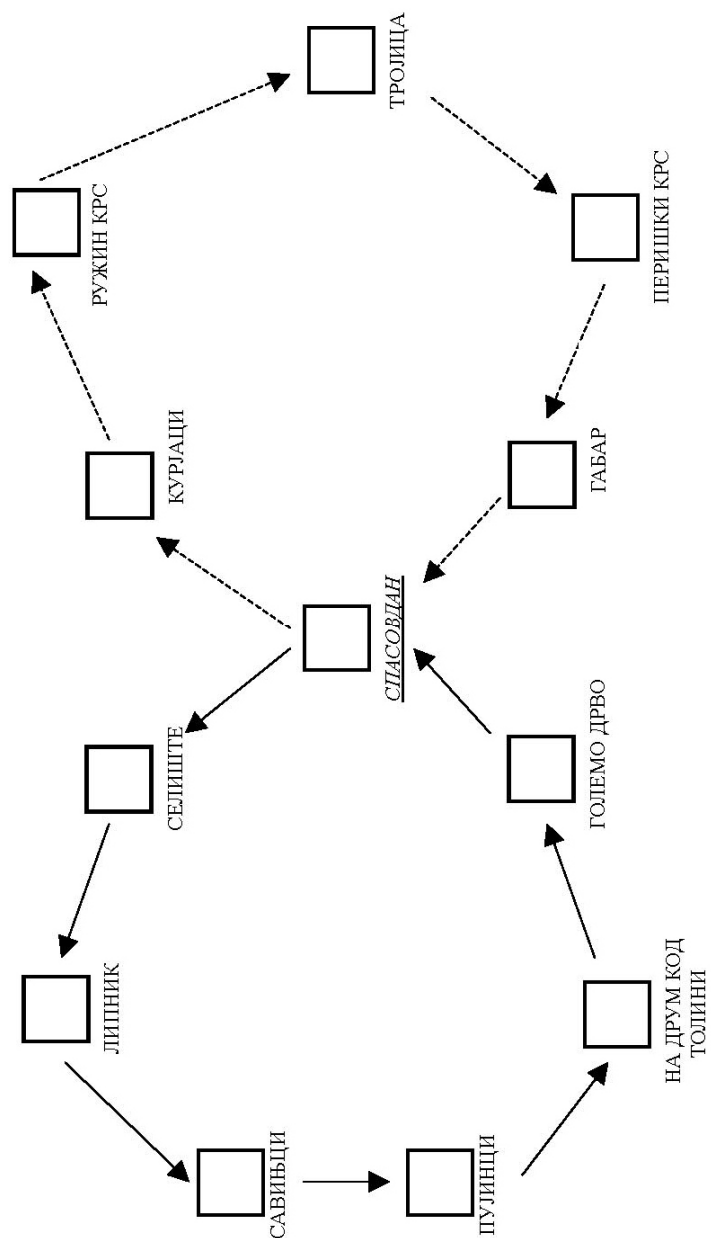
*Св. Никола летњи
Једне године*

- 1) Средсело
капела
- 2) Воћник
миро дрво – храст
камени крст
- 3) Бели брег
камени крст
- 4) Велински крс
миро дрво – храст
камени крст
- 5) Чука
миро дрво – храст
- 6) Средсело

Друге године

- 1) Средсело
капела
- 2) Кроснарци (Лалини, Живково
место)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Иванковци
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Тројица
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 5) Средсело

6. ЛУКОВО



6. Луково

Спасовдан

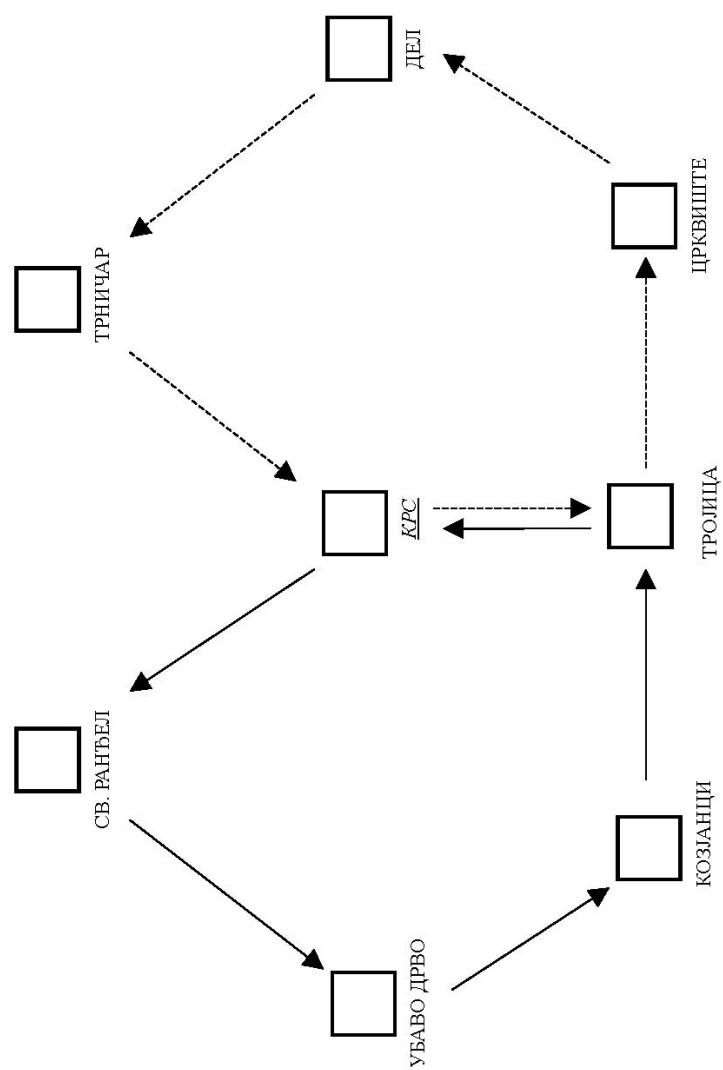
Једне године

- 1) Спасовдан (Грчка мала;
Спасовдански крс)
миро дрво – крушка
камени крст – Спасовдан
- 2) Селиште
камени крст – Св. Петка
- 3) Липник (Јагањска шиба)
миро дрво – храст (цер)
камени крст – Св. Илија
- 4) Савињци
миро дрво – јасен
камени крст
- 5) Пујинци
миро дрво
камени крст
- 6) На друм код Толини
миро дрво – храст (граница)
камени крст – Ђурђевдан
- 7) Големо дрво (Над Грчку малу)
миро дрво
- 8) Спасовдан

Друге године

- 1) Спасовдан
- 2) Курјаци
миро дрво – крушка
камени крст
- 3) Машалица (Ружин крс)
миро дрво – јасен
камени крст
- 4) Тројица
камени крст – Св. Тројица
- 5) Перишки крс
миро дрво – крушка
камени крст
- 6) Габар (Дванаес дрва)
миро дрво – храст (цер)
- 7) Спасовдан

7. ОКОЛИШТЕ



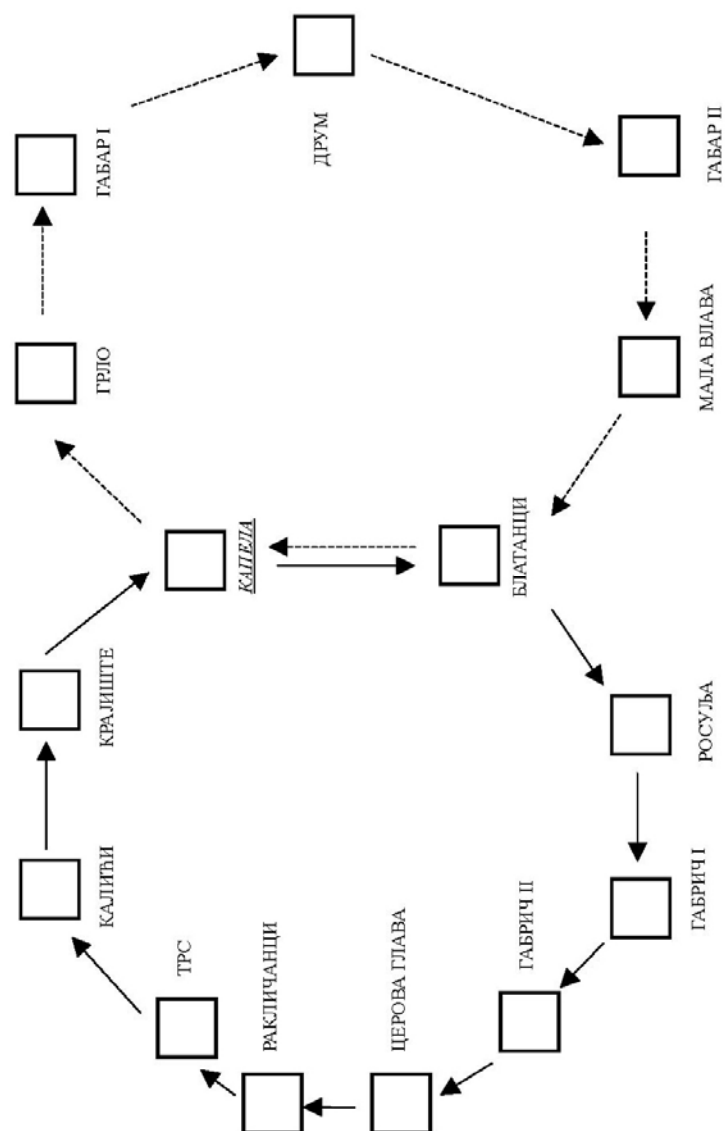
*7. Околиште**Спасовдан**Једне године*

- 1) Крс (Спасовдан)
капела
- 2) Св. Ранђел
камени крст – Св. Ранђел
- 3) Убаво дрво
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Козјанци
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 5) Тројица (Росуља)
миро дрво – храст (цер)
камени крст – Св. Тројица
- 6) Крс (Спасовдан)

Друге године

- 1) Крс (Спасовдан)
- 2) Тројица (Росуља)
- 3) Црквиште (Св. Илија)
капела
- 4) Дел
миро дрво – храст (цер)
- 5) Трнгчар (Дрво кам Лукову)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 6) Крс (Спасовдан)

8. ВЛАХОВО



8. Влахово

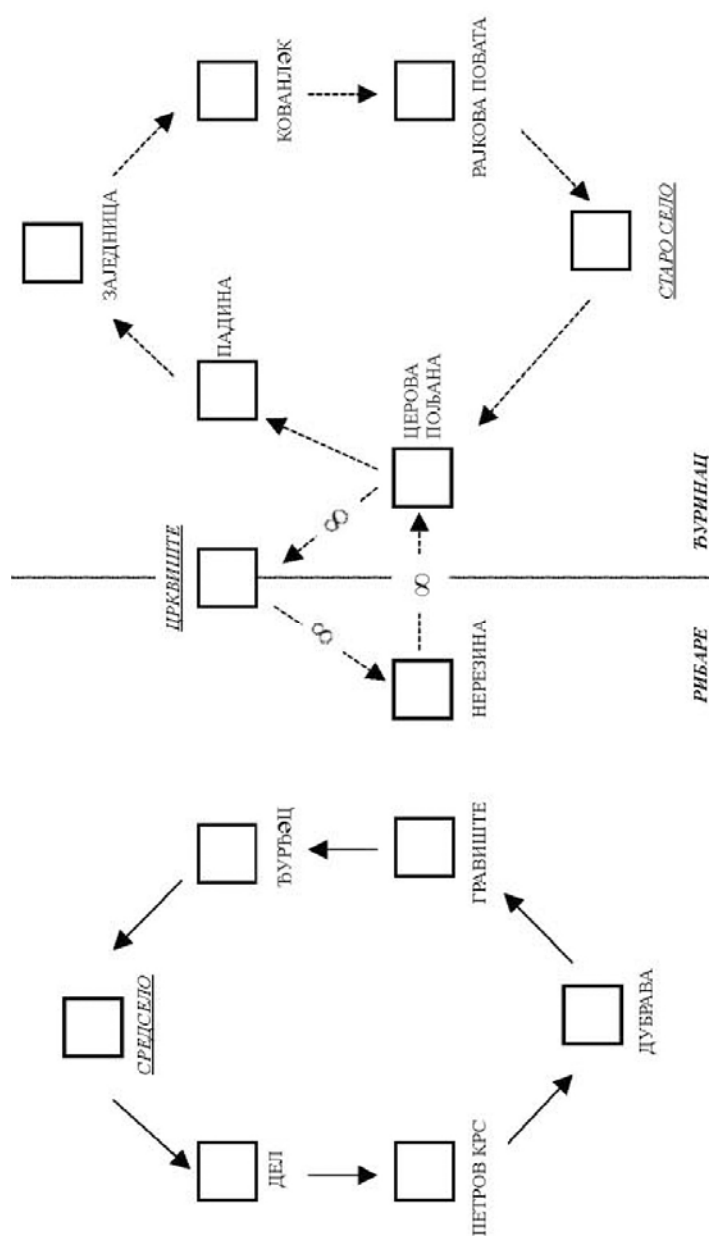
*Бурђевдан (други дан)**Једне године*

- 1) Капела (Јеленовица)
капела
- 2) Блатанци
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Росуља
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Габрич I
миро дрво – храст (цер)
- 5) Габрич II
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 6) Церова глава
миро дрво – храст (цер)
- 7) Ракличанци
миро дрво – бука (буква)
камени крст
- 8) Трс (Висока бука)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 9) Калићи (Тројица)
камени крст – Св. Тројица
- 10) Крајиште
миро дрво – храст (цер)
- 11) Капела (Јеленовица)

Друге године

- 1) Капела (Јеленовица)
- 2) Грло (Војинов камен)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Габар I
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Друм
миро дрво – храст (цер)
- 5) Габар II
миро дрво – храст (цер)
- 6) Мала Влава
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 7) Блатанци
- 8) Капела (Јеленовица)

9. ЂУРИНАЦ – РИБАРЕ



9. *Буринац**Бурђевдан*

- 1) Старо село (Крс)
камени крст
капела
- 2) Церова пољана
миро дрво – храст (граница)
- 3) Падина (Големо лешје)
миро дрво – крушка
- 4) Заједница
миро дрво – крушка
- 5) Кованлак
миро дрво – храст (граница)
- 6) Рајкова повата (Чука)
миро дрво – крушка
- 7) Старо село (Крс)

Благо тетак

- 1) Црквиште (Св. Петка)
црквиште – Св. Петка
- 2) Нерезина
миро дрво – храст (граница)
- 3) Церова пољана
- 4) Црквиште (Св. Петка)

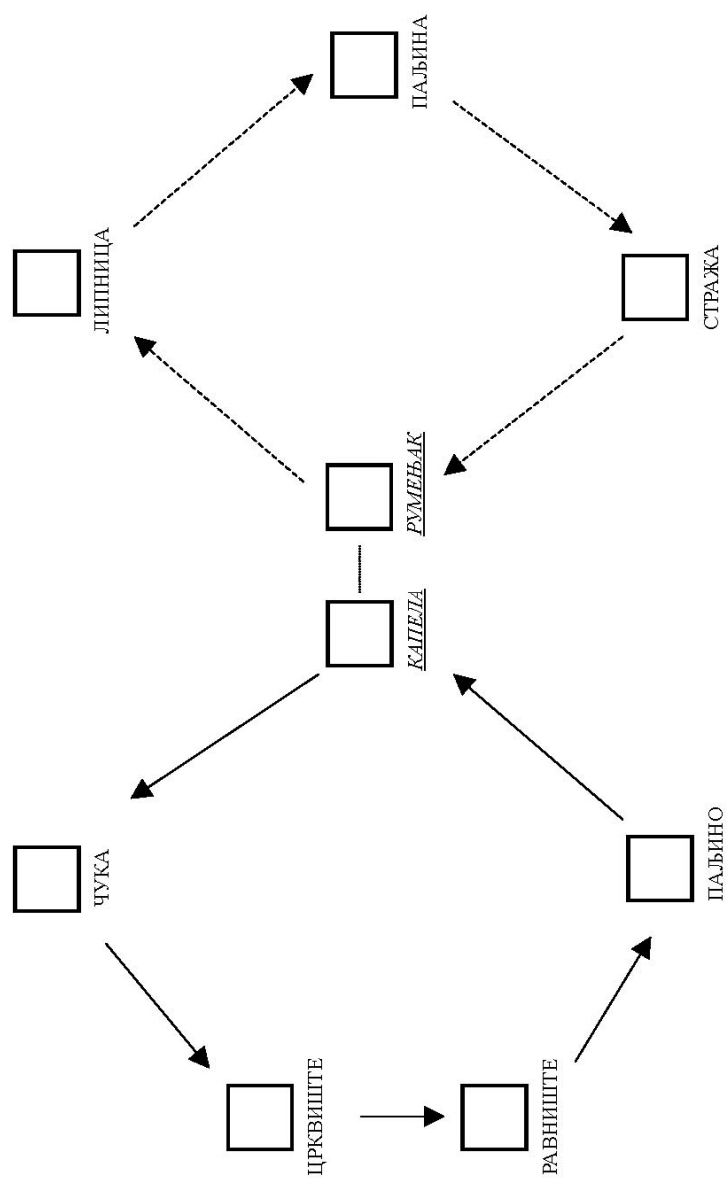
10. *Рибаре**Св. Марко*

- 1) Средсело (Црква; Крс)
капела
- 2) Дел
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Петров крс (Брод)
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 4) Дубрава (Рајкова граница)
миро дрво – храст (граница)
- 5) Гравиште
миро дрво – храст (цер)
- 6) Турђац (Раскрсе)
миро дрво – брест
камени крст
- 7) Средсело (Црква; Крс)

Благо тетак

- 1) Црквиште (Св. Петка;
Манастириште)
капела
црквиште
- 2) Нерезина
миро дрво – храст (граница)
- 3) Церова пољана
миро дрво – храст (граница)
- 4) Црквиште

11. ПРЕКОНОГА



11. Преконога

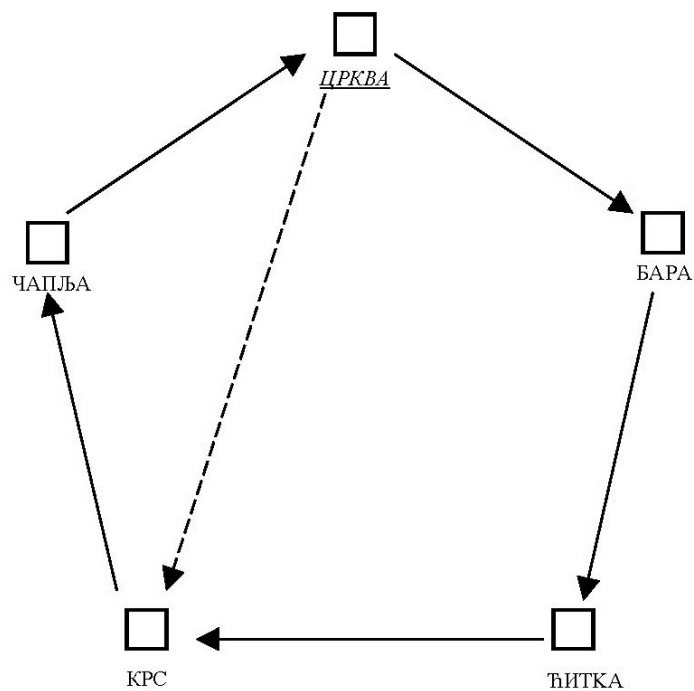
Бурђевдан

- 1) Капела (Средсело)
капела
- 2) Чука
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Црквиште
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 4) Равниште
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 5) Паљино
миро дрво – крушка
камени крст
- 6) Капела

Св. Тројица

- 1) Румењак
црквиште
- 2) Липница
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 3) Паљина (Близу Грбавче)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Стража
миро дрво – крушка
камени крст
- 5) Румењак

12. ЦРНОЉЕВИЦА



12. Црнољевица

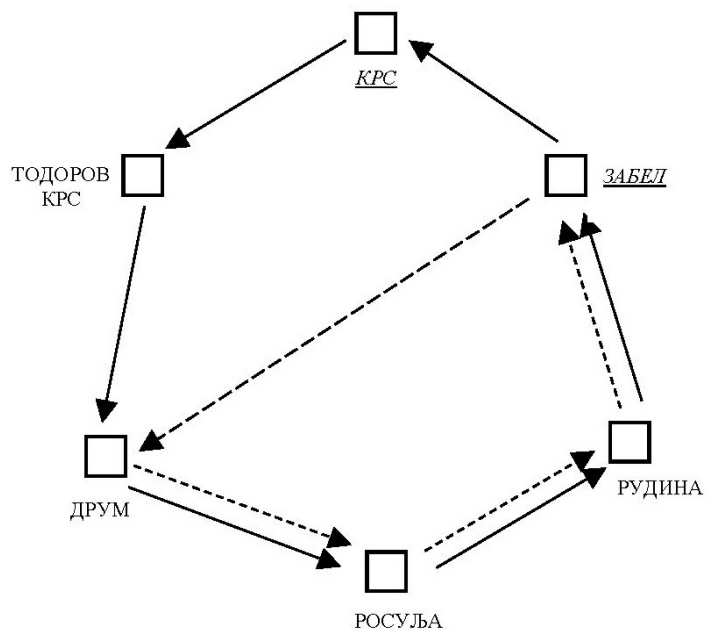
Благо петак

- 1) Црква
капела
- 2) Бара (У границке)
миро дрво – храст (цер)
- 3) Ћитка
миро дрво – храст (цер)
- 4) Крс (Св. Ранђел)
миро дрво – храст (цер)
- 5) Чапља
миро дрво – храст (цер)
- 6) Црква

Св. Ранђел

- 1) Црква
- 2) Крс (Св. Ранђел)
миро дрво – храст (цер)

13. ЛОЗАН



13. Лозан

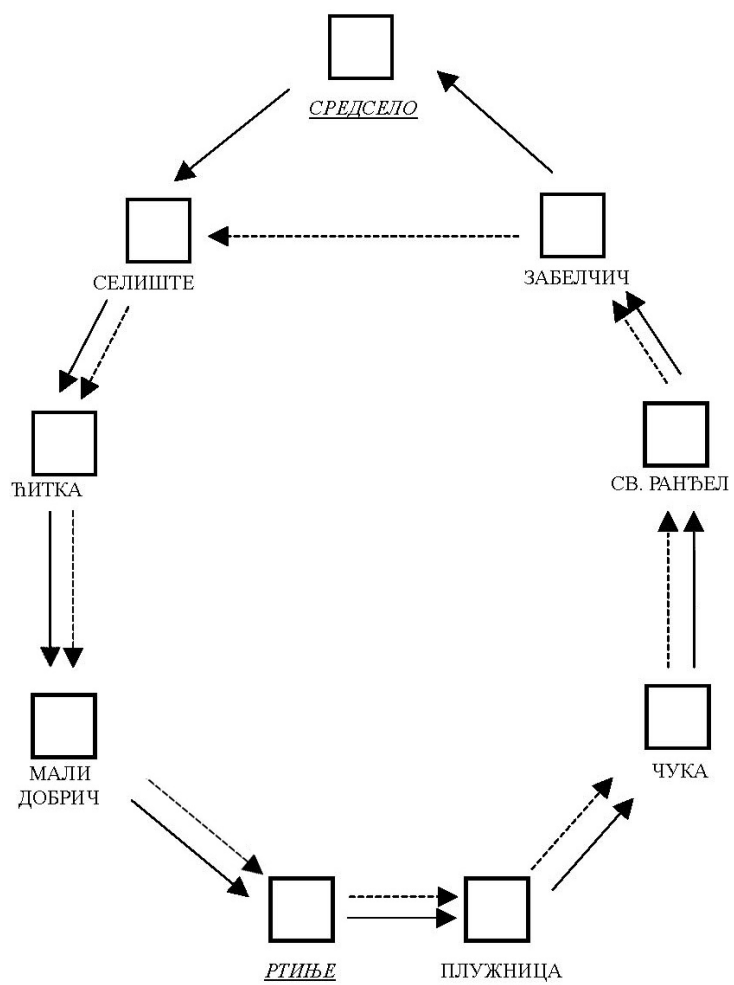
Спасовдан

- 1) Крс (Капела)
капела
- 2) Тодоров крс
миро дрво – јасен
камени крст
- 3) Друм
миро дрво – храст (цер)
- 4) Росуља
миро дрво – храст (цер)
- 5) Рудина
миро дрво – храст (цер)
- 6) Забел (Бојна бара; Цер)
миро дрво – храст (цер)
камени крст (Св. Тројица)
- 7) Крс (Капела)

Русални петак

- 1) Забел (Бојна бара; Цер)
- 2) Друм
- 3) Росуља
- 4) Рудина
- 5) Забел (Бојна бара; Цер)

14.ГУШЕВАЦ



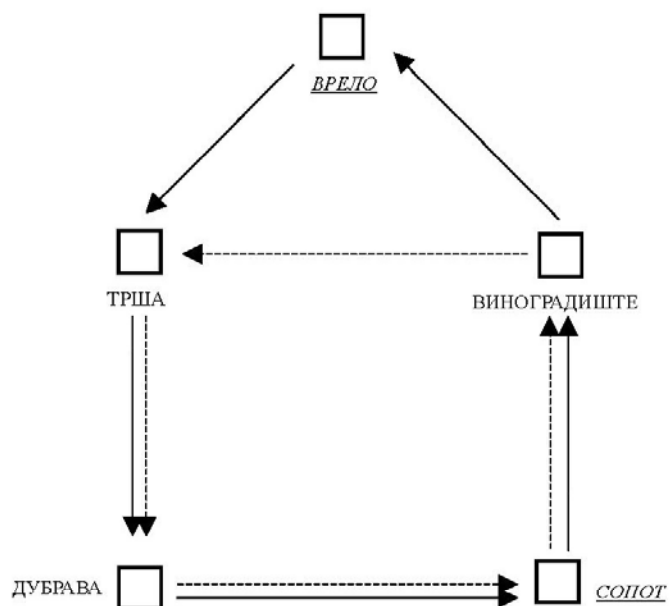
14. *Гушевац**Бурђевдан*

- 1) Средсело (Капела)
капела
- 2) Селиште (Добрич I)
миро дрво – храст
- 3) Ћитка (Добрич II)
миро дрво – храст (граница)
- 4) Мали Добрич (Мале Ћитке)
миро дрво – храст (граница)
- 5) Ртиње (Код крс)
миро дрво – храст
камени крст
- 6) Плужница (Светина повата;
Милентијина повата)
миро дрво – храст (граница)
- 7) Чука
миро дрво – храст (граница)
- 8) Св. Ранђел (Крс; Црквиште)
камени крст – Св. Ранђел
- 9) Забелчич (Испод гробље)
миро дрво – храст (граница)
- 10) Средсело (Капела)

Русални петак

- 1) Ртиње (Код крс)
- 2) Плужница (Светина повата;
Милентијина повата)
- 3) Чука
- 4) Св. Ранђел (Крс; Црквиште)
- 5) Забелчич (Испод гробље)
- 6) Селиште (Добрич I)
- 7) Ћитка (Добрич II)
- 8) Мали Добрич (Мале Ћитке)
- 9) Ртиње (Код крс)

15. БЕЛОИЊЕ



15. Белоиње

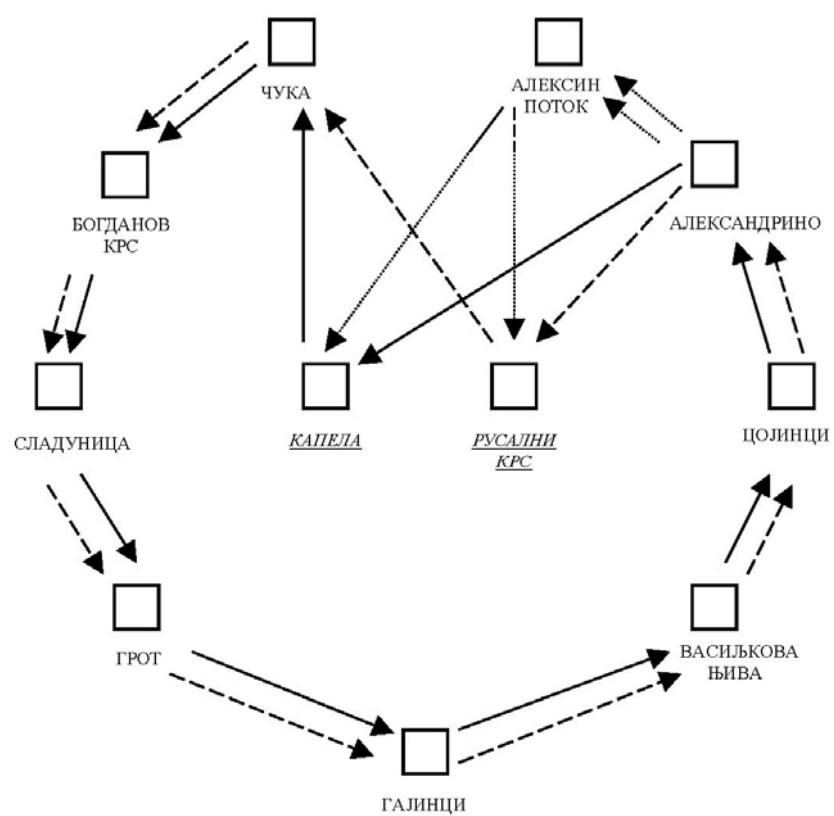
Св. Марко

- 1) Врело (Црква)
капела
- 2) Трша (Селиште)
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 3) Дубрава (Радомиров трап;
Трап)
миро дрво – храст (граница)
- 4) Сопот
миро дрво – крушка
камени крст
- 5) Виноградиште (Стари дом)
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 6) Врело (Црква)

Св. Тројица

- 1) Сопот
- 2) Виноградиште (Стари дом)
- 3) Трша (Селиште)
- 4) Дубрава (Радомиров трап;
Трап)
- 5) Сопот

16. БУРДИМО



-----> алтернативни правац (и смер)

16. Бурдимо

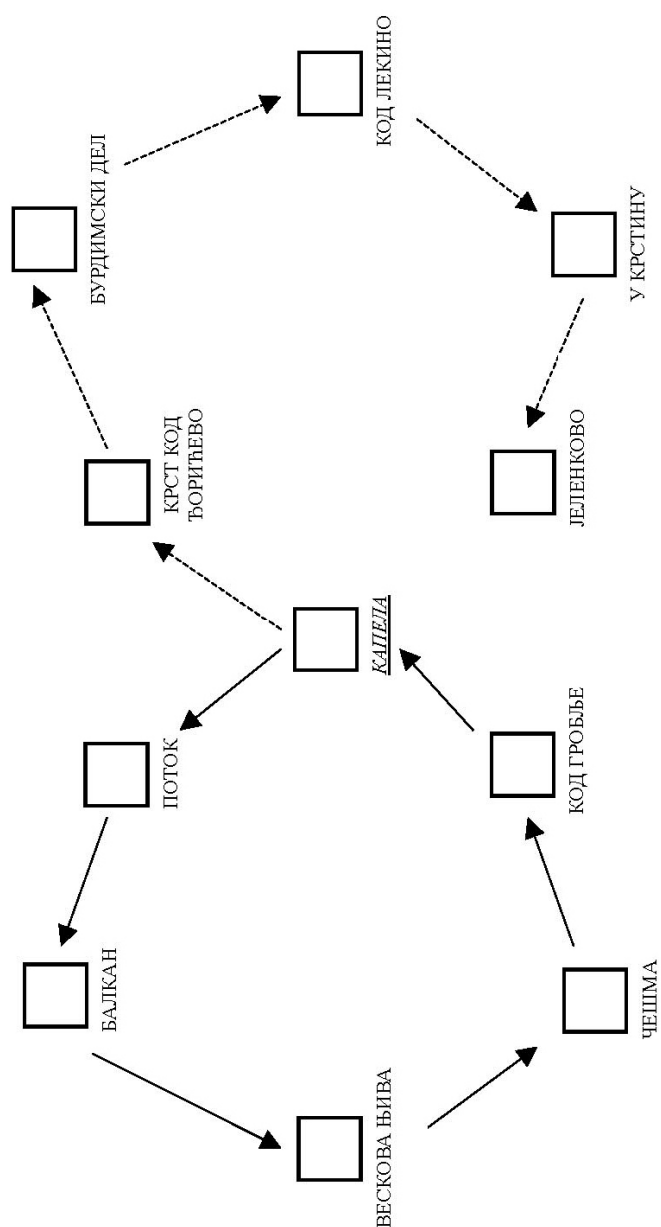
Спасовдан

- 1) Капела
капела
- 2) Чука (Врело)
миро дрво – брест
камени крст
- 3) Богданов крс
миро дрво – храст (граница)
- 4) Крс (Сладуница)
камени крст
- 5) Грот (Слатина)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 6) Гајинци
миро дрво – храст
камени крст
- 7) Васиљкова њива
миро дрво – брест
- 8) Цојипци
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 9) Александрино
камени крст
- 10) Алексин поток
миро дрво – храст (цер)
- 11) Капела

Русални четвртак

- 1) Русални крс (Русални четвртак)
камени крст
- 2) Чука (Врело)
- 3) Богданов крс
- 4) Крс (Сладуница)
- 5) Грот (Слатина)
- 6) Гајинци
- 7) Васиљкова њива
- 8) Цојипци
- 9) Александрино
- 10) Алексин поток
- 11) Русални крс
(Русални четвртак)

17. ОКРУГЛИЦА



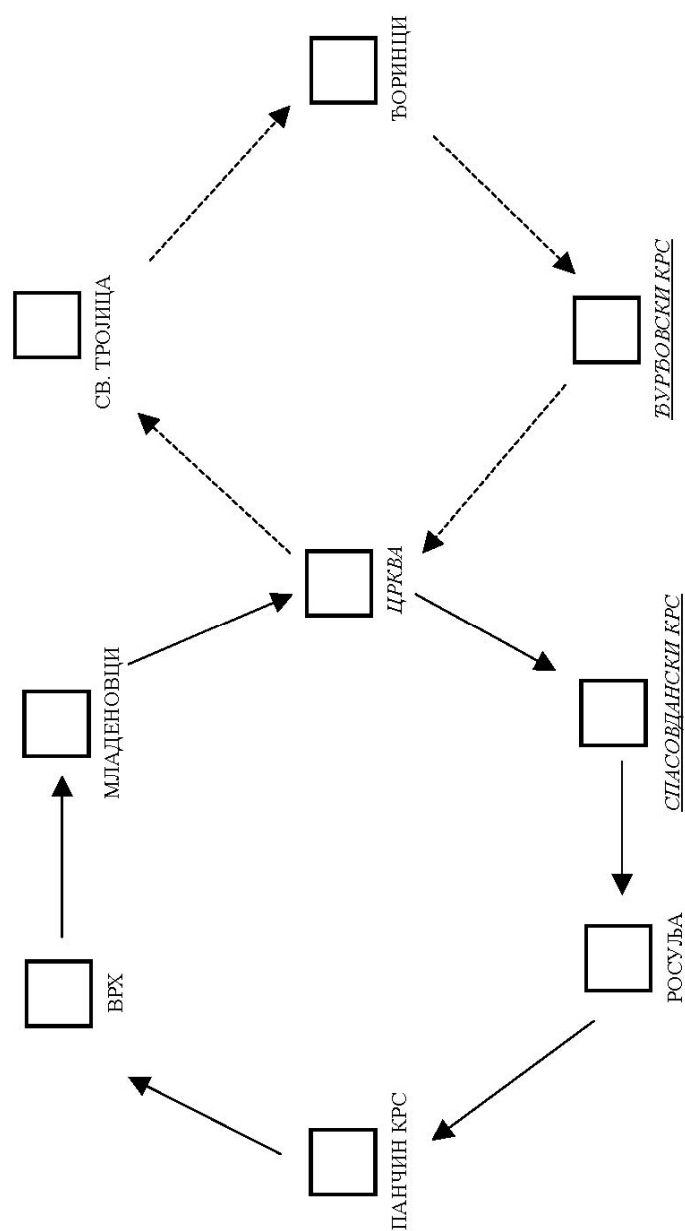
17. *Округлица**Бурђевдан*

- 1) Капела
капела
- 2) Поток
миро дрво – крушка
камени крст
- 3) Балкан
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 4) Вескова њива
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 5) Чешма
камени крст
- 6) Код гробље
миро дрво – крушка
камени крст
- 7) Капела

Цар Костадин

- 1) Капела
- 2) Крст код Ђорићево
миро дрво – храст
камени крст
- 3) Бурдимски дел (Селиште)
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 4) Код Лекино (Доње селиште I)
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 5) У крстину (Доње селиште II)
миро дрво – храст (цер)
- 6) Јеленково
камени крст – Цар Костадин

18. МАНОЈЛИЦА



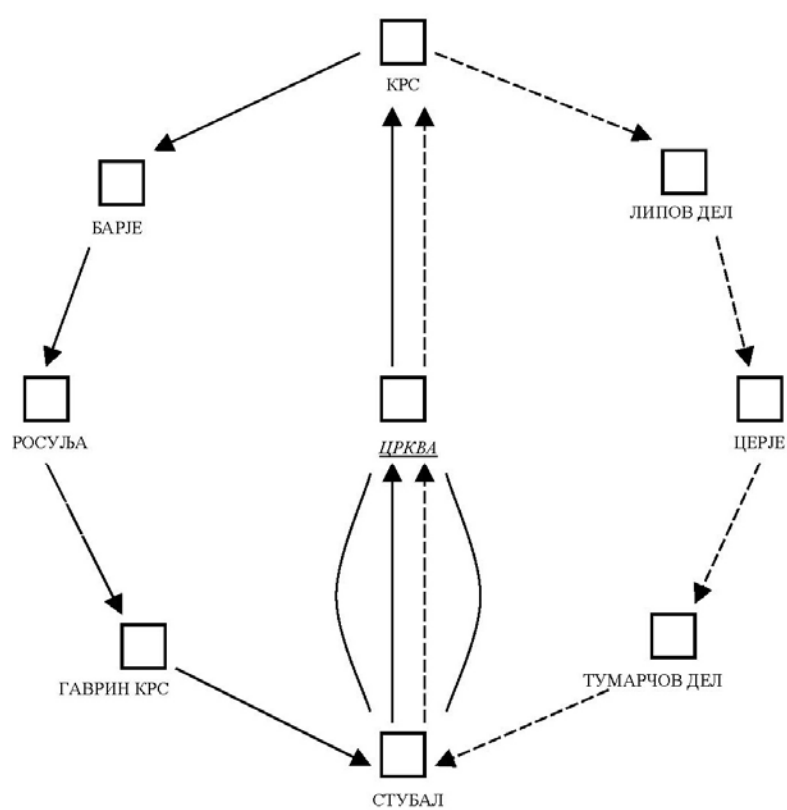
18. *Манојлица**Спасовдан*

- 1) Спасовдански крс
камени крст
- 2) Росуља
миро дрво – брест
камени крст
- 3) Панчин крс
камени крст
- 4) Врх
миро дрво – храст (граница)
- 5) Младеновци (Омеров дел)
миро дрво – крушка
камени крст
- 6) Црква
црква
- 7) Спасовдански крс

Ђурђевдан

- 1) Ђурђовски крс
капела
- 2) Црква
- 3) Св. Тројица (Ђућина мала)
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Ђоринци
камени крст – Св. Ранђел
- 5) Ђурђовски крс

19. ГУЛИЈАН



Заграда означава да се литије дотичним правцем (односно смером) нису кретале увек, наиме, за време Малог Спасовдана последње одредишно место било је СТУБАЛ (а не ЦРКВА).

19. Гулијан

Спасовдан / Мали Спасовдан

Једна страна

- 1) Црква
црква – Св. апостоли Петар и Павле
- 2) Крс
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 3) Липов дел
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 4) Церје
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 5) Тумарчов дел
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 6) Стубал
миро дрво – храст (граница)
камени крст
- 7) Црква

Друга страна

- 1) Црква
- 2) Крс
- 3) Барје
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 4) Росуља
миро дрво – храст (цер)
камени крст
- 5) Гаврин крс
камени крст
- 6) Стубал
- 7) Црква

Главни казивачи⁷:

1. *Жељево*

- * Велојић Милољуб (1927; Жељево)
Антић Новка (1916, Гулијан; девојачко Васиљевић;
удата у Жељево)
Локсимовић Слободанка (1929, Жељево; дев.
Радовановић)

2. *Тијовац*

- * Радовановић Александар (1919; Тијовац)
Радовановић Ленка (1942, Тијовац; дев. Радовановић)
Радовановић Верољуб (1942, Тијовац)

3. *Периш*

- * Гојковић Предраг (1920, Периш)
- * Гојковић Косанка (1921, Периш; дев. Митић)
Милошевић Момчило (1930, Периш)
Панајатовић Томислав (1934, Периш)
Ћирић Ранко (1912, Периш)
Манић Слободанка (1927, Периш; дев. Ћорђевић)
Михајловић Војинка (1932, Периш; дев. Миловановић;
уд. Лозан)
Јовић Ненад (1926, Периш)

4. *Бучум*

- * Богдановић Недељко (1938, Бучум)
Савић Живадинка (1941, Бучум; дев. Богдановић)
Николић Вишеслав (1943, Бучум)

5. Извор

- * Ђорђевић Јанаћко (1925, Извор)
- Ђорђевић Милутинка (1924, Извор; дев. Матејић)
- * Костић Душанка (1933, Извор; дев. Костић)
- Миловановић Даница (1928, Сврљиг; дев. Велојић)
- Петровић Милен (1931, Извор)

6. Луково

- * Ђорђевић Драгољуб (1935, Луково)
- Радојковић Живка (1922, Луково; дев. Велимировић)
- Милојковић Богољуб (1953, Луково)
- Васиљковић Лукомир (1954, Луково)

7. Околиште

- * Ристић Живорад (1931, Околиште)
- Јоксимовић Јаворка (1932, Околиште; дев. Радовановић)
- Тодоровић Живана (1928, Околиште; уд. Гулијан)

8. Влахово

- * Божиновић Русомир (1921, Влахово)
- Јанковић Радмила (1927, Влахово; дев. Давидовић)
- Станковић Недељко (1939, Влахово)

9. Ђуринац

- * Тренчић Десимир (1938, Жељево; живи у Ђуринцу)
- Младеновић Ацко (1948, Ђуринац)
- Николић Јелена (1982, Извор; живи у Ђуринцу)

10. *Рибаре*

- * Рајковић Вилотије (1921, Рибаре)
Радонић Јаворка (1924, Рибаре; дев. Миленовић; уд.
Црнољевница)
Виденовић Загорка (1924; Рибаре; дев. Петровић; уд.
Преконога)

11. *Преконога*

- * Виденовић Игњат (1924, Преконога)
Живановић Малина (1933, Преконога; дев. Илић)

12. *Црнољевница*

- * Радонић Божидар (1924, Црнољевница)
Радонић Рада (1921, Црнољевница; дев. Рашић)
Тодоровић Милутинка (1921, Црнољевница; дев.
Радонић, уд. Гулијан)

13. *Лозан*

- * Михајловић Раден (1930, Лозан)
Манић Слободанка (1927, Периш; дев. Ђорђевић; уд.
Лозан)
Ристић Миомир (1931, Лозан)
Манић Анта (1899, Лозан)

14. *Гушевац*

- * Пауновић Властимир (1924, Гушевац)
Андријевић Рада (1930, Гушевац; дев. Никодијевић)
Ранђеловић Добривоје (1923, Гушевац)
Стојановић Ратомир (1942, Гушевац)
Марковић Богдан (1909, Гушевац)
Николић Драгомир (1917, Гушевац)

15. Белоиње

- * Милановић Живорад (1930, Белоиње)
- Живић Радомир (1915, Белоиње)
- Тренчић Дрена (1937, Белоиње; дев. Митић; уд. Ђуринац)
- Василијевић Љубинка (1927, Белоиње; дев. Љубомировић)
- Живић Добрила (1939, Белоиње; дев. Миладиновић)

16. Бурдимо

- * Ристић Ненад (1938, Бурдимо)
- Локсимовић Радан (1936, Бурдимо)
- Божиновић Нада (1912, Бурдимо; дев. Стевановић)

17. Округлица

- * Мишић Божидар (1936, Округлица)
- * Мишић Љубица (1931, Округлица; дев. Ђорић)

18. Манојлица

- * Милутиновић Крстомир (1925, Манојлица)
- Милутиновић Косица (1923, Манојлица; дев. Видојковић)
- Јанковић Живорад (1928, Манојлица)

19. Гулијан

- * Јовић Светомир (1915, Гулијан)
- * Тодоровић Видоје (1926, Гулијан)
- * Светозаревић Живорад (1932, Гулијан)
- Јовић Нада (1911, Гулијан; дев. Дојчиновић)
- Тодоровић Бошко (1923, Гулијан)
- Тодоровић Слободанка (1927, Гулијан)
- Живановић Јован (1914, Гулијан)
- Павловић Сретен (1920, Гулијан)

Напомене (IV)

¹ Предочена *документација* могла је бити представљена и са низом додатних детаља (осим оних који су наведени), али то не би имало никакву посебну сврху у контексту одговарајућег истраживачког поступка, који се изнесеним (конкретним) дескрипцијама служи како би дошао до знатно *општијих* закључака и резултата. Називи потеса су дати у складу с тим како су их казивачи одређивали, без обзира на то да ли су коришћене описне одреднице [нпр. „(место) близу Грбавче”] и неvezано за њихову „дијалекатску чистоту” (нпр. „Врх”), с обзиром на то да је са становишта овог рада релевантан *етнолошки* а не *лингвистички* контекст.

² О другим врстама података, везаним за modele литијских опхода (у општијем и крајње конкретизованом облику), видети у поглављу VI.1.

³ *Врсте сакралних објеката* су, у ствари, четврти основни податак представљен у оквиру ове *документације*, с тим што су наведене чињенице дате *иза* шематских представа, у одговарајућим *објашњењима*.

⁴ Другим речима, предочени модели ни у ком случају не представљају реалне географске димензије и релације; они су искључиво *апстракције*.

⁵ У овом случају се пратећа објашњења односе, пре свега, на *врсту сакралних објеката*.

⁶ С обзиром на то да је *класични* ритуал литијског опхода забрањен након Другог светског рата, у појединим случајевима било је доста проблема приликом детаљне реконструкције модела литијских опхода.

⁷ Казивачи, чије су се верзије показале као најпотпуније и на основу чијих информација су реконструисани одговарајући (дефинитивни) модели литијских опхода, означени су звездом.

V ШИРИ ПРОСТОРНИ, ВРЕМЕНСКИ И КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ

V.1. ИЛУСТРАТИВНИ ПРИМЕРИ

Обред литијског опхода, као главни део сеоске славе, општераспрострањен је код Срба и укоренен у српској народној религији у смислу једног од најзначајнијих ритуала који је обједињавао целокупну заједницу и најважније сакралне објекте одређеног простора, с тим што треба нагласити да се ово односи посебно на источне крајеве српског етничког простора, где је овај обред заузимао централно (ритуално) место.

Литије су помињали многи аутори указујући на широку распрострањеност обичаја, али најчешће без детаљне дескрипције и анализе, поготову када су у питању модели организације путање литијског опхода.

У овом поглављу ће бити наведено више примера са различитих простора, како би се ритуал литијског опхода ближе илустровао и представио у ширем просторно-културном контексту. Другим речима, на овом месту ће бити издвојени неки карактеристични и индикативни примери, који сведоче о сличности и разликама постојећим унутар разнородних манифестација ритуала литијског опхода (заједно са сродним прославама), с тим што се, наравно – с обзиром на циљеве рада – неће залазити у детаље поменутих сличности и разлика.¹ У складу са различитим обимом, квалитетом и илустративним специфичностима дескрипција аутора који су помињали ритуал литијског опхода, и на овом месту представљамо примере различитих дужина – од кратких дескриптивних црта у случају појединих области (нпр. Врање) до знатно

опширнијих описа (рецимо, лесковачка област); исто тако, у овом поглављу су комбиновани описи добијени на основу личних теренских истраживања (Звоначка Бања, Милаковићи) са дескрипцијама других аутора.

1. Заглавак и Тимок.

Тимок. По опису Маринка Станојевића (из 1940. године), у тимочкој области „заветине су у народу врло старе, али се оне и дан-данас заснивају чим се појави каква невоља у народу, нпр. каква морија у људима или стоци” и „готово на сваком истакнутијем месту у сеоским хатарима постоје крстови односно заветине: да заштите село од временских непогода или су стављани поводом каквих заразних болести”, а „често у селима врло малим има већи број заветина неголи у већим”.² Станојевић наводи податак како у Лепени (најмањем селу у Тимоку) има пет заветина, а у Боровцу, много већем селу, само једна.³ У Тимоку – „о главним сеоским заветинама носи се литија, реже колач и кропи освећеном водицом. Код заветина појединих породица само се пререже колач. За време литије или крсти младићи и девојке, у новије време и ученици, иду у реду све по два и два, носе иконе и целим путем наизменично певају песме”,⁴ а „лителија обилази поље и иде од записа до записа”.⁵

Заглавак. У Заглавку, по Маринку Станојевићу, „лителија се носи кроз цео атар (синор) сеоски, а лителију носе само момчадија а никако девојке, старије жене или старији људи, јер би, у том случају, град побио поље”.⁶

Заветину у овим областима – у новије време – истраживала је Оливера Васић, која констатује како у Заглавку и Тимоку „свако село има по неколико *заветина*, и свака од њих има свој запис или крст – крс”, а „често се назив крст односи како на камени крст, тако и на дрво запис или како кажу *миросано дрво*”.⁷ У овом делу источне

Србије се „разликују две заветине: једна је главна када, како кажу *иде литија*, а друга је завећина *што свака фамилија слави*. У суштини то је заветина једног рода; данас је то најчешће неколико породица и у овом прилогу носиће назив *заветина рода*”.⁸

Оливера Васић је и детаљније описала специфичности заветина у неколико села ове области. Тако се, рецимо, у селу Штрбац (Заглавак) главна заветина славила три дана за Спасовдан – када је, првог дана, била „сеоска слава са колачарем и заједничком гозбом”, а другог дана је ишла литија која је почињала окупљањем код крста на месту званом Телије, тј. „пошто би два пута пута обишли крст нешто би појели и попили и кренули у обилазак записа певајући”.⁹ Након тога, „трећег дана светковања се *миросује* крст. Долазили би код крста заједно са свештеником и ту би он љубио крст – *поп цукне крст*, а учесници литије су љубили крст и попа у руку. Овим би се завршавала главна заветина”.¹⁰ О. Васић помиње и да је сва три дана славља била игранка код крста, као и да је село имало три записа који су посечени после Другог светског рата.¹¹

За Витковац (Тимок) је карактеристично, по опису О. Васић, да је главна заветина „имала два записа, односно *крс* и *запис*”,¹² тј. – „код крста су се скупљали и кретали у опход, тачније одлазили су до записа. Обишли би га три пута, мало се почаствовао и враћали се код крста где је постојао *вењак* – настрешница, заклон”.¹³ У селу Врбица (Тимок) „заветина ни до данас није изгубила свој значај”, а „по речима Власте Првуловић (1922.) ништа није могло да спречи одржавање заветине: 'И данас заветина траје и поред милиције, страже, кише...'”.¹⁴ У овом селу је некада „било доста записа а данас је остало само седам: *Велигден*, *Ђурђевдан*, два *Спасовдана*, *Атанас* и два записа за други дан *Тројица*”, а „опход је отпочињао окупљањем *код крс* – то је запис на брду” и завршавао се „код њиве где је био запис у селу”, тј. „*лителијаши* су обилазили све записе у селу и код сваког записа (храст је запис) су се задржавали да

направе *завртку сврдлом, ставе миро* (свештено масло) и *заклопе дрвеним клином*. Код сваког записа *литујаше* су дочекивале жене са гибаницом, јер је постојало правило да свако онај на чијем се имању налази запис мора да нахрани и напоји *литујаше*.¹⁵ Исто тако, „у овом селу је забележен још један занимљив детаљ при светковању главне заветине”, тј. – „пре него се крене у обилазак записа по селу, жене би крај реке исплеле венац *литакар* који је носио један од *литујаша* (најчешће момак)”, а „када би се завршио опход по селу, *када се опколи цело село* и када би се сви окупили код записа у селу (код цркве) на сабор, прво *оро поведе онај који је носио венац литакар*, а после тога су се момци и девојке кроз тај венац љубили и братимили”.¹⁶ У Трговишту (Заглавак) – „облазили су се сви записи у селу а певало се само код записа званог *Ђурђевдан*, где су се учесници опхода прскали водом и житом и певали”, док „певање само при обиласку овог записа објашњавали су тиме што се код тог крста *виђу венци* за Ђурђевдан и зато се само код њега пева”.¹⁷ У Јаковцу (Тимок) је интересантно то да је првог дана заветине музика „свирала за колачара, а другог дана за будућег колачара”, као и то да се колачар „предавао преко кола – ора на тај начин што би се три пута обишло играњем (колом) око записа и тада би нови колачар преузимао славу односно колач за будућу годину”.¹⁸

Осим главне заветине, О. Васић је обратила пажњу и на сродну *заветину рода* у Заглавку и Тимоку. Наиме, „*заветине рода* или како се чешће чује *иду под крс они који славе*, трају од Младенаца до Дмитровдана – Митровдана, значи током целе године” и „сви записи по селима носе називе по *заветини рода*”, тј. „уобичајено је да говоре *запис св. Ранђел, запис Дмитровдан, крс св. Илија, крс Врачи*”.¹⁹ Ова заветина рода није исто што и крсна слава, односно „свака фамилија (род) има своју крсну славу, *завећину рода*, и главну заветину”.²⁰ За прављење *заветине рода* (у Заглавку и Тимоку) карактеристичан је обавезни „долазак чланова *фамилије*, односно припадника једног рода *под крс*

без обзира на то где они живели”, а „то правило важи и за женске и мушке припаднике”, тј. „сви они који су сродници и били некада власници земље на којој се налази крст или запис морају се окупити тога дана”,²¹ када се приносе обавезне жртве (колач и јагње или риба); тада се обави „даривање крста (записа) цвећем или колачима, руча се под вењком, мало се поседи и поприча и разилази се”.²²

2. *Неготинска Крајина*. У Малој Каменици, селу у Неготинској Крајини, Милош Марјановић је забележио врло интересантан модел литијског опхода. По његовом опису – „Мала Каменица и њен атар су по средини испресецани Каменичким потоком. На Спасовдан је литија ишла осојном страном (досу) а на Св. Илију присојном страном (фаца)”²³ и „у оба случаја се полазило од дрвеног заветног крста у средселу, који и данас постоји и често је окићен цвећем”, након чега се описивао „круг до записа у пољу и натраг, али се у првом случају ишло улево а у другом удесно”,²⁴ тј. „на осојној страни заветни крстови и записи су били у местима званим Тапија, Љуведз и Чутура, на присојној Ступињишћа, Баљошка, Саљишће, Пимиц (најстарији, камени) и Баљшћа (новији, дрвени). Интересантно је да је у сва три позната случаја заветно дрво било крушка, од којих се једна сачувала и до данас (Баљошка)”²⁵. Учесници овог опхода били су: „школска деца обучена у специјалне, 'шарене хаљине', поп (Стева), учитељ, кмет, пољари, неколико старијих жена, свирачи (плех музика). Реквизити: црквени барјаци, иконе, 'ђиријаци'. Поп је урезивао крст длетом и поливао га вином. Деца су три пута обилазила запис а онда добијала по парче јагњетине и врућег хлеба. Обедовало се на зеленој трави. Поп је читао молитве а деца су певала песму 'Крстоноше крста носе...' ”²⁶. Литија је ишла „од око 8 – 12 часова, пролазила је кроз поље и село где су је мештани и гости из других села са радошћу дочекивали. Жене су износиле кофе са водом, просипале је ногом и бацале цвеће. Опход икона је, веле,

вршен зато да би поље и виногради родили и да би се заштитили од града и невремена. (Интересантно је да је град, по правилу пре увођења противградне заштите, час 'тукао' једну а час другу страну атара)".²⁷ Такође је битна и чињеница да су се, иако није на први поглед уочљиво, сви „заветни крстови у каменичком атару, као свети простори, налазили или непосредно поред извора или тек коју стотину метара удаљени од њих".²⁸ С тим у вези, М. Марјановић констатује да би била „веома интересантна једна компаративна анализа војвођанских водица и заветина".²⁹

3. *Буцак*. У области Буцака су „носили литије око села и застајали су код сваког мира (записа). Мирово је свето дрво које рађа а испод њега се налази крст, који је најчешће ограђен. Ограду око крста подиже власник на чијем се имању налази запис, као завет због болести неког од укућана или какве друге невоље".³⁰ У Кални, на пример, литије су трећег дана по Ђурђевдану ношене „од мира до мира", али „када је суша, ишла је 'богомолја' (лителије) и за друге празнике у току лета".³¹ А у Габровници „су носили литије око села сваке треће године. Напред у поворци ишли су мушкарци, а жене за њима. Један мушкарац је наводно пазио да се не помешају и зато је носио дугачак штап. У литије су ишли углавном млађи људи".³²

4. *Коритница, Лужница и Нишава*. У области Коритнице, литијски опход је такође био опште распрострањена појава, а Михаило Костић наглашава да су црквине и црквишта често била места везана за прославе литијских празника.³³

У области Лужнице и Нишаве – „свако село слави преко године своју славу једанпут, а нека села имају и две своје сеоске славе. Но свакад је једна главна, и том приликом носе у пољу литију, освећују масло и кољу 'молитву' ".³⁴ Овде је у старије време био обичај „да литија мора обићи цео атар ('поље'), па је онда морало да се на

неким местима спреми нешто за крстоноше”³⁵ а „свако село има свој 'Крст' ” – „место где се скупљају кад им је заветина, и ту омладина игра”³⁶; „дрво у пољу на коме је изрезан крст зове се *миро*” и „оно може бити родно дрво а може бити и друго дрво нпр. цер, брест”³⁷.

5. *Околина Звоначке Бање.* У околини Звоначке Бање такође су се прослављале сеоске славе, када су литије обилазиле „крстата дрвја”. Свако село имало је своју славу, а литије су престале да обилазе атар након доласка социјализма на власт.³⁸

У селу Вучи Дел³⁹ прослављао се Св. Церман (25. маја). Народ се окупљао код места званог Крс, одакле је литија кретала „у десну страну, испред Столску малу”. Крстоноше су обилазиле круг око читавог села и певале пригодне песме. Домаћини, на чијим су се имањима налазила „мира дрва”, износили су ручак крстоношама. Крстоноше су носиле раоник („ралник”) и једну металну шипку („железо”) којом су ударале у тај раоник. У свакој „мали” налазило се по неко миро дрво, а крстоноше су увек ишле истим путем. Учесници обредне поворке су се кретали у правим линијама, газећи жито и воду. На дан сеоске заветине долазили су људи и из других, оближњих села. Иначе, сам Св. Церман, као празник, био је један од најзначајнијих у околини Звоначке Бање („тај је најглавнији празник за нас”). У овом крају се веровало да је Церман божанство у рангу св. Илије и да предводи градоносне облаке; за време Бадње вечери Церман се призивао уз молбу да дође тада, а да не долази на лето. Гости су – у дане литијских празника – долазили из села: Ракита, Звонце, Берин Извор, Нашушковица, Пресека, Јасенов Дел, као и из даљих села – Студена, Одоровци итд., а дешавало се да дођу рођаци и пријатељи чак из бабушничких села.

На месту окупљања званом Крс (1) налазио се камени крст, без светог дрвета. (Данас је тај крст пао, али се још увек налази на том месту, јер „то не сме нико да дира.”)

Следећа тачка литијског опхода била је 2) „у Столчање”, где се налазило миро дрво (крушка) које је касније посекао неки Бата-Кале (по казивачима, он се после тога разболео). Трећа тачка 3) била је у горњој мали, „у Столчање”, на месту званом Заједница (миро дрво – крушка). Затим се 4) обилазило миро дрво које се налазило на месту Бричевиште. После се ишло до 5) одредишта званог Валог, где се налазило миро дрво (крушка). Након тога следи тачка 6) Бачави, где је миро дрво – крушка. Онда се пролазило кроз малу Каљини и литија је долазила до места 7) Таскови (миро дрво – цер). Затим следи мала 8) Ситноверци и место звано Цер; ту је такође било миро дрво (управо цер). После тога 9) литија је пролазила кроз малу Село, а на месту званом Голема њива налазило се миро дрво – крушка. Крстоноше су прелазиле преко места Чукар и враћале се до полазне тачке – 10) Крс, чиме се затварао круг. На овом месту се окупљало читаво село са гостима, долазила је и плех музика, као и продавци; била је игранка и опште весеље.

Треба нагласити и то да су код сваког светог дрвета домаћини њиве на којој се оно налазило, уз помоћ комшија, износили ручак и сачекивали крстоноше. Свако миро дрво је обилажено по три пута, на десну страну. Због величине сеоског атара крстоношама је било потребно читаво преподне да обиђу све сакралне објекте. По казивачима, велика грешка би била да се неко миро дрво заобиђе, јер би то значило омаловажавање тог дрвета, као и „мале” (махале) и домаћина. Домаћини дрва су, што такође треба поменути, приликом наиласка крстоноша износили колач, ракију, свећу, неко пригодно јело и слично, и све то стављали на траву или жито.

У насељу Звонце⁴⁰ заветина је била Ђурђевдан („Ђурцовдан”), а литије су ишле 7. маја.

Окупљање народа је било пред црквом (1 – Црква), одакле се кретало у обилажење сакралних објеката сеоског атара. Обилажене су тачке: 2) Проар (миро дрво – крушка),

3) Витлиште (миро дрво – клэн), 4) Рид (миро дрво – клэн), 5) Ћитка (миро дрво – крушка), 6) Јаблан (Крс) – где су се налазили миро дрво (клэн) и камени крст; на овом месту је некада било село, 7) Селиште (миро дрво – крушка), 8) Курбанова ливада (миро дрво – крушка) и, на крају, поново 9) Црква.

У насељу Звонце, приликом литијског опхода домаћини нису дочекивали крстоноше код сваког светог дрвета, за разлику од, на пример, села Вучи Дел и Јасенов Дел.

У селу Јасенов Дел⁴¹ сеоска слава је била „Вртолама” (24. јуни), када се организовао и литијски опход. Окупљање је било на 1) одредишту званом Црквено место или Црквиште, где се налазило миро дрво – крушка. На овом месту су били и метални и камени крст, али је обредна поворка обилазила само крушку. Од ове полазне тачке литијска обредна поворка је редом обилазила сакралне објекте из атара. Прво место је било 2) Ширин, где се налазило миро дрво – цер. Из три околне махале (Џаћинци, Муртинци и Јанковци) долазиле су девојке које су доносиле жито и које је свештеник благосиљао. Затим је обредна поворка ишла до 3) места званог Тодорова круша, где се налазило миро дрво – крушка. Ту су учеснике литије сачекивале девојке и невесте из махале Сливарци. После тога се ишло до 4) места званог Табаци, где се такође налазило миро дрво – крушка. Учеснике поворке су сачекивале девојке из махале Табаци. Онда се одлазило до 5) одредишта званог Жэлтаница, где се налазило свето дрво – цер и где су учеснике поворке сачекивали представници махала Пантинци и Јоцинци. Следи 6) свето дрво (цер) на месту званом Кочка. Ово миро дрво је било највеће и ту су долазили представници махала Сурланица, Шутулица и Стојковци. А затим су се 7) враћали до почетне тачке, тј. до Црквишта, где се организовала прослава. Овде је свештеник секао колач, најпре кмету па онда свима осталима, односно – свако би изнео свој колач који би свештеник пресекао и

прекадио. А „онда почиње веселје, музика, на два-три места се вију кола, читав дан се слави.”

Као што је већ речено, учеснике литија су код сваког светог дрвета сачекивали власници имања на којима су се налазила мира дрва, заједно са представницима околних махала.

Осим „Вртоламе” (24. јуна), у селу Јасенов Дел славили су се такође и Петровдан и Св. Тројица, с тим што тада нису ишле литије. На дане ових празника народ се окупао крај камених крстова посвећених Петровдану и св. Тројици, где су се одржавале прославе.

По казивању, Петровдан је проглашен за сеоску славу „јер је тукло невреме”. Један старац је сањао како треба да се прославља Петровдан да не би било невремена и града. Он је почео да се прославља неколико година пред Други светски рат.

6. *Околина Бора*. Свако село у борској општини је до Другог светског рата славило „најмање једну, а често и неколико заветина”.⁴² Наиме, „на дан заветине искупе се мештани око цркве или, ако у селу нема цркве, код главног записа, опреме се посебним реквизитима за литију и заједно са свештеником, или без њега, обиђу најпре три пута око цркве или главног записа, а затим крену у обилазак сеоског атара и свих записа у њему. Код сваког записа резао се колач, обнављао урезани крст, читале молитве и китило дрво цвећем”.⁴³ Интересантно је да је било и „случајева када су сељани одбијали учешће свештеника и овај обред обављали сами”.⁴⁴ Вреди споменути и једну занимљиву причу из Метовнице, тј. како је један заселак у селу почео да слави Св. Илију. У ствари – „мештанин Јован Горњак је уснио сан у којем је добио поруку да узме 44 чаше вина и да сваку намени једном празнику. Да се једно дете попне на дрво и редом пушта чаше са вином на земљу. Која чаша падне, а вино се из ње не проспе, празник намењен том чашом треба да се узме за сеоску заветину. Он је свој

задатак извршио уз учешће целог села, а чаша намењена св. Илији је пала на земљу, а да се ни једна кап није пролила. Од тада тај засеок слави Светог Илију као своју заветину”.⁴⁵

7. *Лесковачка Морава*. По Драгутину М. Ђорђевићу, има трагова да је раније било заветина у многим селима Лесковачке Мораве.⁴⁶ По њему – „заветина се разликује по својој суштини од литије. Заветни дан у селу је онај дан кад се у селу десио неки особити догађај (паљевина, поплава, помор) па људи реше да тај дан спомињу, заветују се да тада славе, да ништа не раде, него да се богу моле”.⁴⁷ И тако „село Барје има свој заветни дан у први петак после Петровдана. Тај петак славе због града који је уништио њихово поље у давнини. Барчани се са поклонима скупљају у Солачкој Махали. А због погибије 39 Барчана 1917. године установили су прославу на Младенце, када се скупљају многи сељаци са софрама те раздају за њихове душе”.⁴⁸ Драгутин М. Ђорђевић као посебно занимљив издваја обичај констатован у Кацабаћу (Пуста Река), везан за прослављање заветине зимског Св. Јована (због помора стоке). Наиме, „уочи св. Јована закољу теле код сеоског записа и крвљу помажу запис и крст. Теле затим исеку на онолико делова колико има кућа у селу и сваком се домаћину да да зготови ручак на дан св. Јована. Сутрадан дођу сви домаћини са ручком код записа. Домаћин са колачем заузима место баш под записом, а остали домаћини око њега и записа направе круг. Ту прережу домаћинов колач и изаберу новог домаћина за идућу годину да меси колач и прикупи прилог за теле”.⁴⁹ Исто тако, и „празновање извесних светитеља и празника, као: Ђермана, Вартоломеја, Онуфрија, Јелисеја, Сабора Архангела Гаврила и још неких других, личи већ на заветину. Многа села ових дана ништа у пољу не раде, да поље не бије град, да га вода не однесе, да га олуја не упропасти, да огањ не изгори”.⁵⁰

А када је у реч о самом ритуалу литијског опхода, Д. М. Ђорђевић наводи податак да „свако село па чак и

заселак имају своју сеоску славу, 'крсти', или како се обично каже, литије", тј. – „крсти се почну носити од ђурђевског четвртка (Вучје), па до суботе Беле недеље, до суботе иза Духова, али има интересантан случај да село Тодоровце (Лесковачко Поречје) прославља св. Враче као своју сеоску славу, кад се и литија носи. Исто тако, што је још интересантније, Падеж прославља своју заветину на Велику Госпојину. И данас се славе ти дани по селима, али се литије кроз поља не носе”.⁵¹ У различитим селима практиковане су различите радње везане за литијски празник. На пример, „у Доњој Локошници, на ђурђевдански четвртак, кмет села позива попа да свети воду за сеоски колач. Тад се спреми ручак за попа, кмета и одборнике села и утаначују се појединости у вези са литијама”, али „у Кацабачу (Пуста Река) домаћин, као 'колачар' села, дужан је да да ручак за све крстоноше (учеснике на литијама) и да, сем тога, на оброчите дане (Духови, Петровдан, св. Илија, св. Аранђео, св. Никола, Ваведење и Божић) износи колач код записа у селу, где га сви сеоски ломе и где заједнички једу”.⁵² Током литијског опхода „крстоноше иду по пољу свог сеоског атара и записују одређене записе”, а „записи су велика сеновита дрва, која се никако не секу док су сирова”, тј. „село може одобрити неком Циганину да поткреше гране, кад оне сметају усеvu око њега. Кад се потпуно сасуши и забатали, јер се дрво записује само док је сирово, запис се предаје Циганима за гориво, али га купују по неки пут и Срби”.⁵³ Важна је чињеница да „записа мора бити у непарном броју, и то: 3, 5 или 7”,⁵⁴ а „ако се деси да се неки запис преко године осуши, унапред се нађе замена, неки домаћин одобри да се у некој њиви или ливади запише нов запис”.⁵⁵ У вези с овим – „многи домаћини се често пута утркују ко ће дати да му у имању запишу дрво. Онај, на чијем се имању установи нов запис, даје да се под крстом у селу на дан литије попије неколико литара вина и ракије”.⁵⁶

Током литијског опхода, „кад литије стигну код записа, с лева на десно обиђу два пута дрво, па стану. Свештеник

прочита одређене молитве, крстом благослови место и народ а један, обично домаћин, на западној страни дрвета у кори издуби длетом и чекићем мали крст, или само обреже и обнови стари. Тај издубљени или обновљени у кори, свештеник прелије вином и са свима још једном обиђе запис. Ни један запис се не сме заборавити и не записати – 'заличити'. Ако се неки запис једном остави и не заличи, што бива кад је неком запис преко воде па се до њега није могло доћи, онда се тај запис више не записује, не 'повраћа' ".⁵⁷

Осим претходних, Д. М. Ђорђевић наводи још неке интересантне детаље везане за прослављање заветине у Лесковачкој Морави. На пример, „кад се сврши с резањем колача, постави се софра. За време ручка напијају се три здравице. Прву и трећу држи поп а другу домаћин села. Кад се напије трећа здравица, девојке направе коло. Прва девојка, она што ће повести коло, мора бити најлепша, а треба и да пева добро. До ње се ухвати крстоноша, који под мишком десне руке држи кравај 'прекрсник'. Коло почне да игра лагано с лева на десно и то од зачеља софре (...) Кад се софра и по трећи пут обиђе, прво крстоноша пољуби попу у руку, па остале за софром. То исто учине све друге девојке. Ту под крстом сломе крстоноши прекрсник и грабећи од њега поједу га”.⁵⁸ Занимљив је био обичај који је забележен у селу Мала Копашница, где су се мештани сутрадан, након литијског празника, окупљали код сеоског записа и „ту заједнички јели и пили и на крају испражњено буре по обичају котрљали према истоку”.⁵⁹ Интересантно је и да „у Граову (засеок села Ораховице), сви сељаци изађу код сеоског записа и ту сачекају поклоне (ручкове) од својих кућа. Кад стигне поклон, домаћин, по обичају, пита ону особу, што је донела ручак: 'Иде ли слава?' Она одговори: 'Иде' ”.⁶⁰

8. *Врањска котлина*. У Врањској котлини је до 1945. године био „обичај у многим селима да се око њих носи литија (пољска молитва). Негде су се литије носиле у

сталан дан сваке године а негде по договору. У Д. Требешинју, Топлацу, Д. Вртогошу и у другим селима литија се носила на Спасовдан; у Г. Вртогошу на Ђурђевдан; у Д. Павловцу на дан Цара Константина и Царице Јелене. Тога дана поворка људи и деце излазила је на суседне њиве, где су читане молитве”.⁶¹

9. *Румунски Ђердап.* У српским селима румунског Ђердапа ритуал литијског опхода је такође био опште распрострањен. На пример – „у Свињици ујутру (И. Т.: на Ускрс) иде литија у поље до једног крста од камена, на који се ставља венац од траве и ту поп чита молитву. Исти је обичај и на Спасовдан, као и у Љупкови и целој Србији. После тога иде се на гробље и поп спомиње умрле”.⁶²

Наиме, „на Спасовдан је раније ишла литија до једне крушке која се налазила на крају села. У Љупкови ово дрво називају запис, као и у Србији. Пут којим је пролазила литија посипали су водом у коју су стављали пасуљ, жито и кукуруз. То су радили да би родило преко године. У Љупкови су правили венце од жита које су стављали на заставе. Код записа, који је био окићен цвећем, сви присутни су клечали и правили венчиће од траве као што је то обичај и данас у Србији у цркви. Ако дуго није било кише, литију су поливали водом, и кад би дошли до реке, заставе су потапали у воду. Затим је један од присутних улазио у воду и поп га је прскао водом молећи да буде кише”.⁶³

10. *Хомољска област.* У Хомољу се литије нису носиле на тачно утврђени дан. У овој области нигде „сељаци не носе литије, како се то чини по другим селима ван Омоља; нити је ко упамтио да се кад год раније носила. Једино је што у некојим селима, у којима је запис у отвореном пољу, после свршене богомоље под записом, обиђу до три пут око записа са свештеником а без барјака и рипида и за то време сељаци не певају већ на глас

изговарају: 'Господе, помилуј! Господе, помилуј! Господе, помилуј!' ”.⁶⁴ У ствари – „литују Омољци носе само онда, кад се јави потреба за то. Обично то бива у лето, кад овладају велике жеге. Тад се искупе код цркве и са свештеником договоре, докле ће се носити литуја, и то зову: *ношење крста*. Онда собом носе по један барјак, рипиде и чираке и гледају да пређу преко реке, у којој, за време док свештеник чита молбу за кишу, онај што носи крст потапа га у води и говори: 'Ороси Боже, ороси Господе!' На то се остали крсте и одговарају: 'Амин, да бог да!' За овим се врате цркви почасте се у кафани и разиђу”.⁶⁵

II. Охридско-струшка област. И у јужним крајевима сеоска слава и литујски опход такође су били распрострањени.⁶⁶ Тако је за села охридско-струшке области била карактеристична и „општа сеоска слава – *понађур*, слава сеоске цркве и целог села”,⁶⁷ када су обавезно долазили гости из других насеља.⁶⁸ Наиме, „слава звана панађур је велики догађај у друштвеном животу сваког села. Гости за ту прилику добијају само ручак. У једној кући може бити чак 20 до 30 гостију”.⁶⁹ Међутим, „у неким селима дочек гостију организован је другачије” и „тамо се за сеоско-црквену славу коље заједнички *курбан* – говече или три-четири овце, које се купују од сеоског новца”.⁷⁰

До краја Другог светског рата, на дан сеоске славе је и овде одржаван обичај ношења литуја. На дан литујског празника „са свештеником су обилажена поједина места на атару”, док се пак данас „литуја одржава само у неким ретким селима и носи се једино код цркве (село Батун и друга)”, али (у сваком случају) „у селима од старине знају за места на атару која су посећивали учесници литује, и где су организовали молитву”.⁷¹

Интересантно је споменути и да „у неким охридско-струшким селима постоји и друга општа слава звана *ортија*”, а „то је скуп људи истог села једном у години”.⁷² Ортија „представља скуп свих сеоских домаћинстава, на

отвореном простору у средини села” и „све што је потребно од јела и пића доноси свако домаћинство”.⁷³ Затим, у подне се постави заједничка трпеза, најстарији мушкарци држе здравицу, прелази се на ручак, а када се заврши са гозбом, млађи отпочињу са игром а старији разговарају; пред мрак се становници враћају својим кућама.⁷⁴ Иначе, овај обичај се одржава када су становници слободни од пољских радова.⁷⁵

12. *Малешево*. По опису Јеремије М. Павловића из 1928. године – „ношење литија по пољима и око записа данас у Малешеву не бива, али их је некад било. Једно народно предање каже, да је земља у селу Робову постала родна тек онда кад им је владика (пре 50 – 60 година) обишао целу сеоску међу са литијом”,⁷⁶ а „слично томе има данас у Малешеву молитва за кишу”, тј. „кад у једном месту нема кише (а и далеко – у другим местима нема је, па се чује да су тамо молили Бога, те им пала киша), одреди се нарочити дан, кад ће бити служба у цркви. После службе, народ се крене из цркве са литијом, до изван села. Тада сваки човек носи по запаљену свећу. Та литија иде до извесног раније одређеног места, где застане, те се држи молитва, па се одмах растурају – кућама. Молитве у црквама бивају још и онда, кад је година кишовита и ако се у народу појаве многе болести, од којих многи поумиру”.⁷⁷

13. *Сиринићка жупа*. Миљана Радовановић, у раду посвећеном селу као обредно-религијској заједници у Сиринићкој жупи, закључује како се обредно-религијски карактер сеоске заједнице у Сиринићкој жупи испољавао „у даљој и ближој прошлости, скоро све до шездесетих година нашега века, пре свега у свеопштепознатој код свих Срба, слави целог села, која се увек одржавала у одређен заветни дан, на празник коме се село заветовало да ће га славити ради своје заштите од неке невоље – од суше, болести, ватре, поплаве, дакле – да би се обезбедио опстанак читаве

заједнице и сваког њеног члана, као и напредак – за плодност поља, здравље људи и стоке итд”.⁷⁸ М. Радовановић констатује да описи ритуалних радњи (забележени у селима Сиринићке жупе), односно описи „обредних поворки мушких чланова заједнице – крстоноша, који обилазе поља, иду 'од трло до трло', певају крстоношке песме, обилазе дрво 'код црешње', или букве, или 'свећене (о)морике' по три пута, иду код 'ураслог камена' на коме је урезан крст итд. – одговарају бројним описима заветина, крстоноша литија из наших крајева”.⁷⁹ У овој области су забележена бројна културно-историјска предања која се односе „на заветовање села: од ватре, од болести, од суше и глади, 'за кишу' итд.”, а „материјални трагови, који постоје и данас, напуштени и запуштени, налазе се на више места у сеоским атарима у виду великих каменова ('урасли камен') са урезаним крстом, па се и та места зову *Крст*, *Крста камен*, а ако је још у близини и неки извор, вода, куда су такође пролазиле крстоноше, та се места називају *Извор*, *Бела вода* итд.”⁸⁰

По једном казивању – „крстоноше су ишле на други дан Тројица. Онда се кмет дигне на једну ледину, узвишену изнад села, и викне окупљеном народу: 'Крстоноше, идемо у цркву!' И тад, из сваке куће мушкарци, и старо и младо, крену на челу са кметом у цркву Светог Ђорђа (у Битињи); поворка је обиђе три пута, па кад се врате, онда се сав народ скуп и испод једне гранате букве, и онда се кмет дигне на један камен, и викне: 'Жене, донесите пите, јело, све што је Бог дао!', и ту буде ручак. А после ручка игра се и пева на гумну до поноћи, па се сутрадан наставља (забележено у Сушићу)”.⁸¹ Као што видимо, „у овој причи веома је изражен ред ствари незаобилазан у селу као обредно-религијској заједници: организовано слављење уз учешће људи 'из сваке куће', важна улога кмета као највишег ауторитета, улога мушкараца који образују обредну поворку, улога жена у организовању заједничког ритуалног обедовања, најзад игра, песма, весеље. Има

сећања да се некада играло посебно мушко, и посебно женско коло (Сушиће)".⁸² Забележена су и предања „да се Сушиће 'ветало од ватре' на Тројице, славу целог села, јер је село страдало од пожара, три пута је горело" и „зато се 'село ветало да слави' крстоноше".⁸³ Исто тако, „Штрпчани су се 'ветали' на Спасовдан 'за кишу' ".⁸⁴ По једном предању су „два Штрпчана, Ђуро и Станојко, обојица без деце, завештали селу имање да би их село помињало", а сеоска литија се током опхода заустављала „на завештаном имању, да би им ту, на некадашњој њиховој земљи, свештеник држао помен", те „пример ове литије изричито потврђује да су се у молитвама за кишу живи људи позивали на своје преминуле, некадашње чланове заједнице": „када се литија враћала из планине, зауставила би се у средселу, у Штрпцу, званом Улица, где је била кућа Ђуре и Станојка, да и ту свештеник прочита молитву".⁸⁵ Посебно интересантан податак је да се после ове молитве хватало коло, већ давно избичајено, тј. „коло на три ката, у науци звано 'коло на колу' иначе специфична одлика играња само у неким планинским пределима (било га је у Црној Гори, у Средској, на Кавказу итд.)", и „у овој прилици, на трећи кат кола издигао би се само један играч, а његова је обредна улога била да 'напева' за душу Ђуре и Станојка те да затим баци одозго чашу, чији ће положај на земљи, тј. на коју страну је пала, показати да ли ће година бити или неће бити родна".⁸⁶ Као јединствену појаву у Сиринићкој жупи М. Радовановић издваја сеоску славу у Јажинцу, „која садржи највише елемената породичне славе, а по усменој традицији представља некадашњи завет села, али није заветина"⁸⁷ а – „у данашњем облику празновања те сеоске славе огледају се битни елементи који изражавају духовно јединство сеоске заједнице путем колективног учешћа свих њених чланова у испуњавању завета светој Петки да славе њен дан, уз хришћански обред освећења, ломљења и поделе славског колача у цркви на 'вече славе', и сутрадан, заједничког ритуалног обедовања свих чланова заједнице".⁸⁸ Наиме, „у овој јажиначкој

традицији испољавају се како древни аграрни култови (кравајчићи умешени од брашна донесеног из свих јажиначких домова) тако и посебно култ свете Петке”.⁸⁹

14. *Бачка, Срем, Банат.* У Дероњама, у Бачкој, „кад иде литија у поље, жене бацају жито на народ (учеснике); колико на кога падне зрна, толико ће година живети”.⁹⁰

У Срему, у Оролику – „између Ђурђевдана и Спасовдана ишло се литијом кроз хатар. При проласку кроз село, понеке домаћице или домаћини сачекају поворку пред својом кућом, посипају је пшеничним зрном, високо га бацају (да високо израсте), а народ из литије виче: 'Родило, родило' ”.⁹¹ У области Фрушке Горе „око Спасовдана обично носе сељаци у своја поља литију, заједно са попом, да им поп благослови поља да боље роде. Литија се крене од цркве, а за њом и сав остали народ. Успут људи и жене који нису у литији пред својим кућама дочекују литију, те њу и сав остали народ који иде за њом посипљу житом, а они на то одговарају 'Родило' ”.⁹² док „литију односе и у планину и винограде, да би боље виногради родили”.⁹³

Када је реч о Загајици у Банату, „сеоска заветина и 'марвена слава' су у овом селу уједно, на дан 25. маја по старом календару”⁹⁴ и „опште је предање у Загајици да се та заветина држи ради стоке ('через марве'): једне године у XVIII веку, када је у селу било само 37 кућа, био је велики помор стоке а уједно и помор чељади.(...) Да се спасу те невоље Загајичани пронесу литију код стоке и приреде молепствије. Помор је, како се прича, одмах престао, и отада им је тај дан сеоска заветина”.⁹⁵ У ранијем периоду, све до 1945, Загајичани су ишли „са литијом кроз село” до једног крста,⁹⁶ а „ту би довели и стоку: овчари би дошли с овцама, свињари са свињама, говедари с говедима, а многи из села би учествовали у томе јашући на својим коњима. Пошто би свештеник осветио воду у једном бурету, шкropио би стоку, а присутни би пунили боце водом из бурета коју би онда носили кући и чували годину дана.

Пошто би се литија вратила у село, разишли би се кућама на ручак са гостима”.⁹⁷ Интересантно је и то што се често може чути „да се дан загајичке заветине зове 'Јарило' ”.⁹⁸

15. *Јадар*. У Јадру „обично село има једну преславу, али има случајева да и сваки заселак има посебну преславу (Цикоте, Коренита)”; и „до другог светског рата, ако је била суша, на дан преславе одржаване су литије”, тј. „док је литија ишла 'поп је пјевао' ”, а „на крају би дошли до реке (потока), загазили у њу па прскали водом једни друге, а нарочито попа”.⁹⁹

16. *Драгачево, околина Чачка и Горњег Милановца*. У овим областима, сеоска слава је називана – „заветина”, „обетина”, „преслава”, „литија” или „молитва”.¹⁰⁰ Наиме, „за време 'заветине' до после Другог светског рата по селу су ишле 'крстоноше' или 'литије' (Таково), које су тада забрањене и изобичајене су”, а касније су заветине постале „празник на који нико у селу не ради”, тј. „сви припремају бољи ручак, закољу прасе или јагње (овцу) и долазе им гости, рођаци и пријатељи, из других села и града”.¹⁰¹

Литије су сачињавали мушкарци, предвођени свештеником на коњу, а „носили су црквене заставе и обилазили су све засеокe у селу, идући преко поља и кроз жито (што нико није бранио)”¹⁰² и „док су ишли преко поља и ливада, ваљали су се по ливади”.¹⁰³ Крстоноше су ишле до посвећеног дрвета које се налазило у сваком засеоку. Обично је то било родно дрво – „јабука или трешња (Каона – Драгачево); крушка (Јездина – Чачак); цер (Дучалевићи – Драгачево); храст и липа (Мрчајевци – Чачак)”,¹⁰⁴ а „у осталим крајевима 'запис' је по правилу храст, који има значајну улогу у словенској религији – био је посвећен божанству грома Перуну”.¹⁰⁵ Све породице из засеока „припремале су ручак поред записа”, а „жене су пред 'крстоноше' износиле карлице са кајмаком и млеком”,¹⁰⁶ након чега су крстоноше „пиле млеко и јеле кајмак и 'бркале' по карлицама – да би се

кајмак боље хватао”.¹⁰⁷ Осим тога, „у Мрчајевцима (Чачак) сељани су посипали 'крстоноше' водом и босиљком, који има заштитну и плодотворну моћ”.¹⁰⁸

У Такову су у литијском опходу, поред мушкараца, учествовале и жене.¹⁰⁹ Крстоноше су, идући од дрвета до дрвета, правиле *магични круг* „који је штитио село од недаће”.¹¹⁰ Старешина села, тзв. кмет, „одређивао је код кога домаћина ће деца ићи 'на млеко', са кога нису скидали кајмак”, и „она су, да би кајмак био дебео, остављала поред карлице главицу белог лука”.¹¹¹ Гости из других села су долазили на гозбу „коју су правили на сталном састајалишту или поред неког 'записа'”.¹¹² Понекад би „пред 'крстоноше' износили болеснике, верујући да оне могу да их излече, јер су сматрали да имају натприродну моћ”.¹¹³ Интересантан је податак да су у Драгољу (Качер) крстоноше „после обиласка села, закопавале у земљу живо пиле, што је вероватно, било жртва земљи да би боље рађала”.¹¹⁴

У Качеру је (слично као и у другим српским областима) „неко из села био 'домаћин'; он је спремао колач и ручак, који је био у црквеној порти”.¹¹⁵ У овом крају је забележен и обичај „да о 'заветини' понеки домаћин из села даје понешто од ручка свим сељанима”, слично као у Такову – „где је један домаћин припремао ручак за крстоноше”.¹¹⁶ За време ручка „су скупљали прилоге за гозбу која се одржавала после молитве код записа”, а „раније су појединим домаћинствима долазили гости и сродници из других села, па су их домаћини водили на 'састанак' (места где су се стално састајали)” и „сваки домаћин је на 'састанку' чашћавао своје госте”.¹¹⁷ Вреди споменути и да су у Остри (Чачак), Гојној Гори (Ужичка Црна Гора) и Такову на дан заветине „остављали дренов крст у поља, као и крст од леске на Спасовдан”.¹¹⁸

17. *Околина Ивањице*. По опису Радоја Ускоковића, у „планинским селима око Ивањице слава целог села, или негде само једнога, два или три засеока истог села, назива

се *завјетина* или *објетина*. Прославља се свечано и богато. Тога дана *крстоноше*, народ са свештеником, иду по селу и његову хатару. У неким селима (изгледа раније у свима) преко године имају по две заветине: једна је крајем маја и почетком јуна, а друга средином месеца јула”.¹¹⁹

Ускоковић наводи примере из разних села. У Смиљевцу су, рецимо, напустили заветину Павловдан, „али како их је исте године баш на овај дан тукао страشان лед, они је почну завјетовати поново”¹²⁰ и „на дан ове заветине крстоноше иду по брдима и планинама где су колибе, торови и гувна, и моле Бога да им да 'берићет' у стоци”.¹²¹ По једној изузетно занимљивој причи – „глеђичка заветина је везана за Језеро изнад овог села. Прича се, да је из Језера врло често излазио 'вран бик', па се бђ (тукао) са сеоским воловима. Једном један чобанин задеља и окује свом волу рокове којима овај распори бика и натера га у воду, где потоне. Од његове се крви цело Језеро 'забојадише' и бик се више никада није појавио. После овога град је тукао усеве 'за равних седам година' и Језеро је хтелo да поплави Глеђицу, те сељаци 'завјетују' Св. Прокопа и позову 'дванаес попова', који су три дана и три ноћи 'беспрестано' читали 'велике молитве' код Језера, и село се спасло опасности. Од тада се редовно овога дана сваке године 'држи деније' код Језера, свештеник освећује воду у њему и са народом га обилази 'остављајући молитву' на четири места пред посебним дрвеним крстовима. Тога дана овде долази много болесног света, који леже на пут те их прелази литија и умива се језерском водом”.¹²² Прича се да је заветина у Сивчини „постала у време, кад им је једне године куга страшно морила по селу. Цело је село било тада избегло у шуму Крстањевац изнад реке Грабовице. С брда Црквине 'нешто им довикне' да ће се село спасти куге, ако га целог 'обору са два врана вола близанца и завјетују се Љетњем Аранђелу'. Кад су ово урадили, куга им 'обиђе' село. Од пре десет година престали су носити литију по селу овога дана; само 'држе деније' а после њега 'саборишу' ”.¹²³ Битан је

податак да „међу крстоношама постоји од старине утврђен ред” и да „чланови најстаријих и најимућнијих појединаца (на пр. Вујовићи и Ђурчићи у Смиљевцу) носе барјаке, што се сматра као нека врста достојанства и поноса”.¹²⁴ Што се тиче редоследа у литијској поворци, „пред крстоношама иду два ђака са Богородичином иконом и црквеним крстом, а за њима 'јармови' (редови) које чини по један барјактар са три 'друга'. Обично су по два-три барјактара. После њих долазе 'јармови' осталих крстоноша, обично по двојица, уређени по расту”, а „сви су окићени калопером и селеном (неки у рукама носе велике 'китке' овог цвећа), а барјаци и са 'меденицом' (звоном)”.¹²⁵ Сви учесници поворке „су гологлави и иду пешке, само су свештеник, кмет и понеки старији угледни човек на коњу, окићеним цвећем и покривени шареним ћилимчетом”, а „у крстоноше иду само мушки”.¹²⁶ Ускоковић наводи како се у ивањичкој области од старине „зна место где крстоноше остављају молитву” и „то је обично неко познатије и истакнутије место у селу, које је обележено већим дрветом или крстом, на коме се 'урезује запис'. Зову га због тога 'записник', негде 'крст' или 'молитва'. Око овога места крстоноше најпре обиђу три пута, свештеник чита молитву и освети воду, со и жито, па сви заједнички ручају. Ручак даје оближњи џемат. Тако раде док не обиђу цело село”.¹²⁷ Треба споменути и то да се сеоска заветина „од старина чува и држи па макако било административно груписање засеока”.¹²⁸ Међутим, „од пре 50 до 60 година, због веће насељености и ширења сеоског хатара, крстоноше једног села почеле су се цепати, те сад, на пр., једног истог дана засебно иду крстоноше Горње од крстоноша Доње Глеђице, Малог од осталог Блатљева”.¹²⁹

По опису Милине Ивановић-Баришић, у околини Ивањице (Равна Гора) „крстоноше су ишле на прославу, која је у засеоку Бабића и Ковачевића (суседни заселак) у прву недељу која пада после црквеног празника Спасовдана”.¹³⁰ Овде су литијску обредну поворку сачињавали момци са барјацима, који су улазили у сваку

кућу и свуда понешто појели и попили.¹³¹ Били су окићени цвећем и у руци су држали селен, те њиме ударали по карлици (посуда у којој се сири сир) да се добро сири, а „ако их неко не прими у двориште, имали су право да 'све живо полупају и поруше' ”.¹³² Крстоноше су обилазиле село, а код гробља се правио сабор на који су долазили и људи из суседног села (Нашничани). Ту се налазио и „запис кога је представљало стабло трешње белице”,¹³³ а „код записа се постављала софра, на земљи”.¹³⁴ Веровало се да крстоноше „раде због љетине” и „да ако не иду, убиће град љетину”.¹³⁵

18. Страњани и Милаковићи (околина Бродарева).

Током заветине у Страњанима ишле су крстоноше, које су обилазиле сеоски атар задржавајући се на одређеним местима – код „записа”.¹³⁶ У овом крају „крстоношама се приписује велика моћ – болесне исцељују од болести, а усева и род штите од града и великог невремена”.¹³⁷ Крстоноше су ишле тачно утврђеним путем, обилазећи записе и певајући пригодне песме, као што је на пример ова: „Крстоноше крста носе / уз крста се богу моле / да нам жито боље роди, / да нам све што роди / увек плодом плоди”.¹³⁸ У свом раду аутор Б. Зејак описује путање литијске обредне поворке: „Заветина Горњих и Доњих Страњана увек је у недељу до пред Тројчин-дан. Зборно је место гробље у Горњим Страњанима. Обави се молитва и доручкује па се формирају крстоноше. Иде се преко Мандића косе и до Блаца код крста. Чита се молитва, креће се на Филиповића и Баковића гробље у Доњим Страњанима, обави се молитва, продужује се на Пушичко и Векића гробље, креће се на Савину воду. Ту је за крстоноше припремљен богат ручак. После ручка иде се на богомољу изнад Мандића колиба, па одатле се продужује до богомоље, крста иза Новоселских кућа, изнад Раките Крстоноше настављају у истом поретку до Карађорђева шанца, превоју између Горњих и Доњих Страњана. Овде се

изводи главна молитва за све грађане оба села и њихове госте. Крстоноше су обавиле свој задатак, а потом настаје велики народни вашар”.¹³⁹ За литијски опход у Страњанима било је карактеристично и то да „када крстоноше пролазе поред кућа домаћин пред њих износи ракију и нешто од мезета или колаче”, а „они који пате од болова у леђима или имају неких других тегоба, без обзира на старост или веру излазили би на пут и полегали да преко њих прескачу крстоноше”.¹⁴⁰ Што се тиче околних села – „у први уторак после Тројчиндана је заветина Копривљана и Шћепаничана. Копривљани имају два гробља, у Копривини испод Ђурића кућа и грончаревско испод Новаковића кућа. Крстоноше обилазе оба гробља, а заједнички скуп је на брду, превоју између ова два места. Зборно место Мрковљана је на гробљу у Кожљу, па по доручку долазе на гробље Под крш, а онда преко Црног врха одлазе на богомољу Лисичје поље, на Шћепаници, на гробље Шћепаничана. Одатле се поново враћају преко Мрчковине на гробље Кровљана. Заједничка молитва и вашар је на Мрчковском брду”.¹⁴¹ Интересантан је случај села Водице, које нема заветину. Наиме, „некада су и они богато славили, сви би изашли на гробље, молили се Богу да им жито роди и да их град размине”, међутим – „у сред молитве на гробљу отпоче јака киша, а иза ње силовити и крупан град. Све им је потукао, направио праву пустош. Договоре се да више не празнују кад се тако одиграло с њима. Реч су одржали, а интересно, ни град их више никад није тукао”.¹⁴²

У селу Милаковићи прослављао се четвртак после Св. Тројице, када су ишле и литије.¹⁴³ Литије су и овде укинуте након завршетка Другог светског рата и доласка комунизма на власт. Међутим, сада је поново покренута иницијатива да се овај ритуал обнови и да крстоноше опет пролазе кроз сеоски атар.

У Милаковићима су учесници обредне поворке раније ишли на коњима, односно – старији људи и поп са њима су били на коњима, док је омладина ишла пешке. Литијаша су

се кретали „кроз ливаде и кроз жита” и обилазили сакралне објекте сеоског простора. Код сваког сакралног објекта жене су сачекивале крстоноше и износиле храну.

На дан заветине окупљање је било 1) на Радивојевића и Јарчевића гробљу, одакле се обредна поворка кретала до 2) места званог Крс („више Радивојевића на брду”), где се налазио камени крст. Након тога ишло се до 3) одредишта званог Молитва, где је такође био крст, па се 4) обилазило Словића, Миликића, Лазовића и Којовића гробље (каже се и само Словића гробље) и 5) Црквина (овде се исто налазио крст). Затим се ишло до 6) Брда, и одговарајућег крста, па до 7) Лазовића гробља. На крају се долазило до 8) места званог Пас, где се налазио крст и где се одржавала прослава. Ту је био вашар и народ се окупљао у великом броју; весеље је трајало све до поноћи.

Осим ових сакралних објеката (који су обилажени током литијског опхода), у атару села Милаковићи налазило се и тзв. Грчко гробље или Богомоља. Овај потес „нико не коси, нико не ради”, односно – „то нико не дира, забрањено је дирати”. Ово место крстоноше нису обилазиле, али су мештани из Милаковића ту палили свеће за задушнице. Постоји предање да су на овом имању некад били „Гемаљи” и да се њима пале свеће (место су прозвали „Грчко гробље”, иако су „Гемаљи били Срби”).

Као што је већ речено, литије су после Другог светског рата ишле само две-три године, после чега је опход крстоноша забрањен. После тога заветина се само прослављала, без литијског опхода који је повезивао сакралне објекте сеоског атара. Наиме, после забране крстоноша сваки род се скупља на „свом гробљу”, а како свештеник обиђе сва гробља, људи изнесу пића (ракију, сокове), месо, сир, кајмак итд. По формулацији казивача, све је „као на задушницама, само што тада не долази поп”.

Што се тиче данашњег стања сакралних објеката, треба нагласити да су обновљени крстови на местима Пас и Црквина. Једино није обновљен крст на месту званом Брдо,

изнад Лазовића гробља. Иначе, током крстоношког опхода обавијани су по три пута крстови који су се налазили на овим местима, увек на десну страну.

19. *Ибарски Колашин*. У Ибарском Колашину, осим братственичко-породичних слава, „биле су јако развијене сеоске светковине: 'ношење крста' и 'сабори' ”, а „крста је носило готово свако колашинско село и то у пролеће, поглавито о Духовима и Спасовдану”.¹⁴⁴ Такође, овде је постојао обичај „да више села носе крст истога дана”, а „после заједничког обеда код цркве или црквине, крстоноше се разиђу сваки у своје село идући преко њива и ливада од куће до куће и од записа до записа. Пошто мушкарци обиђу сеоски атар, скупе се и они и народ тога села код записа, где у весељу и гозби проводе време до у мрклу ноћ”.¹⁴⁵ Посебно је занимљиво да су поред (ових) посебних сеоских заветина Колашинци „имали и општу светковину која је везана за планину Мокру као заједничку својину, где су излазили са стоком. На Марковдан, трећег дана по Ђурђевдану, изађу врло рано на планину код Језера сви мушкарци носећи крстове свога села. И са друге стране Мокре, из Метохиског Подгора, такође дођу на исто место крстоноше. Ту се, кажу, стицало 24 крста, међу којима је 'најзначајнији био колашински златни крст', око кога су настале преотмице, свађе и друге размирице. У народу се прича да су се у једној крвавој тучи у којој је пало много мртвих глава, и на једној и на другој страни, Подгорци дочепали златног крста и са њим 'пренели родност Колашина' на свој крај. На крвном умиру Колашинци су за изгубљени крст добили цело језеро и повољне планинске границе. Ваља овде напоменути да се презиме разгранатог колашинског братства Коматовића доводи у везу са свађама на овој планини”.¹⁴⁶

20. *Црна Гора (општи контекст)*. Ритуал литијског опхода био је распрострањен широм српског етничког

простора. Тако, рецимо, Иван Ишевић у раду објављеном 1905. године пише: „По племенима у Црној Гори од старине редовно је извршавана по једанпут годишње једна установа, која се у данашње вријеме све више мења, губи свој старији огањ љепоте и свој првобитни карактер. Та установа је *ношење крста*. То је управо редовна годишња установа, која је извршавана по разним мјестима у извјесне празничне дане и то од Ђурђева до Митрова дне”.¹⁴⁷ Наиме, „овај обичај редовно је извршаван у сваком племену у Црној Гори до започетка пошљедњег црногорско-турског рата 1875. године. Од тога времена обичај тај све више ишчезава и губи првобитни карактер свој. Данас се тај обичај врши више по селима, гдје у неколико и личи на старо *ношење крста*. По варошима данас се ређе носе крсти; а и уколико се носе, не носе се с оном старом побожношћу”.¹⁴⁸

21. *Ријечка нахија*. У некадашњој Ријечној нахији, по подацима Андрије Јовићевића, „свака црквена општина диже крсте по једном у години, и то почевши од Ђурђевдане до Илијна-дне, а најобичније на Ђурђевдан, Марковдан, Спасовдан, Тројичин-дан, Константиновдан, Петровдан, и Илијндан”.¹⁴⁹ На дане литијских празника, „пошто се одслужи летурђија, дижу се крсти. Црквени барјак или крст носе редом братства, која припадају тој општини, а онај, коме га даде братство може га дати странцу, који је на скупштину дошао. То је стима за човјека и, ма да је тешко носити барјак или крст по неколико сахата, неће се те части одрећи ни најуглађенији господин”,¹⁵⁰ а „чим литија крене, сав се народ уреди за крстима. И мушки и женске пјевају све по двоје: 'Господи помилуј!' из три пут и извијају, што их грло служи”.¹⁵¹ Док пролазе, „крстоношама се свако склања на страну, скида капу, крсти се, клања и Богу се моли. По путу износи народ своје болеснике, да крстоноше пријеђу преко њих, у нади да ће болесници оздравити. У Зети чобани нагоне стада оваца, да крстоноше прођу кроз овце; тамо човјек не жали штету, што ће му учинити народ,

само да се крст пренесе преко пшенице или винограда. На изворима се закрсти водица, пред црквама се очита јеванђеље и трипут се обиђе око њих, на гувну се очита јеванђеље, а тако и на црквинама и на гробљима”.¹⁵² Интересантно је да „некоји крстоноше поврате се пред исту цркву одакле су пошли, некоји се уставе код некоје друге цркве и ту се одморе и ручају”,¹⁵³ а „по ручку настаје игра и пјевање, бацање камена, скакање и утркивање, а пошто навали дан, онда се народ разиђе кућама врло задовољан, као да је био на царској гозби”.¹⁵⁴ У ствари, „крсти се дижу ради тога, да Бог дадне бољи род, за то се много гледа на то, да се с крстима обиђе, или заколи сва општина, или већи њен дио. Криво је некоме селу, ако крсти не пролазе кроз његов удут; боји се, да буде лоше среће у раду; с тога се села погађу, куда ће крсте проијети једне па друге и треће године, како неће бити никоме криво. У том случају више их иде из оне стране, куда ће се крсти проијети”.¹⁵⁵ Такође, „ношење крста причињава и суша. Бивало је, да се општинари договоре, кад је дуга суша, да подигну крсте и помоле се Богу за кишу. Поводом тога су нека мјеста завјетна, да носе литију од Петровадне до Илијндна. Крсти се носе свуда по Црној Гори, и дан ношења крста управо је народно весеље, када се људи скупљају, да прославе крсно име свога храма и да се Богу помоле за берићет”.¹⁵⁶

22. *Кучи*. Код Куча се литијски ритуал „чини о прољетним свецима”, тј. „један дио цркава и њихне општине 'носе крсте' на Марковдан, којег се дана, веле, уствари, утврди снијег у планинама, да не тоне: Други део носе крсте о Спасову дне, а трећи о Тројичину дне”.¹⁵⁷ На пример – „Саборна црква у Кому диже крсте на Илиндан. Овијех дана прикупи се повелика маса народа, која је повећана с по много званика с разнијех крајева, па се креће с крстима, пред којима је црквени барјак с иконама и заобиђе се удут једнога или више села, која заједнички носе крсте. (...) Кад се заврши заобилажење крсти се допрате

цркви. Онда свако братство наособ са својим званицама код цркве сједе да ије и пије”.¹⁵⁸ Иначе, „тај скуп је највећи о Илину дне у Кому, ђе се крстима само триш црква обиђе. Тако се чини и у Арбанаса. Они не једу код својих цркава и они тога дана уносе дренове крстиће у кућу, у торину, у уљаник, у баштину и у ливаду”.¹⁵⁹

23. *Поповци (Херцеговина)*. За Поповце (Херцеговина) важи да „ако би љето било превише сушно, без кише, што је обично појава у Попову, онда би се искупили из околних села у сједиште парохије, као на пр. у манастир Завалу, и собом би узели све крстове, иконе и барјаке из цркве, те би два и два носили, онда свештеник, а за њим народ. Гледало се да крстове и иконе носе дјечаци и нежењени момци, јер се сматрало да су они невини и да нијесу грешни као старији људи. У православне крстоноше нијесу ишле женске, него само мушки”.¹⁶⁰ Крстоноше „кад би дошли на границу између два села, застали би, те би ту свештеник осветио водицу и пошкропио околне њиве, а такође и они који имају у близини својих њива носили би водице и шкропили их. Послије освећења водице и шкропљења њива кренули би даље, и опет застали на граници других села и исто тако чинили”.¹⁶¹ А „кад би крстоноше дошле одакле су пошле, оставиле би крсте, иконе, чирјаке и барјаке на њихово мјесто, онда се поново прекрстиле и, вјерујући да ће убрзо пасти киша, мирно се разилазиле својим кућама. У православне крстоноше ишли су и католици, а тако исто и православци иду с католицима, кад се они моле богу да падне киша или кад њихови свештеници 'закантавају' ради гусјеница, скакаваца или чега другог. Штавише, православни су позивали католичке Думе (свештенике) да им на Пољу 'закантавају', а тако исто и католици православне свештенике”.¹⁶²

24. *Босна*. У североисточној Босни – по подацима из 1911 – „има села која завјетују петак а нека уторак. На те

дане од источног петка односно уторка свијетле седмице до Илин-дана неће да раде овдашњи сељаци пољских послова. Завјет тај отпочет је био прије дванаест година а учињен је стога, што је нека села лед био двије године петком а нека уторником. Да би се томе завјетовању на пут стало, имао је свештеник много посла, док је сељане могао склонити, да учине свечану литију кроз село, да на новом молитвишту учине завјет да ће сваке године на Томину недјељу чинити завјетну литију и завјетну молитву, да их милостиви бог сачува од леда а они раде у све радне дане, тако и на досадашњи завјетовани петак”.¹⁶³ У селу Пожарници „на Томину недјељу послѣје св. литургије а пошто се свијета доста код цркве сакупило, кренула је уз ускршње пјесме литија са крстом, црквеним барјацима, чирацима и рипидама те ношено је и св. јеванђеље цестом до на крај пожарничке опћине а оданде кренула путем између њива. На три мјеста читана су св. јеванђеља и чињена мала молитва за благослов њива, род и плод и да милостиви бог сачува исте од леда. Кад је литија стигла на одређено мјесто молитвишта, дочекана је од многобројног народа, отпочето је одмах освећење водице и молитва на њивама а након свршене молитве, учињен је клечећи завјет, да ће народ редовно сваке године на Томину недјељу држати завјетну литију и завјетну молитву, а да га милостиви бог сачува од леда. Након свршеног завјета свештеник је поучио народ и разријешио их од старог завјета и дозволио им да могу сваког петка у својим њивама радити”.¹⁶⁴ По једном анкетару (Загони), „при љетним молитвма постоји, још у неким селима обичај носити крстове по селу, а у неким то не постоји, што паметно и раде, јер ово ходање са крстовима, како се данас обавља, никако се не слаже са прописом цркве наше о томе, јер се тај врло красан црквени чин и народни обичај извргао у људске ђеифе. Данас свештеник са неколико дјецe и два или три човјека, која се једва за то намоле, иде са литијом и крстовима кроз село што тако мора бити удешено, како би скоро све село и све

куће сеоске опасати могао, те не само да село обиђе и на неким главним мјестима молитву укратко учини, него мора и кућама скретати да то и пред кућом учини, па и на бунар да оде – једино још фали, а по прилици и до тога ће се дотјерати, да свештеника са дјецом и крстовима не обводе око куће и око сваке друге зграде”.¹⁶⁵

У селу Велика Обарска „се одржава само сеоска молитва, тада се уочи молитве, уочи Тројица, прелије гробље, други дан Тројица носи се литија, сврши се молитва, спомену се сви домаћини, пречитају се читуле и онда се разилазе кућама, да дочекају госте и, тај дан се прилично троши у јелу и пићу”.¹⁶⁶

По опису из села Батковић, „о пољским и сеоским молитвама је овај обичај: уочи прославе пречитају се читуле, прелије се гробље, а сутрадан, у недељу, свршује се молитва, тј. водоосвећење и чин совершенија литији, у присуству 40-100 домаћина. Пошље молитве иде тј. носи се литија кроз поље и између кућа, преко жита итд. Свака кућа спрема јела и пића од прилике као и о крсној слави. Као гости долазе сви сродници и познаници из других села. Пошље обеда излази младеж на збор а пред мрак иде свако својој кући”.¹⁶⁷

У Бродцу „о сеоским молитвама, које су уједно и пољске, и зову се 'преславе'... обичај је да се иде с литијама на сваки бунар на који домаћин позове. Ту се чита један став еванђеља, изговори сугуба јектенија, спомену се живи у кући и иде се даље. То исто чини се унакрст по пољима око села. По свршеном опходу с литијом у ком буде лијеп број омладине, састану се домаћини на одређено мјесто, и ту се врши молитва (...) По ручку млађарија одлази у коло – вашар гдје касније дођу и старци и ту се само кола до сунца, тј. до сунчевог смираја, кад се сав свијет разиђе, те гости одлазе својим кућама.”¹⁶⁸

У Височкој нахији „сем задушница и спасовнице има још празника које читаво село или по више села заједнички прослављају; и те прославе имају карактер колективних слава

или служба или су на путу да то постану. Те свечаности могу бити сталне у одређене дане, и тада су 'зборови', или се одабере по један дан када ће бити 'молитва' ¹⁶⁹. За време *зборов* „се носи литија и велико је надметање око тога ко ће носити литију. Јер се ношење литије уступа ономе ко понуди највећи прилог цркви. (...) Ко иде на зборове гледа да дође што боље обучен и у што већем сјају. Ту се загледају девојке, па буде и отмица, и стога, поред општег весеља, песме и кола, често буде и туче и крви” ¹⁷⁰. С друге стране, „више локални карактер и више култног и ритуалног имају *молитве*. Те молитве одговарају заветинама по источним српским крајевима, а унеколико и сеоским славама у Старој Србији и Македонији. Цркве су у Височној Нахији ретке, и молитву свако село држи обично на свом гробљу. (...) Где је има молитва се држи у дан за који се договоре, али је тежња да тај дан постане сталан, и у неким селима је већ тако” ¹⁷¹. Наиме, „у одређено време састану се на гробљу сељани и њихови гости и пријатељи из других села. Поред осталог потребног прибора, из цркве се донесе и 'барјак', црквена застава. На гробљу свештеник свети водицу, а после тога буде молитва за кишу или за лепо време, већ према потреби. Затим се образује литија, поворка која ће један или три пута обићи гробље, већ према величини гробља. После тога изиђе се на суседне њиве и читају молитве за благослов поља и шкroppи водицом. Кад се литија врати у гробље, обави се шкroppљење водицом и помен мртвима. Црквени барјак у литији носиће онај ко понуди највећи прилог. (...) Пошто се сврше обреди, настају гозбе и весеља, али изван гробља. Улогу домаћина врши село чије је гробље, а њихови су гости људи из других села. Сваки домаћин из села које приређује молитву изнесе софру. Те софре се споје, па се позову гости из других села” ¹⁷².

Исто тако, у Височној нахији „и код католика се одржавају сеоске молитве као и код православних: свако гробље има свој *благослов* у дан по договору или у сталан дан, на пр. у Тешеву на св. Ану, 26. јула, јер их је тог дана

једне године побио лед. Искупе се на гробљу предподне. Свештеник најпре чита 'молитву' на сваком гробу. Може на једном гробу да чита и више пута, ако има више рођака који плате да се чита молитва за душу. (...) Пошто свештеник обиђе све гробове, онда чита мису и држи проповед. После се образује процесија која моли бога да их сачува од рата, зла времена, куге и других невоља и да им роди летина".¹⁷³ Код муслимана „има општих сеоских завјета, који се проводе слично као молитве код православних. Тако су на пример муслимани у Десетнику 'под завјетом' да на Ледени уторак, први уторак по Ђурђеву дану, не раде, јер их је на тај дан 1924. побио лед. Муслимани у Попратници имају 'завјет' по ком не раде на Прокопијев дан, православни празник, због времена: шест година узастопце их је плавила вода на тај дан".¹⁷⁴

По П. С. Иванчевићу, „крстоноше имаду и у Босанској Крајини, и то колико је мени познато само у селу 'Кмећанима' котар Бања – Лука (...). Но мјесто крстоноша има обичај око Бања Луке, да свако село има означени дан, а и мјесто гдје и када се држе масла житна. Масла почну одмах од Ђурђевог дне, а трају на домак покладе Петрова поста".¹⁷⁵ П. С. Иванчевић констатује да је обичај заветине сличан „маслима у нас у Крајини, а и тенденција истог обичаја иста је као и код масала. Додуше неколико има разлике у извођењу поменутих обичаја".¹⁷⁶

25. *Словенски контекст.* Неопходно је знати да су у општем јужнословенском контексту „неодвојив део пролећних календарских обичаја били ритуални опходи села и кућа",¹⁷⁷ а „ово су могли бити опходи сељака по пољу, на челу са свештеним лицем".¹⁷⁸ Међу поменутих опходима били су распрострањени и маскирани опходи – и то код свих јужнословенских народа.¹⁷⁹ (Слични обичаји постојали су и код других словенских народа. Тако је код Руса „на Покладе било доста маскирања, па чак и театрализованих представа". Примера ради, код Руса у

околини града Калинина „маске су биле обавезан елеменат за време покладне вожње”.¹⁸⁰) Обичаји чији је циљ изазивање кише, што је једна од главних манифестних функција ритуала литијског опхода, такође су познати код свих Словена – јужних, источних и западних.¹⁸¹ Рецимо, Н. И. Толстој подвлачи значај истраживања „источнословенских обреда исте намене у радовима Д. К. Зелењина и неких других истраживача (Максимов, Дмитрук)”.¹⁸² Такође, Толстој – поводом ритуала изазивања кише – констатује како „општи преглед словенских обреда доводи до закључка да је хришћански елемент у њима мало присутан, и лако се одваја приликом дијахронијске анализе”.¹⁸³

По њему, „осим молитве, овом елементу припада ход са иконама, освећење воде, шкропљење светом водом, опход села, цркве и бунара”.¹⁸⁴ У суштини, главни елементи ритуалних комплекса – везаних за изазивање кише – упућују на древне корене, тј. на прасловенску и индоевропску основу.¹⁸⁵

У циљу компаративног осврта, у односу на српски ритуал литијског опхода (и сродне обичаје), можемо навести пример из Пољесја. Наиме, у Пољесју су – ради изазивања кише – познати „ритуални опходи села, поља, цркве, извора, бунара, који се врше обично са свештеником на челу и укључују молбе за кишу, шкропљење поља и бунара освећеном водом и сл. У појединим селима познат је обичај тајних опхода села, које обављају удовице. (...) Ритуалне радње крај бунара и извора: осим опхода бунара и молитве за кишу крај њега, познато је и његово ограђивање, ископавање дрвеног крста, или закопавање крста испеченог од теста у земљу; изливање, вађење воде из бунара, поливање бунарском водом; ударање или мешање воде моткама; бацање освећеног семења мака или других биљака, хлеба, соли, ћупова и других предмета у воду; нарицање за утопљеником крај бунара; откопавање забачених и затрпаних извора. Радње над гробовима

'нечистих' покојника: рушење гроба, бацање леша у воду (у реку и сл.) или поливање гроба, бацање крста у воду и сл. (...) Заливање и поливање водом и потапање људи (бремени-те жене, свештеника, пастира) и различитих предмета у воду, ливење воде кроз сито"¹⁸⁶ итд. Већина ових елемената присутна је у ритуалу литијског опхода (српског етничког простора) и сродним обичајима везаним за деловање на атмосферске појаве и изазивање кише, односно за стварање повољних временских услова.

По наведеном истраживачу словенских традиционалних култура – Н. И. Толстоју, „специфични елементи у обреду изазивања кише обједињују се својом групном семантиком и објашњавају се на основу васпостављене опште митолошке представе о природи кише и суше”, а „према овој представи, суша је последица нарушавања двају видова нормалне равнотеже: као прво, равнотеже међу половима кардиналне супротстављености ВОДА (небеска вода, киша) – ВАТРА (небески огањ, сунце, суша), као друго, равнотеже између небеске (киша) и земне или подземне (извори, врела) водене стихије. Ове две опозиције и одређују семантику разматраних обреда”.¹⁸⁷ У складу с тим, „мноштво ритуалних радњи за изазивање кише у пољеској и другим словенским традицијама може да буде интерпретирано у вези с опозицијом ВОДА – ВАТРА”,¹⁸⁸ а „радње које се врше у циљу изазивања кише нису ништа друго до покушаји симболичног представљања чина борбе, судара ових супротних стихија”.¹⁸⁹ Н. И. Толстој представља примере пољеско-јужнословенских (српско-бугарских) паралела у вези са ритуалима изазивања кише, као и паралеле словенских простора са кавкаско-иранским просторима.¹⁹⁰

Обичај крстоноша је био распрострањен и на територији данашње Бугарске. Тако Христо Вакарелски наводи податак како од обичаја „чија је сврха изазивање кише, ваља споменути *Крстоноше* и *Молебствија* која сусрећемо свуда”.¹⁹¹

У појединим областима данашње Бугарске „селската общинна служба (курбан) един или два пъти годишно се съчетава с обхождане на селското землище за измолване на дъжд и за предпазване от природни бедствия – градушка, суша, обичай, известен като крстоноше, лития, покръст, запис, черкуване на дъжд”.¹⁹² У новије време овом проблематиком се бави Петко Христов, који у једном од својих радова закључује како „ритуалните комплекси от типа *оброк/кръст/заветина и светъц* в Пиротско (Сърбия), Годечко, Драгоманско и Трънско (България) могат да бъдат анализирани през призмата на различни интерпретативни решетки”,¹⁹³ тј. „в тях може да бъде разпозната тезата (по Е. Лич) за 'светите места' като материализирани посреднически мостове между 'този' и 'онзи' свят, чрез които се реализира потребността на човека от традиционното общество да установи здрави връзки с 'отвѣдния' свят (Драгојловић). Те могат да бъдат разглеждани и като късни реминисценции на култа към божествата на атмосферните явления и цялата Природа (Зечевић). Ритуалните комплекси могат да бъдат проектирани и в дихотомията *сакрално/профанно* (по М. Елиаде) като обредна реализация на идеята за неравноценния характер на пространството (Беновска – Събокова)”.¹⁹⁴ У ствари, закључује П. Христов: „Последната посока на анализа би ни отвела до идеята за периодическо-то обредно усвояване/освещаване на фамилно-родовото-селищното пространство, доколкото по правило на селската *лития (кръстоноше)* се обхождат именно оброчните 'свети' места, белязани найчесто с фамилно-родови каменни кръстове. Тези ритуални обиколки затворят всъщност сакралния кръг около селището. Ето защо поставеният в заглавието въпрос *граница и/или център* на усвоеното пространство няма еднозначен отговор: Ако за отделния индивид и най-важната за него социална общност в традиционното село, с който той се идентифицира – семейно-родственото обединение от патронимичен тип *вамилия*, фамилният оброчен кръст (*оброк/заветина*) и дома са центровете на

неговия *свят*, то за селишната общност, чийто гръбнак на социалната структура са крввно-родствените обединения тези родово-фамилни 'центрове' всъщност бележат ритуалната граница на усвоеното сакрално пространство. Анализът на обредните действия на *оброк*, *заветина* и *светъц*, обаче, показва тясната връзка между семейно-родствената *общност* и принадлежащите *дом* и *земя*, предавани патрилинейно в наследство, една архаична аграрна идея – сигурен белег за традиционността и старинността на целия ритуален цикъл, изпълняван от населението в Източна Сърбия и Западна България”.¹⁹⁵ Овај последњи закључак П. Христова изузетно је значајан и за наше истраживање, јер још једном истиче *древност* разматраног ритуалног комплекса.

И у Хрватској и Словенији постоје ритуали слични литијском опходу, односно крстоношама, и тамо се они „називају крижари, крстари, крижи, процесиијун, процесиије”.¹⁹⁶

Као што се види из претходних одабраних примера, разни аутори су на различите начине и у различитој мери описивали ритуал литијског опхода, а углавном је то било у склопу опширнијих радова и монографија посвећених одређеној области. У том контексту је литијски ритуал најчешће описиван „успут”, заједно са сеоским и црквеним славама, заветинама и сличним прославама.

Уместо закључка. На овом месту смо представили само неке примере, а треба нагласити да су литије – у различитим областима – спомињали многи аутори. О литијама код Васојевића писао је Р. В. Вешовић, у Паштровићима – Ј. Вукомановић, у Црногорском приморју и Крајини – А. Јовићевић, у околини Плава и Гусиња, као и у Средачкој жупи – М. Влаховић, у области Подибра и Гокчанице – Р. Павловић, у Грузи и шумадијској Колубари – П. Ж. Петровић, у Левчу, Темнићу и Белици – С. Мијатовић, у крагујевачкој Јасеници – Ј. М. Павловић, у

Звижду – Д. Глигорић, у области Бољевца – С. Грбић, у области Ђердапа – Б. Влаховић, у Алексиначком Поморављу – Д. Антонијевић. О литијама у кумановско-прешевској области извештава нас Ј. Трифуновски, у Крајишту и Власини – Р. Николић, код Маријоваца – В. Радовановић, код галипољских Срба – М. Филиповић, на Косову – Д. Дебелковић итд., а литија је било и код православних Цигана – о чему је писао Т. Ђорђевић.¹⁹⁷ Било би и немогуће и неупутно навести све описе и помене ритуала литијског опхода у овом раду.

Као општи закључак – који можемо извести на основу предочених илустративних примера – намеће се констатација о постојању мноштва различитих *култова* у оквиру разматраног обреда (о чему опширније видети у поглављу VII.4.), тј. о постојању елемената аграрног, соларног, хтонског, вегетативног карактера и одговарајућих култова. Исто тако, на основу претходно изнесених дескрипција недвосмислено сагледавамо и постојање заједничког структурно-семантичког обрасца који се различито манифестује у различитим областима, тј. просторним околностима, саобразно одговарајућим условима и регионалним приоритетима народне религије у тим крајевима. О закључцима везаним за шири просторни контекст и дијахронијску димензију биће речи у следећем поглављу.

Напомене (V.1.)

¹ Овде је наведено више илустративних примера из различитих области, од којих су поједини опширнији, а други су дати само у назнакама. Литије су описивали многи аутори, са различитих аспеката и са различитим степеном интересовања и прецизности. Видети библиографију радова о заветини и литијама у: Андрејић, Љубомир, *Слава – Библиографија*, Гласник Етнографског музеја 30, Београд, 1968.

² Станојевић, Маринко, *Тимок*, Српски етнографски зборник LV, Насеља и порекло становништва књ. 29, Београд, 1940, стр. 432. У области Тимока је током 2001. године аутор (И. Т.) у неколико села спровео и сопствена теренска истраживања.

³ Станојевић, Маринко, н. д., стр. 432.

⁴ Исто, стр. 432-433.

⁵ Исто, стр. 432.

⁶ Станојевић, Маринко, *Заглавак*, Српски етнографски зборник XX, Насеља српских земаља – расправе и грађа књ. IX, Београд, 1913, стр. 42.

⁷ Васић, Оливера, *Заветина – заветина у селима Заглавка и Тимока*, стр. 197.

⁸ Исто, стр. 197-198.

⁹ Исто, стр. 198.

¹⁰ Исто, стр. 198.

¹¹ Исто, стр. 198.

¹² Исто, стр. 198.

¹³ Исто, стр. 198.

¹⁴ Исто, стр. 198.

¹⁵ Исто, стр. 198.

¹⁶ Исто, стр. 198.

¹⁷ Исто, стр. 198.

¹⁸ Исто, стр. 199.

¹⁹ Исто, стр. 199.

²⁰ Исто, стр. 199.

²¹ Исто, стр. 199.

²² Исто, стр. 199.

²³ Марјановић, Милош, *О сеоској светковини са посебним освртом на Малу Каменицу у Неготинској Крајини*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998, стр. 242.

²⁴ Исто, стр. 242.

²⁵ Исто, стр. 242.

²⁶ Исто, стр. 242.

²⁷ Исто, стр. 242.

²⁸ Исто, стр. 243.

²⁹ Исто, стр. 243.

³⁰ Пантелић, Никола, *Етнолошка грађа из Буџака*, Гласник Етнографског музеја 37, Београд, 1974, стр. 221.

³¹ Исто, стр. 221.

³² Исто, стр. 221.

³³ Костић, Михаило, *Коритница*, Српски етнографски зборник LXVII, Насеља и порекло становништва књ. 34, Београд, 1954, стр. 50.

- ³⁴ Николић, Владимир М., *Лужница и Нишава и њихова села*, Српски етнографски зборник XVI, Живот и обичаји народни књ. 9, Београд, 1910, стр. 150.
- ³⁵ Исто, стр. 151.
- ³⁶ Исто, стр. 4.
- ³⁷ Исто, стр. 151.
- ³⁸ Истраживање у области Звоначке Бање обављено је током 2000. године и сви изнесени подаци базирају се на сопственим теренским истраживањима.
- ³⁹ За село Вучи Дел главни информатор је био Сима Ранђелов (1931, Вучи Дел).
- ⁴⁰ За село Звонце главни информатор је био Илија Тасев (1924, Звонце).
- ⁴¹ Информације везане за литије у селу Јасенов Дел саопштио је Јордан Миланов (1932, Јасенов Дел).
- ⁴² Бранковић, Емина, *Заветине у селима око Бора*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998, стр. 259.
- ⁴³ Исто, стр. 260.
- ⁴⁴ Исто, стр. 260.
- ⁴⁵ Исто, стр. 260.
- ⁴⁶ Ђорђевић, Драгутин М., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 225.
- ⁴⁷ Исто, стр. 225.
- ⁴⁸ Исто, стр. 225-226.
- ⁴⁹ Исто, стр. 226.
- ⁵⁰ Исто, стр. 226.
- ⁵¹ Исто, стр. 226.
- ⁵² Исто, стр. 227.
- ⁵³ Исто, стр. 231.
- ⁵⁴ Исто, стр. 231.
- ⁵⁵ Исто, стр. 231.
- ⁵⁶ Исто, стр. 231.
- ⁵⁷ Исто, стр. 232.
- ⁵⁸ Исто, стр. 234-235.
- ⁵⁹ Исто, стр. 235.
- ⁶⁰ Исто, стр. 235.
- ⁶¹ Трифуновски, Јован, *Етнографске белешке из Врањске котлине*, Гласник Етнографског музеја у Београду XX, Београд, 1956, стр. 172.
- ⁶² Костић, Петар, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердапа*, Зборник Етнографског института 5, Београд, 1971, стр. 81.
- ⁶³ Исто, стр. 82.
- ⁶⁴ Милосављевић, Сава, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, Српски етнографски зборник XIX, Обичаји народа српскога књ. 3, Београд, 1913, стр. 210-211.
- ⁶⁵ Исто, стр. 211.
- ⁶⁶ Област јужне Србије, која се са становишта основних културних тековина у потпуности наслања на остале српске области и на области у којима је живело становништво српског етничког идентитета, након Другог светског рата је политичком одлуком одвојена од Србије, у складу са тадашњим програмом

стварања нове македонске нације. О томе видети у: Трифуновски, Јован, *Македонизирање Јужне Србије*, Београд, 1995.

⁶⁷ Трифуновски, Јован, *Породична слава и сличне славе у селима Охридско-струшке области*, Расковник 91-92, Београд, 1998, стр. 52.

⁶⁸ Исто, стр. 53.

⁶⁹ Исто, стр. 53.

⁷⁰ Исто, стр. 54.

⁷¹ Исто, стр. 54.

⁷² Исто, стр. 54.

⁷³ Исто, стр. 54.

⁷⁴ Исто, стр. 54-55.

⁷⁵ Исто, стр. 55.

⁷⁶ Павловић, Јеремија М., *Малешево и Малешевци*, Београд, 1928, стр. 213.

⁷⁷ Исто, стр. 213.

⁷⁸ Радовановић, Миљана, *Село као обредно-религијска заједница у Сиринићкој жупи*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 2001, стр. 379-380.

⁷⁹ Исто, стр. 380.

⁸⁰ Исто, стр. 380.

⁸¹ Исто, стр. 380.

⁸² Исто, стр. 380.

⁸³ Исто, стр. 380.

⁸⁴ Исто, стр. 380.

⁸⁵ Исто, стр. 380.

⁸⁶ Исто, стр. 380-381.

⁸⁷ Исто, стр. 381.

⁸⁸ Исто, стр. 381.

⁸⁹ Исто, стр. 381.

⁹⁰ Бубало – Кордунаш, Манојло, *Народне празноверице из Дерања у Бачкој*, Гласник Етнографског музеја VII, Београд, 1932, стр. 86.

⁹¹ Бабовић, Глиша, *Оролик (Срем)*, Српски етнографски зборник LXXVI, Живот и обичаји народни књ. 34, Београд, 1963, стр. 64.

⁹² Шкарић, Милош Ђ., *Живот и обичаји планинаца под Фрушком Гором*, Српски етнографски зборник LIV, Живот и обичаји народни књ. 24, Београд, 1939, стр. 98.

⁹³ Исто, стр. 99.

⁹⁴ Филиповић, Миленко, *Јарило код Срба у Банату*, Зборник Матице српске, Серија друштвених наука књ. 8, 1954, стр. 43.

⁹⁵ Исто, стр. 43-44.

⁹⁶ Исто, стр. 44.

⁹⁷ Исто, стр. 44.

⁹⁸ Исто, стр. 46. Уопште узев, када је у питању ритуал литијског опхода у Војводини, потребно је консултовати дело: Босић, Мила, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Група издавача, Нови Сад, 1996, стр. 292-293. и 305-310.

⁹⁹ Пантелић Н., Павковић Н., *Село и неки облици друштвеног живота (Јадар – Вуков завичај)*, Гласник Етнографског музеја 27, Београд, 1964, стр. 365.

¹⁰⁰ Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, Гласник Етнографског музеја у Београду 58-59, Београд, 1995, стр. 132.

¹⁰¹ Исто, стр. 133.

¹⁰² Исто, стр. 133.

¹⁰³ Исто, стр. 133.

¹⁰⁴ Исто, стр. 133.

¹⁰⁵ Исто, стр. 133.

¹⁰⁶ Исто, стр. 133.

¹⁰⁷ Исто, стр. 133-134.

¹⁰⁸ Исто, стр. 134.

¹⁰⁹ Исто, стр. 134.

¹¹⁰ Исто, стр. 134.

¹¹¹ Исто, стр. 134.

¹¹² Исто, стр. 134.

¹¹³ Исто, стр. 134.

¹¹⁴ Исто, стр. 134.

¹¹⁵ Исто, стр. 134.

¹¹⁶ Исто, стр. 134.

¹¹⁷ Исто, стр. 134.

¹¹⁸ Исто, стр. 135.

¹¹⁹ Ускоковић, Радоје, *Сеоске и црквене славе по селима око Ивањице*, Гласник Етнографског музеја V, Београд, 1930, стр. 93.

¹²⁰ Исто, стр. 93.

¹²¹ Исто, стр. 93.

¹²² Исто, стр. 94.

¹²³ Исто, стр. 94.

¹²⁴ Исто, стр. 94.

¹²⁵ Исто, стр. 95.

¹²⁶ Исто, стр. 95.

¹²⁷ Исто, стр. 95.

¹²⁸ Исто, стр. 95.

¹²⁹ Исто, стр. 96.

¹³⁰ Ивановић – Баришић, Милина, *Један запис о крстоношама*, Расковник 81 – 82, Београд, 1995, стр. 48.

¹³¹ Исто, стр. 48.

¹³² Исто, стр. 48.

¹³³ Исто, стр. 48.

¹³⁴ Исто, стр. 48.

¹³⁵ Исто, стр. 48.

¹³⁶ Зејак, Бранко, *Страњани и Страњанци на Јадовнику*, Београд, 1997, стр. 150.

¹³⁷ Исто, стр. 150.

¹³⁸ Исто, стр. 150.

¹³⁹ Исто, стр. 151.

¹⁴⁰ Исто, стр. 151.

¹⁴¹ Исто, стр. 151.

¹⁴² Исто, стр. 152.

¹⁴³ Главни информатори су били: Коса Словић (1933, Милаковићи) и Косан Лазовић (1940, Милаковићи). Истраживање је обављено током 2000. године и сви предочени подаци базирају се на ауторовим теренским истраживањима.

¹⁴⁴ Лутовац, Милисав, *Ибарски Колашин*, Српски етнографски зборник LXVII, Насеља и порекло становништва књ. 34, Београд, 1954, стр. 118.

¹⁴⁵ Исто, стр. 118.

¹⁴⁶ Исто, стр. 118.

¹⁴⁷ Ишевић, Иван, *Ношење крста – српски народни обичај из Црне Горе*, Годишњица Николе Чупића XXIV, Београд, 1905, стр. 220.

¹⁴⁸ Исто, стр. 220.

¹⁴⁹ Јовичевић, Андрија, *Народно господарство у Црној Гори (Ријечка нахија)*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена XXIII, Загреб, 1918, стр. 36.

¹⁵⁰ Исто, стр. 356.

¹⁵¹ Исто, стр. 357.

¹⁵² Исто, стр. 357.

¹⁵³ Исто, стр. 357.

¹⁵⁴ Исто, стр. 357.

¹⁵⁵ Исто, стр. 357.

¹⁵⁶ Исто, стр. 357.

¹⁵⁷ Дучић, Стеван, *Живот и обичаји племена Куча*, Српски етнографски зборник XLVIII, Живот и обичаји народни књ. 20, Београд, 1931, стр. 242.

¹⁵⁸ Исто, стр. 242-243.

¹⁵⁹ Исто, стр. 243.

¹⁶⁰ Мићковић, Љубо, *Живот и обичаји Поповаца*, Српски етнографски зборник LXV, Живот и обичаји народни књ. 29, Београд, 1952, стр. 166.

¹⁶¹ Исто, стр. 166.

¹⁶² Исто, стр. 166-167.

¹⁶³ Филиповић, Миленко, *Народни живот Срба у североисточној Босни према анкети 1911*, Чланци и грађа за културну историју источне Босне, Завичајни музеј у Тузли књ. IV, Тузла, 1960, стр. 283.

¹⁶⁴ Исто, стр. 283.

¹⁶⁵ Исто, стр. 292.

¹⁶⁶ Исто, стр. 293.

¹⁶⁷ Исто, стр. 293.

¹⁶⁸ Исто, стр. 294.

¹⁶⁹ Филиповић, Миленко, *Живот и обичаји народни у Високој нахији*, Српски етнографски зборник LXI, Живот и обичаји народни књ. 27, Београд, 1949, стр. 121.

¹⁷⁰ Исто, стр. 121.

¹⁷¹ Исто, стр. 121.

¹⁷² Исто, стр. 122.

¹⁷³ Исто, стр. 122-123.

¹⁷⁴ Исто, стр. 123-124.

¹⁷⁵ Иванчевић, П. С., *Завјет, завјетина и увјет*, Босанска вила VIII, 1893, стр. 365.

¹⁷⁶ Исто, стр. 366.

¹⁷⁷ Кашуба, М. С., *Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу*, Гласник Етнографског музеја 37, Београд, стр. 174.

¹⁷⁸ Исто, стр. 174.

¹⁷⁹ Исто, стр. 174.

¹⁸⁰ Исто, стр. 174.

¹⁸¹ Толстој, Никита Ильич, *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш, 1995, стр. 189.

¹⁸² Исто, стр. 189.

¹⁸³ Исто, стр. 189.

¹⁸⁴ Исто, стр. 189.

¹⁸⁵ Видети у: исто, стр. 190.

¹⁸⁶ Исто, стр. 191.

¹⁸⁷ Исто, стр. 192-193.

¹⁸⁸ Исто, стр. 193.

¹⁸⁹ Исто, стр. 193.

¹⁹⁰ Видети у: исто, стр. 202-203.

¹⁹¹ Вакарелски, Христо, *Живот и обичаји Бугара*, Књига о Балкану I, Београд, 1932, стр. 322.

¹⁹² *Етнографија на Българија* – том III, София, 1985, стр. 153.

¹⁹³ Христов, Петко, *Граница и/или център (Оброчни места в Трънско, Годечко и Пиротско)*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002, стр. 32.

¹⁹⁴ Исто, стр. 32-33.

¹⁹⁵ Исто, стр. 32-33.

¹⁹⁶ Тупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Гласник Етнографског института САНУ – посебна издања, књ. 23, Београд, 1982, стр. 130.

¹⁹⁷ Радове наведених аутора видети у поглављу X („Литература”).

V.2. ДИМЕНЗИЈЕ ШИРЕГ ПРОСТОРНО- ВРЕМЕНСКО-КУЛТУРНОГ КОНТЕКСТА АНАЛИЗЕ РИТУАЛА ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА

Након што смо сагледали различите манифестације ритуала литијског опхода у разним областима – како на основу сопствене грађе, тако и на основу грађе коју су сакупили други истраживачи – поставља се питање потребе општег одређења ширег просторног, временског и културног контекста ритуала литијског опхода, односно систематизације основних чињеница везаних за ове контексте. С тим у вези, у овом поглављу ће у оквиру неколико основних целина (1. шири просторни контекст, 2. дијахронијска димензија, 3. општи савремени контекст, 4. трансформације, 5. шири културни контекст, 6. функције) бити изнесена једна општа формулација главних димензија ширег просторно-временско-културног контекста анализе ритуала литијског опхода.

У наредним поглављима (VI и VII) биће додатно конкретизовани – путем одговарајуће структурне и семантичке анализе – и многи други аспекти проблематике која је, у општим цртама, изнесена у овом поглављу.¹

1. *Шири просторни контекст.* Ритуал литијског опхода, као што је већ речено, био је општераспрострањен код Срба, с тим што је у источним српским крајевима, можемо слободно рећи, заузимао значајније место (уз већи број ритуалних елемената и варијантних облика модела опхода) него у западнијим деловима српског етничког простора.² У смислу изучавања овог ритуала, његових манифестних и парадигматских могућности, најпогоднија је област источне Србије, тако да је и у овом раду као *основни узорак истраживања* послужила управо источна сврљишка културна зона, где је у свим селима до краја Другог светског

рата прослављан ритуал литијског опхода као најзначајнији празник и где је сачувана релативно свежа представа о одржавању овог обреда.

У сврљишкој области констатован је низ варијантних модела организовања путање литијске обредне поворке и у том смислу је посебно инспиративна грађа која је сакупљена у овом подручју. Међутим, и сложени и једноставни модели литијског опхода, констатовани у сврљишком крају, срећу се – наравно – и у другим областима.³ Рецимо, Милош Марјановић, описујући заветину у Малој Каменици која се налази у Неготинској Крајини, представља такође сложени модел литијског опхода, који се заснива на подели сеоског атара на две половине. Једна половина се обилазила на Спасовдан, а друга на дан Св. Илије – током исте године.⁴ Исто тако, на пример, истраживач традиционалне културе источне Србије – Драгољуб Златковић уочио је током својих теренских истраживања моделе литијског опхода засноване на „двоструком” обилажењу сакралних објеката,⁵ а на постојање сличних појава упућује се и у другим описима.

С друге стране, обрасци *једноставног базичног стандардног модела литијског опхода*, документованог на примерима сврљишке грађе, свеprisутни су на српском етничком простору, с тим што их, наравно, срећемо са низом различитих саставних елемената (ритуалног комплекса), тј. са низом варијантних „детаља” који су карактеристични за различите области.

На пример, у околини Бродарева литијска обредна поворка обилазила је и гробља (уз крстове), као прворазредне сакралне објекте, за разлику од источних српских крајева, где је обилажено свето дрвеће.⁶

Исто тако, у западним српским крајевима ритуал литијског опхода је негде био сасвим редукован или изгубљен (већ пред Други светски рат). Рецимо, у околини Лознице су се у неким селима на дан сеоске славе окупљали код светог дрвета, али у казивањима мештана не

постоји сачувано сећање на ритуал литијског опхода.⁷ Слично је и у Тамнави, где се готово изгубила свест о одржавању овог обичаја.⁸

У контексту „варијантних детаља” можемо посебно нагласити и податак који бележи Драгутин М. Ђорђевић приликом описа литија у Лесковачкој Морави, када констатује како „записа мора бити у непарном броју и то: 3, 5 или 7”.⁹ Слично казивање забележено је и у Гулијану (Сврљиг), и то као саставни део једног модела за који се, на крају, испоставило да је имагинаран.¹⁰ Међутим, и неки казивачи из сврљишких села Ђуринац и Белоиње управо су инсистирали на томе да светих стабала мора бити три,¹¹ што – заједно са претходно изнесеном чињеницом – сведочи о постојању сличних модела и у свести становништва источне сврљишке културне зоне, која је послужила као главни узорак за истраживања феномена литијског опхода.

Уопште узев, питање детаљног разматрања раширености литијског опхода и упоређивање локалних варијанти (у најбољој традицији, рецимо, руске етнолингвистичке школе) сигурно представља приоритет будућих истраживања (наравно, конципираних на другачији начин), али за овај рад је – пре свега – битно фокусирање на *квалитативну димензију* разматране појаве и у том смислу је формулисан одговарајући методолошки приступ, базиран на узимању *узорка* који се састоји од 19 села која сачињавају једну јединствену целину, тј. културну зону. Наиме, уколико би се ово истраживање и овај рад (у целини) расплинули у покушају да се одреде детаљи везани за „картографију” и историјску димензију ритуала литијског опхода – у свим подручјима у којима је констатован овај обред, онда би то представљало само један дигресивни искорак (огромних размера) са основних путева (тј. усмерености) и намера овог рада и истраживања, односно искорак из проблематике одређивања суштинске (квалитативне) димензије ритуала литијског опхода, превасходно у

вези са хипотезом о постојању *примарних структура мишљења* – које су универзалног карактера – у литијском обреду (структурни аналитички план) и у складу са хипотезом о владару атмосферских појава (типа *змаја*) као кључној митској фигури идеалтипских и прототипских облика разматраног литијског, митско-ритуалног сценарија (семантички аналитички план).¹²

С обзиром на то, у овом (и у претходном) поглављу су дате само неке најосновније, и у највећој мери индикативне, информације везане за шири просторни и временски контекст ритуала литијског опхода.

У сваком случају, у складу са расположивим чињеницама, можемо констатовати да су модели литијског опхода квалитативно исти у свим подручјима одржавања овог ритуала (видети примере изнесене у поглављу V.1.) и да не постоје нека, суштински битнија одступања (изузев редукције ритуала) у односу на материјал из источне сврљишке културне зоне. Другим речима, сви литијски опходи (српског етничког простора) засновани су на идентичној структурној и семантичкој, тј. идејној основи и представљају саставни део сличног митско-обредног контекста, који је најбоље очуван управо у источној Србији. Према томе, и на основу (у овом раду предоченог) компаративног осврта, односно – и на основу упоредне грађе, можемо потврдити релевантност избора источне сврљишке културне зоне као радног модела за истраживање суштинских аспеката ритуала литијског опхода. Као што је већ речено, оно што важи за источну сврљишку културну зону – важи и за друге области у којима се одржавао литијски ритуал, с тим што се у овој културној зони парадигматске могућности модела литијског опхода сагледавају на изванредно јасан начин, без битнијих примеса процеса ритуалне редукције и деструкције. Дакле, закључци који произилазе из истраживања ове зоне могу бити третирани и као закључци општег карактера, који се тичу проблематике анализе модела литијских опхода –

посматрано у целини (а не само у вези са источном сврљишком културном зоном).

2. *Дијахронијска димензија*. Када разматрамо дијахронијску, тј. историјску димензију ритуала литијског опхода, пре свега се морамо подсетити да Вук Караџић у XIX веку у свом Рјечнику констатује како „у Србији *свако село* (подвукао И. Т.) има по један дан који слави и светкује (и то обично бива лети од Васкрсенија до Петрова поста)”,¹³ када учесници обредне поворке са крстовима и иконама обилазе сеоски атар. Након Вука Караџића, и Милан Ђ. Милићевић наводи (у делу *Живот Срба сељака*) како „*крста* носи свако село у дан, одређен једном за свакад” и „у тај дан скупе се момци код цркве, или *под запис*, где нема цркве; узму себи на прси иконе по два и два за барјактаром, а за њима свештеник с Јеванђељем, иду од записа до записа сви *господујући* у глас: 'Крстоноше Бога моле, Госпode помиљу' ”, а „под сваким записом, пошто га три пута обиђу клекну, свештеник очита молитву, па онда одељу обживчену кору око крста на запису и иду даље, докле све записе не обиђу и онда се враћају на место одакле су пошли”.¹⁴ Према томе, у XIX веку је овај ритуал био општераспрострањен широм српског етничког простора, што је (у великом броју случајева, мада у различитим облицима) остао и током прве половине XX века. Након Другог светског рата обичај је забрањен од стране нове комунистичке власти,¹⁵ чиме је разматрани ритуални комплекс ушао у једну нову фазу – фазу повлачења у обрасце колективног сећања, одакле је поново изронио на светлост дана током последњих десетак година, у појединим местима широм Србије. Овај период поновног враћања ритуала који је некада био један од централних обреда српске народне религије, уз дисконтинуитет од 45 година, сигурно да представља изузетно интересантну појаву. У том смислу можемо, рецимо, консултовати рад Драгомира Антонића,¹⁶ који говори о томе како су након 45 година поново „сеоским атаром кренуле крстоноше”,¹⁷

на Духовски понедељак 1990. године у селу Доња Трепча. О овом догађају „снимљен је, у сарадњи са научним програмом ТВ Београд, видео-филм под истоименим насловом, 5. јуна 1990. године (на Друге тројице) у трајању од 27 минута”.¹⁸ О видео-записима обновљених обичаја писао је Душан Дрљача, осврћући се и на забрану литија, ритуала који је „радикално сажет” – „у складу с прописом о забрани одржавања верских скупова и манифестација ван простора који припада верским организацијама”,¹⁹ о чему су говорили и Д. Бандић и Р. Ракић.²⁰ Тада је, уместо обилажења записа, обично на граници сеоског атара, дозвољено „само обилажење цркве, дакле, кретање по црквеној порти”.²¹ Бројни су примери привођења и хапшења оних који су покушали да поново врате у живот ритуал литијског опхода у његовим изворним димензијама.

С друге стране, када је реч о трагању за коренима ритуала литијског опхода и његовим манифестацијама пре XIX века, кључно је питање односа хришћанске и нехришћанске компоненте, односно питање примарности једне од њих. Наиме, литијски опход је од давнина познат као елемент присутан у хришћанским ритуалима, а – истовремено – обреди који су базирани на остваривању магијског круга представљају широко распрострањени ритуално-митски мотив и саставни су део многих нехришћанских (и у контексту народне религије Срба – претхришћанских) религијских концепција. Исто тако, и елементи ритуала којима је циљ регулисање атмосферских појава, а који су свакако претхришћанског порекла, широко су распрострањени у ритуалу литијског опхода.

У ствари, када је реч о дијахронијској димензији ритуала литијског опхода, пре свега треба имати у виду да се у овом обреду хришћански и нехришћански елементи стапају у јединствени митско-ритуални систем – базиран на архетипским обрасцима.²²

Сама реч *литуја* „долази од грчког израза *λειτουργία* који се преводи као 'усрдно молење' мада по данашњој

терминологији он више означава молење које се дешава изван храма”.²³ У вези с овим термином – распрострањеним у православним земљама – треба знати и да „данашњи црквени устав познаје четири врсте литија које се по степену свечаности могу поделити на следећи начин: 1. Литија ван манастира (храма). 2. Литија на великом вечерњем, сједињеним са бденијем. 3. Литија по окончању празничног и васкрсног јутрења. 4. Литија за упокој после свакодневног вечерњег и јутрења.”²⁴ М. Скабаланович наводи и податак да „израз *λιτή* код Хомера означава обичну прозбу за нешто ('Одисеја' 11, 34), али израз *λιταί* код њега означава покајну молитву једне од Зевсових кћери ('Илијада' 9, 52)”, док код класика „ова реч има само религиозно значење”.²⁵

За све врсте литија (по православно-хришћанском црквеном уставу), иако су међусобно веома различите, заједничко је „излажење из храма”,²⁶ а „њихов циљ је да се молитва не изражава само речима него и покретом (радњом) тако да се промени место на коме се она чини и на тај начин још више интензивира молитвена пажња верујућег народа”.²⁷ Осим тога, „други циљ литије је наше удаљавање из храма да би на тај начин показали да смо свесни наше недостојности да се молимо у њему”,²⁸ а такође – „у литији Црква излази из своје 'облагодаћене средине у спољашњи свет' (...) са циљем молитвене мисије у свету”.²⁹

И православно-црквена тумачења литије констатују како „по првобитном назначењу литије, она је имала нешто аналогно и у римском култу и била је молитва у време великих недаћа у местима која су њима била угрожена”, а „таква је била и литија према уставу Велике Константинове цркве али у западној цркви”.³⁰ Такође, „упоредо са таквим литијама, постојале су још у 3. веку литије са радосно – свечаним карактером, које су се састојале, као и прве, од процесија изван града мада још нису усвајале име литија или литаније”.³¹

Литија се, дакле, у контексту хришћанства и хришћанске цркве помиње већ у давној прошлости, а „засебан развој те процесије задобијају у Јерусалиму где су се оне обављале, по свему судећи, почетком празника ради знаменовања светих места, да би затим, у 4. веку, постале део сваког недељнег вечерњег”. Међутим, „садашња литија која се чини пред литургијском, остатак је празничних литија у Јерусалиму, а на вечерњем и јутрењу представљају директно наслеђе праксе Велике цркве, одакле и поприма покајно-молитвени карактер”.³²

Познато је и да су у V веку у Константинопољу биле доста честе тзв. *покајне литије*, „у којима се од Бога тражила заштита града, пре свега од земљотреса и других опасности”.³³ Ове литије су „почињале од једне цркве а завршавале се у оној цркви у којој је служена литургија”, а „пре доласка у тај храм литија би се једном или неколико пута заустављала на претходно одређеним местима ради посебног молитвеног обраћања Богу”.³⁴ С друге стране, Б. Дробњаковић наглашава да су и стари Германи одржавали „обичај сличан нашим крстоношама”, тј. и „они су у пролеће приређивали поворке, и том су приликом кроз поља носили кипове својих богова”,³⁵ а „доцније, када је црква многе незнабожачке обичаје, као и ношење кипова, прихватила, она је старе кипове заменила иконама и крстовима, а за крстове се мисли да су они у ствари били старински идоли – балвани, чији је облик могао потсећати на крст”.³⁶ Дробњаковић даље наводи како је постављање крстова код нас „од давнина познато”, а „говорећи о св. Сави, Доментијан наводи да је св. Сава тамо, где није могао подићи цркву, постављао крстове”.³⁷ Овај обичај је „познат и другим народима, а крстови су у ствари требало да буду заштитници – чувари поља, њива, насеља, итд.”, док „исту улогу има и крст који се на запису урезивао, или су га сваке године обнављале крстоноше приликом својих опхода о заветинама”.³⁸

Као и код Срба, и код других народа је храст нарочито поштован. Тако „за келтске свештенике ништа није било тако свето као храст”, а „од свег светог дрвећа, како каже Грим, код Германа је храст био најглавнији”.³⁹ Такође, „и Перкуну, литванском богу грома и муње, били су посвећени храстови, па су овом дрвећу Литванци приносили жртве, да би усеви добро родили” а, као што смо видели, „и наше крстоноше су о заветним данима – заветинама – обилазиле село, а главни моменат у овим опходима је задржавање на одређеним местима у сеоским атарима код записа, старог разгранатог дрвета, махом храста”.⁴⁰ У неким областима, као у околини Ћевђелије, „запис се и 'причешћивао', тј. у урезани крст се стављало мало зејтина и вина што у ствари представља жртву”.⁴¹ По Дробњаковићу, јасно је – на основу ових и многих других чињеница – „да се наше крстоноше могу довести у везу са паганским веровањима у светост дрвећа и њихову моћ, због чега су и записи код наших народа донедавно имали свој специјални култ и обичаје од цркве усвојене и прилагођене њеним назорима”.⁴²

Према томе, на бази расположивих података можемо претпоставити да је у српском ритуалу литијског опхода дошло до сажимања хришћанских и претхришћанских елемената у једну целину, у којој су спојене две идејне поставке и где су истовремено присутни и хришћански Бог и претхришћански владар атмосферских појава.⁴³

И хришћанска и нехришћанска (претхришћанска) компонента ритуала литијског опхода веома су изражене, тако да је тешко разлучити редослед надограђивања појединих елемената овог ритуала у јединствену целину. И један и други комплекс поседују своју самосталну идејну основу с једне стране, а с друге стране – функционишу у оквиру ритуала литијског опхода као јединствени и добро повезани семантички систем.

У овом раду је акценат стављен на она истраживања која недвосмислено могу довести до одређеног закључка. У

случају разлучивања односа хришћанске и нехришћанске компоненте овог ритуала (и периода када је дошло до ове симбиозе, односно надограђивања посебних елемената на првобитну семантички компактну целину) не постоје јасни показатељи који би нас могли прецизно упутити на прави одговор.

Нехришћанска идејна (тј. митска) база литија може се, на основу сеоске ритуалне праксе, сагледати као слојевита, а ипак повезана и јединствена целина коју етнолошко-антрополошка посматрачка призма врло јасно уочава. С друге стране, хришћанска компонента је, исто тако, из теолошке перспективе посматрања идентификована као јединствена семантичка целина, у оквиру које свака семантичка јединица има своје, тачно утврђено место. Према томе, можемо рећи да је ритуал литијског опхода у суштинском семантичком смислу *двослојан*, односно да се заснива на две (комплементарно-супротне) значењске целине, од којих и једна и друга поседују објашњења за већину ритуалних детаља, односно – имају своје виђење значења, како укупног обреда тако и елемената који га сачињавају.

3. *Општи савремени контекст.* Ритуал литијског опхода је имао изузетно значајно место у српској традиционалној култури, односно у српској народној религији. Међутим, у другој половини двадесетог века десио се глобални, светски и општецивизацијски преокрет, који је у готово свим земљама и народима, па тако и код Срба, означио крај дотадашњег културно-цивизацијског процеса. Наиме, тада је дошло до изузетно убрзаног технолошког развоја, уз драстичну промену оруђа и оружја која су до тада била у употреби; у складу с тим, дошло је и до опште индустријализације и урбанизације, а нови идеолошки токови и системи вредности су, такође, значајно уздрмали ранија традиционална схватања.⁴⁴ Крајем двадесетог века многа српска села су сведена на старачка домаћинства, са чијим нестанком ће такође нестати и један традиционални

поглед на свет, односно једна цивилизација која сеже дубоко у прошлост и у готово неизмењеном облику, када су у питању њена суштинска начела (на која су се надовезале хришћанске тековине), траје практично већ више хиљада година.⁴⁵

Појава нових предмета – потпуно незамисливих раније – као и средстава масовне комуникације, условили су паралелно и појаву новог односа према стварности, нових митологија које су потиснуле старе.⁴⁶

У таквим околностима проучавање ритуала литијског опхода представља истовремено и истраживање једног граничног периода, у смени цивилизација – која ће, по свему судећи, имати далекосежне последице и значај.

Пре Другог светског рата ритуал литијског опхода је био један од најзначајнијих и најсложенијих обреда српске народне религије и ритуални стожер који је око себе окупљао целокупну сеоску заједницу, као друштвену и обредно-религијску целину. Након готово педесетогодишњег прекида, услед забране, ритуал је обновљен само у појединим местима која су задржала виталност, односно у онима која се нису у потпуности свела на старачка домаћинства. Међутим, и у овим случајевима обред литијског опхода изводи се у прилично другачијем друштвеном контексту – без обзира на формалну сличност – и треба га посматрати као феномен различит у односу на *класични период*, тј. на ритуал литијског опхода пре забране или, прецизније, пре Другог светског рата.⁴⁷

У проучавању обреда литијског опхода изузетно значајну димензију представља разматрање динамичког аспекта, односно разматрање трансформација везаних за овај ритуал. С тим у вези, треба подсетити да је за период изградње социјализма (након Другог светског рата) карактеристичан „нагли продор цивилизацијске културе у сеоску средину”, што подразумева „разна техничка достигнућа, изградњу комуникација, урбанизацију, деловање средстава за масовне информације, просветно-педагошку

делатност, итд.”⁴⁸ Исто тако – „с друге стране, значајан је био и снажан утицај конкретних државно-друштвених интервенција, било да су се испољавале путем директних забрана (доношењем разних закона или прописа), било путем друштвено-политичких акција (давањем разних предлога, препорука итд.)”.⁴⁹ У том контексту „најуочљивију појаву у процесу трансформације обичајног живота свакако представља ишчезавање појединих обичаја или чак читавих комплекса обичаја у новим условима. Довољно је подсетити се на нестајање читавог низа обичаја у вези са неким пољским радовима (на пример – орање, жетва), које је проузроковано увођењем нових агротехничких мера – пре свега употребом машина – у пољопривредној производњи, или на ишчезавање обичаја око огњишта (верига, преклада) које се одвијало упоредо са нестајањем самог огњишта, а посебно после неких административних мера ради забране његове употребе”⁵⁰; Д. Бандић и Р. Ракић подвлаче „да се у неким случајевима мења и сценски оквир – односно место обављања обичаја – речито говори пример обичаја литије или ношења крста. У складу са прописом о забрани одржавања верских скупова и манифестација ван простора који припада верским организацијама, дошло је до радикалног сажимања овог обичајног опхода. Уместо обилажења записа (обично по граници сеоског атара), дозвољено је само обилажење цркве, дакле, кретање по црквеној порти. То је, наравно, изменило и неке обредне елементе: улогу записа игра обично неко дрво у порти, обредно плетење венчића се обавља у самој цркви, итд.”, а „главне обреде обавља свештеник”, тј. – „како је умесно приметио С. Зечевић (истражујући ову појаву у североисточној Србији), власт је 'својом акцијом ненамерно окупила народ у цркву и допринела даљој христјанизацији ове народне свечаности из претхришћанске епохе' ”.⁵¹ Осим тога, такође је битно нагласити и да је била приметна тенденција „да се помери и време одржавања неких обичаја. Тако, уместо раније сеоске славе – заветине,

која се у пролеће или лето прослављала на дан неког хришћанског празника, уведена је у неким срединама такозвана 'социјалистичка слава', чије је одржавање везано за дан устанка народа Србије или дан ослобођења места".⁵² Овакви експерименти били су пролазног карактера, али су свакако утицали на то да нестане „класична форма” одржавања литијског обреда.

4. *Трансформације литијског опхода.* Доступни подаци о ритуалу литијског опхода – добијени како на основу сопствених теренских истраживања, тако и на основу радова других истраживача – сведоче о глобалној распрострањености овог обичаја широм српског етничког простора, с тим што још једном треба нагласити да је разматрани обред у највећој мери био очуван и распрострањен на истоку.

На основу предочених примера можемо констатовати да је постојало јединствено ритуално језгро овог обреда, на које су се – по потреби – могли надограђивати разни обичаји, тј. различити ритуални облици. У вези са сваким од засебних облика, којих је било прилично много – с обзиром на то да свако подручје поседује сопствена обележја и специфичности, може се написати и посебна студија, али циљ овог рада је, пре свега, да укаже на аспекте који нису уочени нити потенцирани у радовима других аутора и због тога се на овом месту неће улазити у детаље везане за појединачне примере.⁵³

Ритуално језгро обреда литијског опхода било је јасно одређено *правилма* ван којих се није могло ићи и која су чврсто дефинисала и структурирала основу разматраног ритуала.⁵⁴ Међутим, с друге стране, истраживања су показала да су модели литијских опхода били подложни променама, односно – да је било много начина да се у оквиру одређених правила остваре различите трансформације, што је на крају резултирало великим бројем разноврсних облика. Ове трансформације су најчешће биле

у непосредној вези са променом броја сакралних објеката, која је представљала константан динамички процес: посвећени објекти су нестајали и настајали, истовремено утичући и на промену структуре светих места одговарајућег насеља, која је – наравно – увек била у непосредној вези и са путањом литијског опхода; чак и они објекти који нису били обухваћени литијским опходом, увек су, потенцијално, могли да буду укључени у овај ритуал. Другим речима, нова тачка литијског обилажења могао је постати сакрални објекат који раније није обилажен, на пример – неко дрво које раније није било сакрализовано било би проглашено за свето и такође укључено у ритуал; у неким случајевима се дешавало да дрво одмах након што је посађено (са посебном намером) буде проглашено за миро. Могао је бити укопан и нови заветни крст (или објекат сличног карактера) који би – одмах или након извесног времена – почињала да обилази и литија⁵⁵; заветни крстови су, заједно са светим дрветом, могли да сачињавају јединствени сакрални објекат, али су могли да буду и самостални. Исто тако, до промене структуре модела литијских опхода долазило је и услед тога што су неки сакрални објекти литијски обилажени само једном или у свега неколико наврата, након чега су – из одређених разлога – изостављани (рецимо, након њиховог укључивања у литијски опход деси се велико невреме и слично).⁵⁶ Такође, одређени модели литијских опхода подразумевали су и алтернативне правце, што значи да се једном могло ићи на један начин, а други пут – на други (тј. уз обилажење других објеката, уз коришћење других праваца итд.).

С друге стране, у неким местима је био тачно утврђен број сакралних објеката који су се обилазили приликом литијског опхода⁵⁷, што је већ на самом почетку ограничавало могућност трансформисања једног овако конституисаног модела (уколико се ово правило доследно примењује).

Узроци трансформисања модела литијских опхода могу бити сасвим различити, и – у том контексту – можемо

навести велики број оваквих узрока. На пример, узроци трансформације могу бити драстичне природе: ратови који утичу (и утицали су) на дисконтинуитет и одговарајуће промене, као и територијална разграничења која, рецимо, сеоски атар раздвајају на два дела (од којих један припада једној држави или територијалној јединици, а други – другој) – такође могу да утичу на трансформацију модела.⁵⁸

Физичко уништење бројних сакралних објеката након Другог светског рата утицало је на то да многе путање обновљених ритуала литијских опхода деведесетих година двадесетог века буду сасвим другачије него некада, без обзира на жељу настављача старе традиције да све буде организовано по узору на некадашњи ритуал.

Настанак нових сакралних објеката, који су од општег сеоског значаја, често је зависио од жеље појединих родова да буду заступљени (тј. да део њихове територије буде заступљен) у општем сеоском литијском опходу, односно – да део добробити коју обезбеђује литијски опход буде пренесен, преко одговарајућих сакралних објеката, и на њихов род.

Истраживања су, дакле, показала да су путање литијских опхода и те како подложне трансформацији. Оне зависе од броја објеката, који је – у принципу – био променљив. Међутим, као што је такође споменуто, постојала су и одређена ритуално дефинисана правила ван којих се није могло ићи. На крају треба још једном нагласити да је било разних промена и могућности промена, што ће детаљније бити разматрано у следећем поглављу – посвећеном управо главним парадигматским могућностима и структурним особеностима ритуала литијског опхода.

5. Шири културни контекст (прелиминарни осврт).

Ритуал литијског опхода је потребно посматрати на неколико различитих нивоа у оквиру ширег културног

контекста, а целокупна проблематика биће додатно разматрана у седмом поглављу.

У вези са литијским ритуалом можемо издвојити читав низ елемената који би могли бити анализирани и у посебној студији. Рецимо: одређивање колачара, одређивање крстоноше, приношење жртве, старосна и полна припадност учесника обреда, редослед учесника у обредној поворци, споредни ритуални поступци (гажење воде, пролажење кроз жито, прелажење преко болесника итд.), поступци и околности везани за прославу након ритуалног опхода, врсте сакралних објеката у различитим областима, регионалне разлике у извођењу ритуала, временски распон одржавања литијских празника итд. Међутим, пре свега, овај ритуал је потребно одредити у односу на друге појаве.

На једном плану посматрања нужно је констатовати чињеницу да је ритуал литијског опхода саставни део сеоске славе, односно заветине, и у том смислу га треба посматрати у вези са осталим појавама и ритуалима који улазе у састав сеоске славе као део њеног обредног комплекса. У ствари, ритуал литијског опхода је главни део заветине, тако да се ове две појаве често и изједначавају (у народним представама). Тако, рецимо, Вук Караџић пише како се овај обичај у појединим областима зове *заветина*, а негде се каже „*носити крста* или *крстоноше* (они што иду с крстовима и с иконама по пољу и по селу)”.⁵⁹

С друге стране, ритуал литијског опхода се може посматрати и у вези с (другим) обредима који су му по извесним карактеристикама сродни. На првом плану би ова компаративна димензија обухватала поређење са свим врстама слава (с обзиром на то да је ритуал литијског опхода саставни део обредног комплекса сеоске славе) – породичном, родовском, црквеном, општинском, марвеном итд., а на другом плану се може уочити сродност са обичајима који се заснивају на формирању магијског круга (типа „магијског оборавања”) или са обичајима који се

спроводе у циљу задобијања повољних атмосферских услова, као што је – на пример – ритуал додола.

Када је у питању ритуал магијског оборавања, одмах се може уочити сличност са литијским опходом. Ова сличност се базира, превасходно, на идеји заштите сеоског простора путем успостављања једне врсте магијског круга који је штитио „унутрашњи” простор од „спољашњег” – настањеног демонским бићима. На пример – „у селу Славујевце, у Лесковачкој Морави, оборавало се сваког пролећа, на Ђурђевдан пре зоре” и „тада начињен круг штитио је село током читаве године, до следећег Ђурђевдана”,⁶⁰ слично као што је – по стандардном обрасцу – круг који је формирала литијска обредна поворка штитио сеоски атар током целе године, све до наредног опхода. Исто тако, и други елементи указују на блискост. На пример, у појединим областима крстоноше су током литијског опхода носиле раоник (Вучи Дел, у околини Звоничке Бање),⁶¹ што свакако непосредно асоцира на магијско оборавање (села).

Ову сличност између магијског оборавања и ритуала литијског опхода (односно заветине у целини) уочили су и други аутори. Оливера Васић закључује да „опход у оквиру заветине није искључиво настао под утицајем хришћанства, иако се данас углавном за њега везује”,⁶² тј. да „постоје бројни помени о опходима око сеоског атара када се нешто тако догоди, или да се нешто слично не догоди (оборавање села са два посебна вола и два брата близанца; обилазак сеоског атара са црном квочком и пилићима; обношење труба око села...)” и „није немогуће да светковање заветине у далекој прошлости није као обавезни део имало опход, и то управо опход целокупног сеоског атара”.⁶³ По О. Васић, „могуће је само да су том опходу замењени реквизити – хришћанство је позајмило црквене барјаке и иконе и заменило рало, трубе, квочку”.⁶⁴

Оборавање села је посебно интересно у поређењу с литијама, с обзиром на то да ови ритуали поседују

базичну структурну сличност. Наиме, аналогно претходно наведеним примерима, везаним за коришћење раоника у литијама, „према народној традицији, оборавање села као заштита противу чуме, вршило се помоћу сребрног или златног раоника, начињеног у глуво доба ноћи, насађеног на рало, које би вукла два црна петла”.⁶⁵

Треба рећи и да је ритуални опход (објеката или ширег простора, нпр. сеоског атара) у српској народној традицији био присутан у разним варијантама и у различите сврхе. На пример, у Будаку „када *бабе* хоће неке да науде, уочи св. Јована Биљобера (Ивандан) 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 класју. На сличан начин се одузима стоци млеко, само се тада обилази око појате или загона”.⁶⁶

С обзиром на то да је слава превасходно феномен везан за српски етнички простор и да је ритуал литијског опхода саставни део сеоске славе, и у овом раду је, сходно томе, пажња сконцентрисана на српски етнички простор. Уосталом, и радови који су се бавили проблематиком славе, на релативно скоро одржаном међународном научном скупу са темом „Славе, заветине и друге сродне прославе становништва источне Србије и суседних области” (Сврљиг 1998.)⁶⁷, који је окупио читав низ еминентних истраживача, на исти начин су приступили разматрању појаве.

Када се издвоји црквено-хришћанска димензија ритуала литијског опхода, такав приступ би се – наравно – базирао на компаративном материјалу из православних (и хришћанских) земаља, тј. народа и њихових традиција.⁶⁸ Међутим, треба бити свестан чињенице да ритуал литијског опхода, онакав какав је забележен приликом теренских истраживања, садржи читав низ елемената који га издвајају као самосталну целину, која свакако да излази из оквира црквено-хришћанских поставки (које су, да не буде забуне, саставни део овог ритуала и које чине једну од његових димензија). С друге стране, треба рећи и то да једна

етнолошко-антрополошка перспектива посматрања, по природи ствари, инсистира на оним виђењима извесне појаве која произилазе из тзв. *народне традиције* и узимају у обзир народно тумачење, тј. – која произилазе из *анализе* народне традиције.

На основу бројних примера, изнесених у овом раду, могуће је сагледати низ варијантних разноликости и детаља, односно ритуалних димензија обреда литијског опхода. У оквиру заветинско-литујског обредног комплекса важну улогу имају ритуали са обилажењем сеоског атара, разним семењем и плодовима, водом, зеленилом, певањем. Анализирајући предочене елементе заветинско-литујског обредног комплекса, Б. Тупурдија закључује да су у заветинама „заступљени сви моменти неопходни за добар развој усева: магијски поступци за раст и напредовање усева, обезбеђење влаге и заштита од атмосферских и других непогода”.⁶⁹ Он, такође, закључује да је примањем хришћанства обред „постепено християнизован: свештеници учествују у извођењу магијских обреда”.⁷⁰

За извођење ритуала литијског опхода често су везани многи интересантни детаљи. Рецимо, у драгачевској области се једном приликом десило да – након успешне литије – село попу (као вођи литије) доведе најлепшу девојку као награду!⁷¹ Свештеник је овај „поклон” одбио, али је наведени поступак остао забележен као једна специфичност. У контексту специфичних варијација разматраног ритуала, на овом месту је потребно посебно ставити акценат на поједине – већ предочене – примере.

Рецимо, посебно је интересантна чињеница да се у неким областима ритуал литијског опхода спроводио зависно од потребе (суша и слично), односно – неvezано за тачно утврђени датум сеоске славе. Такав је случај био у хомољској области.⁷²

Врло занимљиво одступање забележено је и у Буцаку, где је у селу Габровница литијски опход организован тек сваке треће године (по подацима које је изнео Н. Пантелић).

Такође је специфичан обичај постојао у Ибарском Колашину, где су практично сва села имала и заједничку општу светковину на којој су се, на Марковдан, окупљале крстоноше из различитих крајева Колашина и из Метохијског Подгора. За литијаше у овој области везивали су се и крвави обрачуни, налик на сукобе – рецимо – различитих коледарских група.

У српским селима румунског Ђердапа, на пример, култ мртвих је непосредно повезан са ритуалом литијског опхода. На неки начин је слично и у појединим западнијим српским крајевима, где су се уместо светог дрвећа обилазила гробља (околина Бродарева, рецимо).

Затим, врло је интересно да су у Зети чобани нагонили стада оваца да крстоноше прођу кроз њих (ради напретка), слично као што су у другим крајевима литијаше пролазили кроз жито.

У неким областима – као, на пример, у некадашњој Ријечкој нахији – ритуал литијског опхода је организован и на тачно утврђени датум и по потреби – онда када се задеси дуга суша.

Према томе, можемо закључити да се – у оквиру суштинског структурног и семантичког јединства ритуала литијског опхода – за сваки крај везивала и одређена специфичност као сведочанство великих парадигматских могућности овог обреда (у сваком смислу), које се могу испољити у потпуно различитим варијантним облицима.

И у оквиру источне сврљишке културне зоне такође можемо говорити о специфичностима, тј. о ритуалној индивидуалности сваког насеља – како са становишта структуре модела литијских опхода, тако и са становишта општег ритуалног шаренила (без обзира на базичну истоветност). Тако су, у различитим селима, казивачи истицали различите димензије ритуала литијског опхода, које информатори из других села уопште нису помињали. На пример – у Влахову су казивачи истицали да су литијаше прескакали преко новорођене деце, што је у

ретким случајевима забележено у другим селима ове културне зоне.⁷³ Исто је и са „праћећим елементима” везаним за ритуал литијског опхода; с тим у вези, треба приметити да су у селима на северу источне сврљишке културне зоне (Бучум, Тијовац, Луково) веома распрострањене родовске заветине (слично као у селима књажевачке општине), за разлику од других сврљишких села, што – када је у питању овај аспект (који потенцира и неке релације уочљиве и када су други аспекти у питању) – говори о постојању извесних микро-регионалних целина унутар источне сврљишке културне зоне. Ово би могло, такође, бити самосталан предмет истраживања!

6. *Функције.* Ритуал литијског опхода поседује више функција које се, на најопштији начин, могу поделити на манифестне и латентне. Манифестне функције су оне које су јасно видљиве, док су латентне скривене функције, оне које нису наглашене у колективној свести.⁷⁴

Општи закључак би био да је, на манифестном плану, основна функција ритуала литијског опхода – обезбеђивање повољних атмосферских услова и родне године путем одговарајућих поступака магијског и жртвеног карактера. С друге стране, главна латентна функција овог ритуала је (ефикасно) обједињавање целокупне сеоске заједнице, односно – симболично потенцирање јединства одговарајуће друштвене групе. Наиме, литијски ритуал је пре Другог светског рата представљао главни сеоски обред у многим насељима српског етничког простора, у смислу да је на најуочљивији начин мобилисао целокупну сеоску заједницу, која је на дан литијског празника посећивала и ресакрализовала сва важнија култна места сеоског простора. Исто тако, на овај дан је организована и општа сеоска прослава изузетних размера, какве није достигао ни један други сеоски празник. Осим тога, и низ мањих обредних поступака, који су пратили ритуал литијског опхода или улазили у његов састав, такође су потенцирали заједништво и соли-

дарност: на пример – клање *заједничког* жртвеног јагњета и слично.

Од кључног значаја је чињеница да „сеоски обреди превасходно настају као резултат напора сеоске заједнице да овлада природним силама и природним појавама, односно замишљеним бићима која те појаве изазивају или њима управљају”,⁷⁵ тј. „најчешће се у сеоским обредима, експлицитно или имплицитно изражава жеља заједнице да утиче на натприродна бића која управљају пољопривредним производима, али исто тако и на бића која непосредно угрожавају човека као биолошку јединицу, односно представљају опасност за његово здравље или чак за његову физичку егзистенцију” и „стога колективни обреди достижу свој највиши интензитет у ситуацијама критичним за пољопривреду (на пример – периоди суше, појава градоносних облака или помори стоке) као и у моментима када су животи великог броја људи угрожени (на пример, у време епидемије)”.⁷⁶ Наиме, „управо ова подвојеност основних функција сеоских обреда открива и подвојеност друштвених потреба које се могу сматрати њиховим непосредним узроком: кроз обредну праксу којом се делује на 'аграрне' и 'сточарске' духове, богове и свеце испољава се тежња за задовољењем потреба села, али и сваког појединог домаћинства (као примарне производне јединице); кроз обреде којима се утиче на демоне болести испољава се тежња за задовољавањем основних егзистенцијалних потреба сваког појединца”.⁷⁷ Овај закључак Душана Бандића у сваком случају може бити примењен (и) на ритуал литијског опхода, када је у питању разматрање његових основних функција.

Према томе, осим поделе на манифестне и латентне функције (на основу критеријума *свесности* заједнице, односно *манифестности*), приликом анализе ритуала литијског опхода треба апострофирати и његову аграрну, заштитну, сакралну и социјалну функцију (на основу примарних друштвених потреба – као класификационог

критеријума). Другим речима, потребно је утицати на родност, односно економско благостање и просперитет, на заштиту од негативних спољних утицаја различитог карактера, те (ре)сакрализовати целокупност просторно-временског континуума који је важан за заједницу. Паралелно с тим, манифестним и јавно обнародованим, функцијама, тече ритуално спровођење примарне социјалне функције, јачање друштвених веза и јединства заједнице.

Такође, функција литија била је и строго утврђивање (односно потврђивање) граница сеоског атара.⁷⁸ Поводом овог ритуала у Боки, Ш. Кулишић констатује: „уз учешће свих одраслих мушкараца, који су раније ишли под оружјем и на граници атара пуцали, свечано се вршило разграничавање територије свог мјеста од сусједних насеља”, а у народу су „још жива предања о сукобима на границама приликом ових обилажења, па се чак наводе интервенције млетачке власти”.⁷⁹ По Кулишићу, ритуал литијског опхода води порекло из родовско-племенских традиција, „чему у прилог иде и обичај територијалне ендогамије, који је све до новијег времена преовлађивао у свим овим (И. Т.: Бока Которска) мјестима (Г. Д. Столив, Муо, Прчањ, Доброта) и који се у суштини потпуно подудара с обичајем строгог територијалног одвајања”.⁸⁰ Б. Дробњаковић, цитирајући Ш. Кулишића, такође истиче управо ову функцију ритуала литијског опхода.⁸¹

Напомене (V.2.)

¹ Проблематика разматрања ширег просторног контекста, дијахронијске димензије и општег савременог контекста није од примарног значаја за рад, тако да се на овом месту неће залазити у дубље анализе наведених аспеката ритуала литијског опхода.

² У контексту савремених етнологских истраживања, у источној Србији се свуда наилази на сасвим јасне представе о литијском ритуалу, док се у западнијим српским крајевима често дешава да је овај обичај потпуно пао у заборав и да га се становништво не сећа ни као некадашње – предатне ритуалне праксе.

³ Консултовати литературу наведену у напоменама поглавља V.1.

⁴ Видети у: Марјановић, Милош, *О сеоској светковини са посебним освртом на Малу Каменицу у Неготинској Крајини*, стр. 239-244; видети, такође, у претходном поглављу.

⁵ Видети у: Златковић, Д., Васић Ј., *Микротопонимија слива Височице – Горњи Висок од Славиње до Владикине Плоче*, без штампарских података, и у: Златковић, Драгољуб, *Микротопонимија слива Височице – Средњи Висок*, без штампарских података (видети аналогне радове Драгољуба Златковића у: Пиротски зборник 23-24, Пирот, 1998. и Пиротски зборник 25-26, Пирот, 2000). Рецимо, у селу Славињи била је следећа ситуација: „Славе: Литијска – Џурцовден (6. мај); сеоска – Џурцовден (а слави се 7. маја); крсне славе – Гмитровден (8. новембар) и Свети Николa (19. децембар); задружна слава – Гмитровдџи (8. новембар). Кретање литија: Има три варијанте: 1. Под селo – Гробишта – преко реке – Грло – Длђи рид – селo. 2. Селo – Котлина – Цер/Јасен – преко реке – Длђи рид – Бабешко леше – Плас – Бачија – селo. 3. Длђи рид – Плас – Цер/Јасен – Прекрсе” (Златковић Д., Васић Ј., *Микротопонимија слива Височице – Горњи Висок од Славиње до Владикине Плоче*, стр. 164.).

⁶ Видети у претходном поглављу (V.1.).

⁷ На основу сопствених теренских истраживања.

⁸ На основу сопствених теренских истраживања.

⁹ Ђорђевић, Драгутин М., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 231.

¹⁰ Видети у поглављу III.2.

¹¹ Видети у поглављу II.2. – одреднице Ђуринац и Белоиње.

¹² Видети у поглављу VIII.

¹³ Карацић, Вук Стефановић, *Српски рјечник (1852) I*, Просвета, Београд, 1987, стр. 248.

¹⁴ Милићевић, Милан Ђ., *Живот Срба сељака*, Београд, 1984, стр. 127-128.

¹⁵ Веома су ретки случајеви да је ритуал литијског опхода – и поред забране – у неким крајевима наставио да се спроводи дужи низ година. Постоје бројне приче о покушајима српског становништва, у разним местима, да и након забране организују литијски опход, што је било праћено хапшењима и применом силе од стране представника власти. Исто тако, постоје и бројне приче о несрећама које су задесиле људе из тадашње власти – оне који су учествовали у рушењу сакралних објеката (светог дрвећа и заветних крстова) и спречавању литија. О забрани ритуала литијског опхода (и сличним репресивним поступцима спрам верских церемонија српског народа – од стране власти у Србији и Југославији након Другог

светског рата), као и о сукобима народа и државе у том периоду, видети у: Радић, Радмила, *Вером против вере – држава и верске заједнице у Србији 1945-1953*, Инис, Београд, 1995, стр. 188-196.

¹⁶ Антонић, Драгомир, *Крстоноше у Доњој Трпчи*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд, 1994.

¹⁷ Исто, стр. 187.

¹⁸ Исто, стр. 187.

¹⁹ Дрљача, Душан, *Видео-записи обновљених обичаја*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд, 1994, стр. 183-184.

²⁰ Бандић Д., Ракић Р., *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа*, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 15, Београд, 1974, стр. 384; о томе видети и у наведеном раду Душана Дрљаче.

²¹ Исто, стр. 384.

²² Ово је случај и са сеоском славом, као и са породичном славом у целини.

²³ Скабаланович, Михаил, *Тумачење типика* – књ. I, Српски Сион – посебна издања, Сремски Карловци, 1995, стр. 113.

²⁴ Исто, стр. 113.

²⁵ Исто, стр. 113.

²⁶ Исто, стр. 113.

²⁷ Исто, стр. 113.

²⁸ Исто, стр. 113.

²⁹ Исто, стр. 113.

³⁰ Исто, стр. 114.

³¹ Исто, стр. 114.

³² Исто, стр. 114.

³³ Матеос, Хуан, *Развој византијске литургије* – први део, у: Искон 5, [б.г.], стр. 69.

³⁴ Исто, стр. 69.

³⁵ Дробњаковић, Боривоје, *Етнологија народа Југославије I*, Научна књига, Београд, 1960, стр. 214. На овом месту треба нагласити и да су се у области која је названа „Германијом”, по свему судећи, налазила и словенска племена, тако да је тешко разлучити ко су, у ствари, били „стари Германи”.

³⁶ Исто, стр. 214.

³⁷ Исто, стр. 214.

³⁸ Исто, стр. 214.

³⁹ Исто, стр. 214.

⁴⁰ Исто, стр. 214.

⁴¹ Исто, стр. 214.

⁴² Исто, стр. 214.

⁴³ Не постоји довољно података на основу којих бисмо могли детаљније да прати-мо процес формирања ритуала литијског опхода; у сваком случају – дотична проблематика захтева засебно истраживање и рад посвећен искључиво овој теми.

⁴⁴ О овом глобалном цивилизацијском процесу видети, на пример, у: Морен, Едгар, *Дух времена I-II*, БИГЗ, Београд, 1979. По Е. Морену – „почетком XX века, индустријска сила је проширила своју владавину на целу земаљску куглу. Завршена је колонизација Африке, остварена доминација у Азији. Међутим, у вашарским шатрама и под металним куполама већ је на помолу друга

индустријализација: окомљује се на слике и снове. Друга колонизација, не више хоризонтална већ вертикална, продире у велико Складиште које представља људска душа. Душа је нова Африка, кроз коју филм почиње да пресеца путеве у свим правцима. А педесет година касније, у великом планетарном телу створен је чудесан нервни ситем: телепринтери, ротационе машине, филмске и магнетофонске траке, радио – и ТВ антене у ројевима одашиљу речи и слике; све што се креће по земљи, све што плови, све што лети преноси новине и илустроване часописе; нема молекула ваздуха који не трепери од порука, а њих ће неки апарат, један обичан покрет руком, одмах учинити чујним и видљивим” (Морен, Едгар, *Дух времена I*, стр. 11.). Наиме, „ова друга индустријализација, индустријализација духа, и ова друга колонизација, која погађа душу, напредују током XX века. Путем њих се обезбеђује непрекидан напредак технике, који није више оријентисана само на спољашње усавршавање, већ продире у унутрашње биће човека и ту испоручује своју културну робу. Истина, књига и новине су већ биле роба, али никада култура и лични живот нису до те мере били уплетени у свет трговине и индустрије, никада тајновити шапат света – некада уздаси сабласти, шапутање вила, вилењаци и вампири, речи духова и богова, данас музика, речи, филмови пренети преко таласа – није био и индустријски произвођен и продаван на тржишту. Ова нова врста робе је људскија од свих, јер се ту продаје на комад људска ектоплазма – романсиране љубави и страховања, срце и душа виђени кроз 'мале вести' ” (исто, стр. 11-12).

⁴⁵ Резултати теренских истраживања народне српске религије недвосмислено сведоче о изузетној древности идејних основа српске духовне културе.

⁴⁶ Видети Мандић, Игор, *Митологија свакидашњег живота*, Отокар Кершовани, Ријека, 1976.

⁴⁷ У овом раду је разматран ритуал литијског опхода у „класичном” периоду – пре Другог светског рата, с обзиром да је тада постојао ритуални систем који је више села обједињавао у оквиру јединствене целине, док је данас – с друге стране – слављење литијског ритуала спорадично, и јавља се у контексту који није релевантан са становишта основне усмерености овог истраживања.

⁴⁸ Бандић Д., Ракић Р., *О проучавању савремених промена...*, стр. 83.

⁴⁹ Исто, стр. 83.

⁵⁰ Исто, стр. 83.

⁵¹ Исто, стр. 85.

⁵² Исто, стр. 85.

⁵³ Наиме, један од циљева овог истраживања и одговарајућег приступа јесте (и) успостављање извесних нових стандарда, када је реч о разматрању ритуала литијског опхода (као и – у ширем смислу – када је реч о истраживању митско-обредних феномена у целини).

⁵⁴ Видети, конкретно, у поглављима VI.1. и – пре свега – VI.2.

⁵⁵ У поглављу II.2. наведени су неки примери успостављања, тј. проглашавања нових сакралних објеката.

⁵⁶ На пример, у Гулијану је у једном моменту Мали Спасовдан замењен Св. Тројицом, након чега се десило незапамћено невреме, па је Мали Спасовдан враћен (о чему је писао и Сретен Петровић у: *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 300.).

- ⁵⁷ Овакви случајеви постојали су, по Драгутину М. Ђорђевићу, у Лесковачкој Морави, а срећемо их и у другим зонама (видети пример села Ђуринац – поглавље II.2.).
- ⁵⁸ По информацијама добијеним од истраживача из Пирота, Драгољуба Златковића, оваквих случајева је било у источној Србији.
- ⁵⁹ Карацић, Вук Стефановић, *Српски рјечник (1852) I*, стр. 248.
- ⁶⁰ Бандић, Душан, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд, 1991, стр. 111.
- ⁶¹ По сопственим теренским истраживањима; видети у поглављу V.1.
- ⁶² Васић, Оливера, *Завећина – заветина у селима Заглавка и Тимока*, стр. 199.
- ⁶³ Исто, стр. 199-200.
- ⁶⁴ Исто, стр. 200.
- ⁶⁵ Вукановић, Татомир, *Село као социјална заједница код Срба – с нарочитим освртом на сретечку жупу у АПКМ*, Гласник Музеја Косова и Метохије књ. IX, Приштина, 1965, стр. 120.
- ⁶⁶ Пантелић, Никола, *Етнолошка грађа из Буџака*, стр. 224.
- ⁶⁷ Радови изложени на овом скупу налазе се у: Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- ⁶⁸ Наиме, литијски ритуал има своју општехришћанску и општеправославну компоненту која се базира на идејним начелима хришћанства, односно православља.
- ⁶⁹ Ћупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, стр. 81.
- ⁷⁰ Исто, стр. 81.
- ⁷¹ Вукановић, Татомир, *Село као социјална заједница код Срба – с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АПКМ*, стр. 117-118.
- ⁷² О овом и наредним примерима било је речи у поглављу V.1. (видети описе литијског ритуала у наведеним областима).
- ⁷³ Видети у поглављу II.2.
- ⁷⁴ Видети у: Милић, Војин, *Социолошки метод*, Нолит, Београд, 1965.
- ⁷⁵ Бандић, Душан, *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник 2, Нови Пазар, 1978, стр. 115.
- ⁷⁶ Исто, стр. 115.
- ⁷⁷ Исто, стр. 115.
- ⁷⁸ Кулишић, Шпиро, *Етнолошка испитивања у Боки Которској*, Споменик САН СШ, Београд, 1953, стр. 197.
- ⁷⁹ Исто, стр. 197.
- ⁸⁰ Исто, стр. 197.
- ⁸¹ Дробњаковић, Боривоје, *Етнологија народа Југославије I*, стр. 213.

VI СТРУКТУРНЕ ОСОБЕНОСТИ И ПАРАДИГМАТСКЕ МОГУЋНОСТИ

VI.1. ГЛАВНЕ СТРУКТУРНЕ ОСОБЕНОСТИ И СПЕКТАР МОГУЋНОСТИ

У овом поглављу (које заједно са наредним сачињава јединствену и комплементарну целину) биће, уз коришћење одговарајућих шематских приказа, представљене главне структурне особености и парадигматске могућности глобалног модела литијског опхода.¹

С тим у вези, потребно је још једном нагласити да је обрађено свих 19 села *источне сврљишке културне зоне*. На основу добијених података, уз одговарајућу структурну анализу, уочене су одређене правилности, тј. законитости које се односе на уобличавање модела литијских опхода.

Глобална структура модела литијских опхода у источној сврљишкој културној зони. Када је реч о поменутој грађи из источне сврљишке културне зоне (која је због своје архаичности и репрезентативности послужила као основни узорак овог истраживања), можемо говорити и о *глобалној структури модела литијских опхода ове зоне*. Наиме, резултати истраживања упућују на потребу разликовања два *основна типа* литијских опхода (I и II), као и два *прелазна типа* (aI – II и bI – II), од којих је bI – II тип најсложенији, што све заједно можемо сагледати и као један јединствени и симетрични систем. Другим речима, на основу узорка сачињеног од 19 села наведене културне зоне, користећи годишњи број литијских празника као главни критеријум класификације, уочавамо 4 *типа* литијских опхода (2 *основна* и 2 *прелазна*). Представници

основног типа I су модели литијских опхода констатовани у селима Жељево, Тијовац, Периш, Бучум, Извор, Луково, Околиште и Влахово (укупно 8). То су села која су имала само један литијски празник годишње. С друге стране, представници основног типа II били би модели литијских опхода забележени у селима Преконога, Црнољевица, Лозан, Гушевац, Белоиње, Бурдимо, Округлица и Маној-лица (укупно 8). У овим селима организована су по два литијска празника годишње. Представници прелазног типа aI – II су модели литијских опхода констатовани у селима Ђуринац и Рибаре, у којима је организован по један посебан (за свако село по један) литијски празник (опход) годишње и, додатно, један заједнички литијски празник, одржаван исте године, тако да у овом случају можемо говорити о јединственом моделу литијског опхода који обухвата два села.

Представник прелазног типа bI – II био би модел забележен у селу Гулијан (укупно 1), који је сваке треће године имао по два литијска празника (а прве две године по један), с тим што се путања мењала током сваког следећег опхода. Осим ових, постојале су и друге специфичности које су модел литијског опхода забележеног у Гулијану чиниле необично сложеним и интересантним за анализу.²

На основу претходно изнесених чињеница можемо и графички представити основну структурну шему типова литијских опхода који су забележени у источној сврљишкој културној зони / ВИДЕТИ ПРЕДСТАВУ А /.

Као што је графички формулисано у приложеној представи (А), базично начело (као резервоар парадигматских могућности ритуала литијског опхода) представља најсложенији модел литијског опхода, констатован у Гулијану (тип bI – II), који може послужити и као изванредан *полигон* за истраживања парадигматских могућности *стандардног модела* литијског опхода, схваћеног и у ужем (источна сврљишка културна зона), и у најширем (целокупни српски етнички простор) смислу.

Основни показатељи – конкретизовано одређење различитих модела литијских опхода. Након што је представљена најопштија класификација модела литијских опхода источне сврљишке културне зоне, неопходно је – у циљу детаљне анализе структурних особености и парадигматских могућности проучаваног феномена – извршити и конкретизовано одређење различитих модела литијских опхода, односно – издвојити основне показатеље, битне са становишта анализе ове појаве, на основу којих је могуће сажето представити разноликост модела забележених у посебним селима, као и њихов међусобни однос у оквиру опште, стандардне шеме.

У складу с тим, за сажето представљање особености модела литијских опхода (у различитим насељима) могу послужити следећи показатељи: 1) број литијских празника, 2) број година (током којих литијска обредна поворка у целини заврши један циклус опходње, тј. исцрпи све могућности једног модела, након чега следи нови циклус који је идентичан претходном), 3) број праваца (којима се кретала литијска обредна поворка) и 4) број смерова (које је користила литијска поворка).

На основу предочених *основних показатеља* (који у највећој мери утичу на структуру модела литијског опхода) могу се сажетим бројчаним формулама (тј. *општим формулама*) представити сви модели литијских опхода који су констатовани у селима источне сврљишке културне зоне, као и сви модели литијских опхода уопште / ВИДЕТИ ПРЕДСТАВУ Б /.

У вези с предоченом *представом Б*, потребно је – у циљу бољег разумевања – изложити и још неке, додатне информације.

Наиме, прва одредница (1) се односи на број литијских празника који се одржавају у једном селу. На пример, у Влахову су литије ишле само на Ђурђевдан, без обзира на то што је село славило и Св. Тројицу (дакле, бројна вредност прве одреднице, у овом случају, јесте – 1).

У Лукову је, рецимо, једини литијски празник био Спасовдан, с тим што је путања литијског опхода сваке друге године била различита (али с обзиром на то да је постојао само један литијски празник, бројна вредност прве одреднице је и у овом случају – 1), а слично је било у Бучуму. У селу Бурдимо, на пример, прослављана су два литијска празника – Спасовдан и Русални четвртак (бројна вредност – 2), исто као, рецимо, у Гулијану – где су литијски празници били Велики и Мали Спасовдан (бројна вредност је такође – 2), с тим што се на Мали Спасовдан литијски опход организовао тек сваке треће године итд.

Следећа одредница (2), битна за предочени табеларни приказ (*представа Б*), јесте *број година*, односно – број година током којих литијска обредна поворка у целини заврши један опходни циклус, тј. исцрпи све могућности једног модела, након чега следи нови опходни циклус – потпуно идентичан претходном. На пример, у Влахову се сваке године на Ђурђевдан одржава истоветни литијски опход (дакле, бројна вредност друге одреднице је у овом случају – 1), за разлику, рецимо, од села Бучум и Луково – где је сваке друге године путања литијског опхода различита, тј. у Лукову се једне године обиђе једна, а друге године – друга половина сеоског атара, док се у Бучуму сваке друге године мења смер којим литије обилазе сакралне објекте, или – другим речима – у овим селима је потребно да прођу две године како би се заокружио један јединствени глобални циклус (према томе, у овим случајевима је бројна вредност друге одреднице – 2). А у селу Гулијану потребно је да прођу чак три године како би се заокружио један временски циклус, јер се прве године, на Велики Спасовдан, обилази једна половина круга, а следеће године, такође на Велики Спасовдан – друга, док се пак сваке треће године на Велики Спасовдан обилази једна половина, а на Мали Спасовдан (исте године, само седам дана касније) – друга половина (и у овом случају је бројна вредност друге одреднице – 3).

Трећа одредница (3), битна за предочени табеларни приказ (представа Б), односи се на *број праваца* којима се кретала литијска обредна поворка, тј. просторних целина на којима се заснива литијски опход. У селима источне сврљишке културне зоне, као што се може видети из табеле Б, модел литијског опхода је заснован на једном или два праваца, тј. просторне целине. Број праваца се најчешће поклапа са бројем литијских празника, али то – наравно – није увек случај, поготову када се ради о сложенијим моделима литијских опхода. На пример, у селу Луково постоји један литијски празник – Спасовдан, али се сваке друге године мења правац литијског опхода; другим речима, литијски опход је заснован на две просторне целине (дакле, бројна вредност треће одреднице је у овом случају – 2).

Четврта одредница (4) односи се на *број смерова* којима се кретала литијска обредна поворка. У селима источне сврљишке културне зоне број смерова је најчешће био истоветан са бројем праваца, али ово ипак није важило за сва села. Наиме, разлике у броју смерова и праваца посебно су *индикативне* и имају изузетно значење као показатељи парадигматских могућности модела литијских опхода. Из тог разлога је управо ова одредница и уврштена међу *основне одреднице* које су везане за (конкретизовано и сажето) представљање модела.³

Са становишта наведене одреднице, интересантан модел литијског опхода забележен је у Бучуму, где је постојао само један литијски празник (Св. Ранђел) и само један правац кретања литијске обредне поворке (не узимајући у обзир алтернативни модел настао скраћивањем путање), али је зато сваке друге године мењан *смер* (!) кретања (према томе, бројна вредност четврте одреднице је у овом случају – 2), при чему су обилажене потпуно исте тачке. У моделима где је постојала макар минимална разлика – у смислу тога да се не обилазе исте тачке, они су означавани такође као двосмерни – бројна вредност 2 (видети примере Бурдима, Белоиња, Лозана, Гушевца...).

(Исто тако, ову одредницу бисмо могли дефинисати и другачије – уколико под *различитим смеровима* подразумевамо само различита усмерења литијске обредне поворке у односу на исти правац; у том случају бројну вредност 2 поседује једино бучумски модел.)

Дијапазон могућих решења. Дакле, када анализирамо моделе литијских опхода, у циљу диференцијације и класификације различитих облика можемо издвојити (предочена) четири главна показатеља. На основу ових показатеља такође можемо издвојити и 12 примарних облика (тј. модела литијских опхода), који представљају дијапазон могућих решења, у организацији базичне структуре литијског опхода, односно – *начине* на које је могуће организовати базичну структуру литијског опхода /ВИДЕТИ ПРЕДСТАВУ В/. Наведени *дијапазон могућности* обједињује (у оквиру сопственог система) решења која су забележена у пракси, као и она решења која представљају хипотетичне моделе.⁴ Осим неких од предочених 12 примарних облика, у пракси сусрећемо и моделе који произилазе из ових *примарних облика* [и можемо их назвати – *изведеним* (секундарним) *облицима*]: то су *редуковани модели* литијских опхода (мада у овом случају и није реч о правим моделима), који су карактеристични за прослављање заветине без обилажења више од једног објекта [народ се скупи код одређеног сакралног објекта и обилази га (обично три пута), након чега следи прослава уз заједнички обед и остале пропратне догађаје, такође на истом месту],⁵ као и *усложњени спојени модели* (типа Рибаре – Ђуринац), са одговарајућим спектром комбинаторних могућности (тј. са својом парадигматском димензијом).⁶ А што се тиче поменутих *редукованих модела* литијских опхода, треба рећи да су – након забране одржавања комплетног ритуала литијског опхода после Другог светског рата – сви модели литијских опхода сведени на своје крајње *редуковане* облике, тј. на окупљања код главних сакралних објеката и одговарајући ритуал.

Као што је већ поменуто, неки од наведених 12 примарних облика су непосредно документовани на терену (у оквиру основног истраживачког *узорка* на којем се темељи овај рад), док други представљају *хипотетичне моделе* који су могли настати или који су некад постојали (као старији облици), да би затим еволуирали у неки од непосредно забележених модела (и у том смислу можемо, на пример, говорити о хипотетичним моделима – Гулијан А, Гулијан Б, итд.).⁷ Непосредно (у пракси) су констатовани облици (тј. *општи модели*) – 1, 2, 3, 6 и 12, док су пак (узимајући у обзир основни *узорак* овог истраживања – села источне сврљишке културне зоне) хипотетични облици – 4, 5, 7, 8, 9, 10 и 11 (као што је и назначено у *представи В*).

Сви ови облици заједно представљају дијапазон основних могућности организације базичне структуре литијског опхода. Сваки од њих појединачно може бити изражен сажетом четворочланом бројевном формулацијом, а сви ови облици (са својим структурним особеностима) заједно сачињавају јединствени *систем*. У том смислу можемо говорити о јединственом, сложенем и вишедимензионалном, *стандардном парадигматском моделу литијског опхода* [овај глобални модел треба разликовати од (*једноставног*) *стандардног базичног модела литијског опхода*], који у себи садржи низ (12 примарних) варијантних модела и који би сажето могао бити представљен управо предоченом *представом В*.⁸ Наравно, ово је само један од приказа дотичног, *стандардног парадигматског модела*, који може бити представљен и на друге начине – али је основа увек идентична. С друге стране, термин (*једноставни*) *стандардни базични модел литијског опхода* подразумева најпростији облик организације литијског опхода, тј. модел заснован на кружном опходу (са повратком на почетну тачку), који се организује једном годишње, увек у истим околностима, уз јединствени – током сваке године и сваког опхода исти – правац и смер кретања [што

би улазило у оквири најпростијих облика *типа I* (1; 1; 1; 1) модела литијских опхода].

У вези са *границама* предоченог дијапазона основних могућности (организације базичне структуре) литијског опхода, треба рећи да модел који је уочен у Гулијану (*опити модел* – 12, у представи В) представља *природну границу* – у смислу најсложенијег облика стандардног парадигматског модела. Сваки самостални модел (не рачунајући, дакле, усложњене спојене моделе типа Рибаре – Ђуринац) који би подразумевао више од 2 литијска празника, или који би се заснивао на четворогодишњем циклусу (тј. на периоду дужем од трогодишњег), био би – и са непосредно-практичног и са „системског” становишта – нефункционалан (о томе детаљније видети у наредном поглављу „Узроци и околности настанка најсложенијих модела”). Самим тим, дакле, модел констатован у Гулијану представља логичну границу могућности процеса усложњавања (*једноставног*) *стандардног базичног модела* литијског опхода, односно – крајњи израз његових парадигматских могућности (које заједно сачињавају поменути *стандардни парадигматски модел* литијског опхода). Другим речима, најсложенији модел литијског опхода морао је (у свим главним карактеристикама) изгледати управо овако и никако другачије!⁹

С друге стране, *доњу границу* предоченог дијапазона основних могућности организације базичне структуре литијског опхода представља, управо, поменути (*једноставни*) *стандардни базични модел* [са својим затвореним (формирање целокупног круга) и отвореним (модел код којих се разликују почетна и крајња тачка) варијантама], заснован на једном литијском празнику који се одржава једном годишње, увек на исти начин, уз коришћење једног правца и једног смера (кретања литијске обредне поворке), што би одговарало категорији 1 представе В (1; 1; 1; 1), тј. најједноставнијим облицима (типа I представе А) модела литијских опхода. Испод ове границе налазе се *редуковани*

моделу литијских опхода, настали услед крајњег упрошћавања стандардних образаца. Наравно, ови (крајње) редуковани модели се и не могу сматрати моделима литијских опхода у „правом” смислу, али су *генетски* у непосредној вези са стандардним моделима.

Предочене 4 *основне одреднице* литијског опхода (број литијских празника, број година, број праваца и број смерова) представљају показатеље од примарног значаја за квалитативно и опште одређење модела литијског опхода, и управо на релацијама које формирају ове одреднице заснована је *представа В* – као табеларни приказ 12 (основних) могућих модела литијских опхода, а исто тако и *представа Б* – као табеларни приказ најсажетијих бројчаних формулација конкретних модела литијских опхода, констатованих у истраживаним селима источне сврљишке културне зоне.

Додатни показатељи. Међутим, осим ових одредница које су дефинисане као *примарне* или као *основни показатељи*, може се издвојити и читав низ *додатних показатеља*, тј. (условно речено) секундарних одредница (првог, другог и трећег реда) – изнесених у *представи Г* /ВИДЕТИ ПРЕДСТАВУ Г/.

Наиме, 4 наведене *основне одреднице* су најпогодније за крајње сажето, уопштено формулисање и диференцијацију (као и класификацију) конкретних модела литијских опхода, док је – с друге стране – за детаљније приказивање неопходно узети у обзир и поменуте *додатне показатеље*, који су незаобилазни уколико желимо да у потпуности представимо *систем одређујућих елемената* (одговарајућег) конкретног модела литијског опхода.¹⁰ Другим речима, подаци који предочавају карактеристике неког модела литијског опхода [као што су: број литијских опхода током једне године, број литијских опхода током ширег (ритуално уоквиреног) временског циклуса, број групација које учествују у литијском опходу, број (евентуалних) других

сеоских заједница које учествују у опходу, број алтернативних праваца, број сакралних објеката (које је обилазила литија) – заједничких за различите просторне целине, број заједничких тачака које се обиђу током различито конципираних литијских опхода, број затворених модела (модела са идентичном почетном и крајњом тачком) и број отворених модела (модела код којих се разликују почетна и крајња тачка литијског опхода), број самосталних модела – тј. целина – у оквиру глобалног модела; број сакралних објеката који се обилазе током литијских опхода (у оквиру једног модела), број тачака које се обиђу током различитих литијских опхода, број места на којима се одржава прослава литијских празника; број заветина које се прослављају у једном селу, број родовских заветина] омогућавају детаљан увид у структурне особености сваког модела литијског опхода, као и минуциозну диференцијацију и класификацију различитих конкретних модела.¹¹ Дакле, док 4 основна показатеља првенствено указују на опште особености модела, 18 предочених додатних показатеља омогућава крајње конкретизовану и ефикасну структурну дескрипцију модела.¹² Уз помоћ ових 18 одредница добијају се детаљне бројчане формуле које на врло прецизан начин одређују међусобни однос појединачних структурних модела у оквиру глобалне структуре модела литијских опхода источне сврљишке културне зоне, која је – на основу издвајања броја литијских празника, као основне диференцијалне одреднице – већ назначена представом А.¹³

Према томе, сада се, на основу низа различитих показатеља, може конструисати деветнаесточлана глобална представа, која на врло конкретан начин приказује градацију различитих модела литијских опхода источне сврљишке културне зоне, од најпростијих до најсложенијих.¹⁴

У складу с тим, потребно је пружити и нека ближа објашњења у вези са набројаним додатним показатељима,

тј. секундарним одредницама везаним за одређење модела литијских опхода.

Међу овим додатним показатељима (који се у глобалној представи Г надовезују на наведена 4 основна показатеља) налазе се следеће специфичне одреднице:

5 – *број годишњих литијских обилазака*, тј. колико се литијских опхода спроведе током једне године;

6 – *број литијских опхода у оквиру ширег (ритуално уоквиреног) временског циклуса*, односно – колико се литијских опхода спроведе током једног јединственог временског циклуса, након кога следи потпуно истоветан циклус;

7 – *број групација које учествују у опходу*. Ова одредница је, такође, веома битна за комплетно одређење модела литијских опхода, јер се дешавало да у опходу учествују групације које су јасно подељене. На пример, становници села Рибаре и Ђуринац (дакле, две различите групације) учествовали су у заједничком литијском опходу приликом прославе заједничке заветине – Русалног петка. Исто тако, у Манојлици је пола села славило Спасовдан, а пола Ђурђевдан – као сеоске славе, с тим што су и једни и други (дакле, обе *групације!*) учествовали у литијском опходу (бројна вредност за одредницу 7 у овом случају је – 2).¹⁵ У осталим селима источне сврљишке културне зоне сваку од заветина славило је читаво село и није било поделе, осим у Манојлици, која је, као и у случају Рибара и Ђуринаца, изузетно индикативна у смислу истраживања парадигматских могућности конструисања различитих (варијантних) модела литијских опхода;¹⁶

8 – *број других сеоских заједница које учествују у литијском опходу*. Уз помоћ ове одреднице констатују се случајеви као што су они примећени у селима Ђуринац и Рибаре, која су одржавала, осим својих – засебних, и једну заједничку сеоску славу, када су учесници из оба села ишли у заједнички опход;

9 – *број алтернативних праваца*. Ова одредница је, такође, од изузетног значаја за сагледавање парадигматских могућности модела литијских опхода, јер сведочи о начинима промене постојећих образаца и стварања суштински другачијих модела. Најбољи пример забележен је у селу Бучуму, где је, сем стандардног модела литијског опхода, постојао и алтернативни модел који је подразумевао скретање обредне поворке на половини укупне путање (тј. сакралног круга који су образовали свети објекти бучумског атара). На тај начин се јединствена просторна целина делила на две половине. Овом алтернативном моделу су учесници обредне поворке у Бучуму приступали само понекад, зависно од околности и расположења, тако да је он у правом смислу речи био управо *алтернативан*;

10 – *број заједничких објеката*, тј. број објеката заједничких за две просторне целине, односно – за две различите путање литијских опхода;

11 – *број заједничких тачака опхода*, односно број заједничких тачака (а не објеката!) које пролази обредна поворка током различитих литијских опхода. На пример, у Гулијану су постојала 3 заједничка сакрална *објекта* (Црква, Крс и Стубал), која су обилажена током литијских опхода у оба правца, тј. током опхода заснованих и на „левој” и на „десној” половини сакралног круга, док су – с друге стране – постојале 4 заједничке *тачке*, јер је Црква била и полазно и долазно место литијског опхода – тј. и 1. и 7. *тачка* [дакле Црква (2х), Крс и Стубал]. Ова диференцијација је, такође, од изузетног значаја за комплетно одређење проблематике модела литијских опхода (с обзиром на то да предочава једну битну нијансу, без чијег познавања се не може стећи коначан увид у структуру одређеног модела литијског опхода; наиме, дешавало се да се литија не врати до почетне тачке);

12 – *затвореност / отвореност*, тј. колико је литијских опхода (у оквиру једног модела) „отворено”, а колико „затворено”, односно – да ли су модели засновани на

путањама које су циклично завршене (прва тачка опхода уједно је и последња) или на путањама које нису „завршене” (прва тачка није и последња; на пример, приликом прославе Малог Спасовдана у Гулијану, последња тачка и место прославе био је Стубал, а не Црква). Ова одредница, дакле, потцртава *критеријум „затворености”* (односно *„отворености”*) модела литијског опхода, што је такође једна од ставки које су омогућавале варијантну шароликост различитих модела;

13 – *број самосталних модела литијских опхода у оквиру једног глобалног модела*. Ова одредница је заснована на питању: да ли су литијски опходи повезани у јединствену целину [као – на пример – у случају Гулијана, где постоји више заједничких тачака за различите правце литијског опхода, или у селима где постоји макар једна заједничка тачка (рецимо, у Лукову) која обликује две просторне целине на којима се заснивају различити литијски опходи у оквиру једног модела] или су самостални, без заједничких тачака – као, на пример, у случају модела литијског опхода у селу Преконога или у случају модела Ђуринац – Рибаре, који се заснива на (практично) три независна литијска опхода без заједничке основе, тј. са само једном заједничком тачком (ову врсту модела литијског опхода можемо назвати „надограђеним” или споженим, *усложњеним моделом*);¹⁷

(14) – *број сакралних објеката који се обилазе*, тј. број сакралних објеката које обилазе литијски опходи, невезано за број објеката који се обиђе приликом само једног литијског опхода. На пример, у гулијанском атару налази се 9 објеката (бројчана вредност – 9) који се обилазе током 4 литијска опхода у једном ширем (ритуално уоквиреном) временском циклусу;

(15) – *укупан број тачака које се обилазе приликом литијских опхода*, односно – број тачака које се обиђу током посебних литијских опхода. Рецимо, уколико се један сакрални објекат током литијског опхода обиђе два пута,

онда су то две засебне „тачке” литијског опхода, без обзира на то што се ради о једном сакралном објекту;¹⁸

(16) – *укупан број места на којима се одржава прослава*, односно – колико је места прославе, тј. *завршних тачака* које се налазе у оквиру једног (глобалног) модела литијског опхода. На пример, у Округлици је Капела била завршна тачка и место прославе за заветину Ђурђевдан, а за заветину Цар Костадин прослава је била на месту званом Јеленково (дакле, бројна вредност ове одреднице у случају Округлице је 2, јер су постојала два места прославе);

[17] – *број заветина које се прослављају*, односно – колико се сеоских слава прославља у одређеном селу, без обзира на то јесу ли или нису праћене литијским опходом;

[18] – *број родовских заветина*, тј. колико је родовских заветина било у неком селу. Ова одредница, исто као и претходна, битна је – пре свега – због одређивања општег контекста везаног за одговарајући модел литијског опхода (с обзиром на то да број родовских заветина нема *непосредан* утицај на уобличавање путање, тј. конкретног модела литијског опхода).¹⁹

Дијахронијска димензија формирања различитих модела литијских опхода. Након што су представљене главне структурне особености модела литијских опхода, у *општем (представа Б)* и *конкретизованом (представа Г)* облику, као и распон парадигматских могућности организације базичне структуре литијског опхода (*представа В*), уз основну структурну шему његових типова забележених у источној сврљишкој културној зони (*представа А*) – неопходно је изложити дијахронијску димензију формирања различитих модела. У ту сврху, на основу расположивог материјала – базираног на проучавању литијског опхода у селима источне сврљишке културне зоне, конструисане су одговарајуће шематске представе (видети представе Д₁, Д₂ и Д₃) које нам предочавају дијахронијску димензију формирања различитих модела литијских опхода

констатованих у сврљишком крају и, у општијем смислу, упућују на кључне аспекте дијахронијске димензије разматрања модела литијског опхода као феномена. Наравно, када је реч о овој димензији, односно – када је реч о проблематици настанка појединих облика, увек треба говорити о највероватнијем редоследу збивања, с обзиром на то да никада не можемо бити апсолутно сигурни на који начин су се дешавале промене о којима нема довољно писаних трагова.

Ове представе ($D_{1,2,3}$) нам, такође, на основу структурних сличности, предочавају и још један начин поделе модела литијских опхода на одговарајуће „врсте” (поред раније представљених *типова* – заснованих на другим критеријумима диференцијације),²⁰ назначујући њихово (могуће) дијахронијско раслојавање.

Представе D_1 и D_2 , у ствари, износе општи приказ *динамизма* стварања различитих модела литијских опхода – на примеру села источне сврљишке културне зоне. На приказаним шемама види се како из основних варијанти (*једноставног*) *стандардног базичног модела*, процесима редукције и усложњавања, настају (редуковани и усложњени) посебни модели литијских опхода.

С друге стране, представа D_3 нам износи конкретизовани графички приказ различитих *врста* модела литијских опхода у контексту њиховог дијахронијског раслојавања. Другим речима, овде су изложени шематски прикази (нацрти) модела различитих врста, како би се непосредно сагледале њихове различите структурне особености. У представи D_3 обједињени су графички прикази основних *врста* модела литијских опхода, од најпростијих до најсложенијих. Предочени модели су апстракције уобличене на основу конкретних примера, тј. конкретних модела литијских опхода – констатованих на терену.

На самом крају, у *финалној представи Б*, изнесен је табеларни бројевни приказ свих аспеката модела литијских

опхода у селима источне сврљишке културне зоне, од представе А до представе Д₁₆.

Различити критеријуми класификације. Моделе литијских опхода можемо класификовати на основу различитих критеријума. У том смислу – у виду илустративног регистра – треба издвојити следеће поделе: I) реални/ имагинарни модели (тј. они који су заиста постојали и они који представљају плод имагинације, односно замагљеног сећања казивача); II) рационални/ ирационални (тј. они који су могући у оквиру глобалног система модела литијских опхода и они који су, у оквиру одговарајућег система и његових правила, немогући); III) (апстрактни:) стандардни/парадигматски // конкретни [тј. они модели који су добијени апстракцијом уочених модела: крајности представљају једноставни стандардни модел литијског опхода (једнолитијски, једноцелински опход) и парадигматски модел литијског опхода (модел који обухвата све могућности стварања различитих модела); с друге стране – конкретни модели су они који су констатовани током теренских истраживања, без обзира на то да ли су реални или имагинарни, рационални или ирационални...]; IV) (установљени:) класични/обновљени // (потенцијални:) ранији (претходни)/каснији (тј. „класични” модели су они који су установљени пре Другог светског рата, а обновљени модели су они који су установљени током последњих десетак година, након обнове ритуала литијског опхода; с друге стране, *ранији* модели су потенцијални модели који се изводе – на основу познавања правила која одређују трансформисање и усложњавање модела литијских опхода – из установљених, као хипотетични претходни, тј. старији облик; а *каснији* модели су такође потенцијални модели, који могу произићи из установљених – у смислу сагледавања одговарајућих дијахронијских трансформација); V) основни/алтернативни (тј. у неким насељима – као у Бучуму – присутни су

основни облик литијског опхода и алтернативни облик који се, у одређеним ситуацијама, примењује као алтернативно решење); VI) сложени/прости или једноставни (тј. *сложени* су они модели који обухватају две различите путање литијског опхода, док су *прости* они модели који се базирају на једном, увек идентичном обрасцу, тј. на једној путањи); VII) самостални/спојени (самостални су они модели који подразумевају учешће представника само једне сеоске заједнице, а спојени су они који представљају модел састављен од модела најмање две сеоске заједнице); VIII) једнолитојски/дволитојски // неспецифични [тј. модели литијских опхода су у највећем броју случајева једнолитојски или дволитојски (састоје се од једног или два литијска празника), али могу бити и неспецифични – као у случају гулијанског модела или модела Ђуринац – Рибаре]; IX) једногодишњи/двогодишњи/трогодишњи (односно – у пракси су модели литијских опхода обавезно они модели чији се потенцијал остварује у оквиру, највише, трогодишњег циклуса); X) једноцелински/двоцелински (тј. модели литијских опхода су у пракси засновани на једној или две просторне целине); XI) истосмерни/двосмерни (литојски опходи у оквиру једног модела могу бити засновани на обиласку сакралних објеката истим или различитим смеровима); XII) (одређени:) одвојени/везани // (мешовити:) одвојено-везани/везано-одвојени /// једноставни (тј. одвојени модели литијских опхода су они код којих два литијска опхода – која улазе у састав сложеног модела – немају ниједну заједничку тачку, а везани модели литијских опхода су они код којих два литијска опхода – која улазе у састав сложеног модела – имају исте све заједничке тачке; одвојено-везани су они сложени модели чији се посебни литијски опходи заснивају на већем броју различитих и мањем броју истоветних тачака, а везано-одвојени су они који се заснивају на литијским опходима са већим бројем истих и мањим бројем различитих тачака; ова класификациона одредница је у вези са одредницом VI); XIII)

раздвојени/испреплетани (тј. раздвојени су они модели код којих су просторне целине јасно разграничене, а испреплетани су они модели код којих просторне целине нису јасно разграничене); XIV) целовити/редуковани (тј. редуковани су они сложени или прости модели у чији састав улази и литијски опход заснован на обиласку свега две тачке; целовити су они модели који се заснивају на литијским опходима са обилажењем најмање три тачке – чиме се ствара уоквирена просторна целина); XV) затворени/отворени/полуотворени (тј. затворени су они модели који се заснивају на литијским опходима са повратком на почетну тачку, а отворени су они код којих полазна и последња тачка опхода нису истоветне; полуотворени су они модели где су неки литијски опходи – који улазе у састав сложеног модела – затворени, а неки отворени); XVI) једноцентарски/ вишецентарски (тј. једноцентарски су они модели код којих постоји само једно место прославе, а вишецентарски – они код којих има више оваквих места); XVII) комплетни/ издвојени (тј. издвојени модели су, у ствари, литијски опходи који су саставни део сложених модела – посматрани самостално; комплетни су они модели који се разматрају као јединствена целина, без издвајања посебних литијских опхода); XVIII) посматрани/непосматрани (посматрани су они модели који су аналитички фокусирани, односно описани и разматрани, док су непосматрани они модели који су, могуће, реално постојали или постоје, али нису описани и разматрани; ово је метакласификаторни критеријум).

На основу ових подела можемо одредити комплетни профил сваког модела литијског опхода, али би такво одређење било и сувише гломазно. На пример, у случају модела села Лозан (по дефинитивној верзији изведеној на основу казивања Радена Михајловића) комплетно дефинисање (узимајући у обзир предочене могућности) изгледало би овако: *реални рационални конкретни класични основни сложени самостални дволитијски једногодишњи двоцелински двосмерни везано-одвојени испреплетани целовити*

затворени вишецентарски комплетни посматрани модел. Од свих ових одредница најпрактичније је издвојити неколико суштинских и специфичних, како би се дефинисале основне особине модела. У складу с тим, лозански модел литијског опхода можемо (користећи класификацијске одреднице VIII и XII – у смислу најподеснијих) дефинисати као дволитијски везано-одвојени модел.

Модели других села источне сврљишке културне зоне могли би се – на основу изнесених критеријума – сажето дефинисати на следећи начин:

- 1) Жељево = једнолитијски једноцелински модел
- 2) Тијовац = једнолитијски једноцелински модел
- 3) Периш = једнолитијски једноцелински модел
- 4) Бучум = једнолитијски једноцелински двосмерни модел
- 5) Извор = једнолитијски двоцелински одвојено-везани модел
- 6) Луково = једнолитијски двоцелински одвојено-везани модел
- 7) Околиште = једнолитијски двоцелински одвојено-везани модел
- 8) Влахово = једнолитијски двоцелински одвојено-везани модел
- 9-10) Ђуринац – Рибаре = спојени неспецифични модел
- 11) Преконога = дволитијски одвојени модел
- 12) Црнољевца = дволитијски везани редуковани модел
- 13) Лозан = дволитијски везано-одвојени модел
- 14) Гушевац = дволитијски везано-одвојени модел
- 15) Белоиње = дволитијски везано-одвојени модел
- 16) Бурдимо = дволитијски везано-одвојени модел
- 17) Округлица = дволитијски одвојено-везани модел
- 18) Манојлица = дволитијски одвојено-везани модел
- 19) Гулијан = трогодишњи неспецифични двоцелински одвојено-везани модел.

Према томе, на бази основних модела села источне сврљишке културне зоне, користећи се базичним класификационим критеријумима, можемо издвојити неколико главних типова модела литијских опхода: а) *једнолитијски једноцелински* (тип – I); б) *једнолитијски двосмерни* (тип – Бучум); в) *једнолитијски двоцелински* (тип – А); г) *дволитијски* (тип – Б); подврсте: *одвојени*, *везани*, *одвојено-везани* и *везано-одвојени*; д) *спојени* (или *усложњени*) модели (тип Рибаре – Ђуринац); ђ) *трогодишњи* (тип – Гулијан).

Ово су – уједно – и основни *могући* модели, с тим што претходном списку треба додати и редуковане моделе (α) као самосталне (видети уводну табелу уз представу Д₁ = Д_{1а}).

У дијахронијском смислу (посматрано упрошћено) базични модели би били једнолитијски једноцелински, из којих су настајали једнолитијски двосмерни, једнолитијски двоцелински, спојени и – такође – дволитијски модели, који су могли да настану и из једнолитијских двоцелинских, као и из једнолитијских двосмерних. Трогодишњи неспецифични двоцелински модел, по свему судећи, настаје на бази једнолитијског двоцелинског (видети представе Д₂ и Д₃).

Аспекти усложњавања модела. Из предочених представа (А – Ђ) непосредно сагледавамо, у више димензија (на бази релација: опште – конкретно, синхронија – дијахронија, просто – сложено), спектар могућности организације литијског опхода. На основу овог материјала такође можемо видети и *како* је долазило до формирања најсложенијих облика из најпростијих, тј. – можемо сагледати дијахронијску димензију формирања различитих модела литијских опхода.

У вези с тим, треба констатовати да до усложњавања најпростијег, базичног стандардног модела литијског опхода долази, пре свега, тамо где је сеоски атар велики и где постоји више сакралних објеката који га омеђују, тако

да је потребно заиста много времена док обредна поворка обиђе све сакралне објекте. Услед тога се често дешава да се круг сакралних објеката који омеђују сеоски атар преполовљује, тако да се током једног опхода обилази само једна половина сакралних објеката, док се друга половина обилази током следећег, посебног опхода – у друго време. На тај начин формира се усложњени модел литијског опхода, са тенденцијом даљег усложњавања тамо где се уводи још један литијски празник.

Најпростији базични модел литијског опхода се, *на други начин*, усложњава тако што се уводи још једна заветина која захтева „свој” литијски опход. У том случају је могућ настанак више сложенијих модела – од оних где је мала разлика између литијских опхода током првог и другог празника (тј. идентична је већина сакралних објеката који се обилазе током два литијска празника, уз – често – изузимање само једне тачке, непосредно посвећене дану, односно свецу који се празнује), до оних где се сакрални објекти у једном атару деле на две, најчешће симетричне половине – с тим што почетна и крајња тачка могу, али не морају бити различите. Исто тако, могућ је настанак и модела где се, током два литијска празника, обилазе исти сакрални објекти – с тим што је место прославе (тј. крајња тачка) различито (хипотетички гледано – место прославе може бити и исто, али у пракси нисмо непосредно констатовали овакав пример, осим у моделима за које се испоставило да су имагинарни).

А када је реч о поменутом, првом облику усложњавања (једноставног) базичног стандардног модела литијског опхода, за који су карактеристична два засебна литијска обилажења сакралних објеката, и тенденцијама његовог даљег усложњавања тамо где се уводи прослава још једне заветине као литијског празника, неизбежно се долази до модела блиских оном у Гулијану, где се два литијска празника и две половине круга сакралних објеката које треба обићи (ресакрализовати) повезују у оквиру

целине коју сачињавају 4 литијска опхода – спровођена током 3 године, уз 2 литијска празника и 2 просторне целине (са 3 заједничке тачке – с тим што овај број наравно може да варира, при чему ипак сасвим јасно уочавамо тежњу ка броју *три*), и са 2 места одржавања прославе, али са увек истом полазном тачком и (у овом случају) деветочланом структуром сакралних објеката.²¹ О разлозима постојања, тј. настанка управо оваквог модела литијског опхода као најсложенијег, а не неког другачијег, биће речи у наредном поглављу – посвећеном узроцима и околностима настанка најсложенијих модела литијских опхода. Наиме, трогодишњи двоцелински спојени модел (констатован у Гулијану) представљао је оптимално решење у тренутку увођења друге заветине, како се не би нарушили правило ексклузивитета и правило хронолошког растојања. (Наравно, ово су само неке од законитости које су битне за формирање специфичних модела литијског опхода, и у том смислу такође треба навести: правило просторне удаљености, правило реципроцитетног гостопримства, правило тежње ка стварању сложених модела, правило приоритета главног литијског празника, правило етапног усложњавања, правило избегавања истих решења, тј. правило разликовања два литијска празника, правило тежње ка „отвореним” моделима...).²²

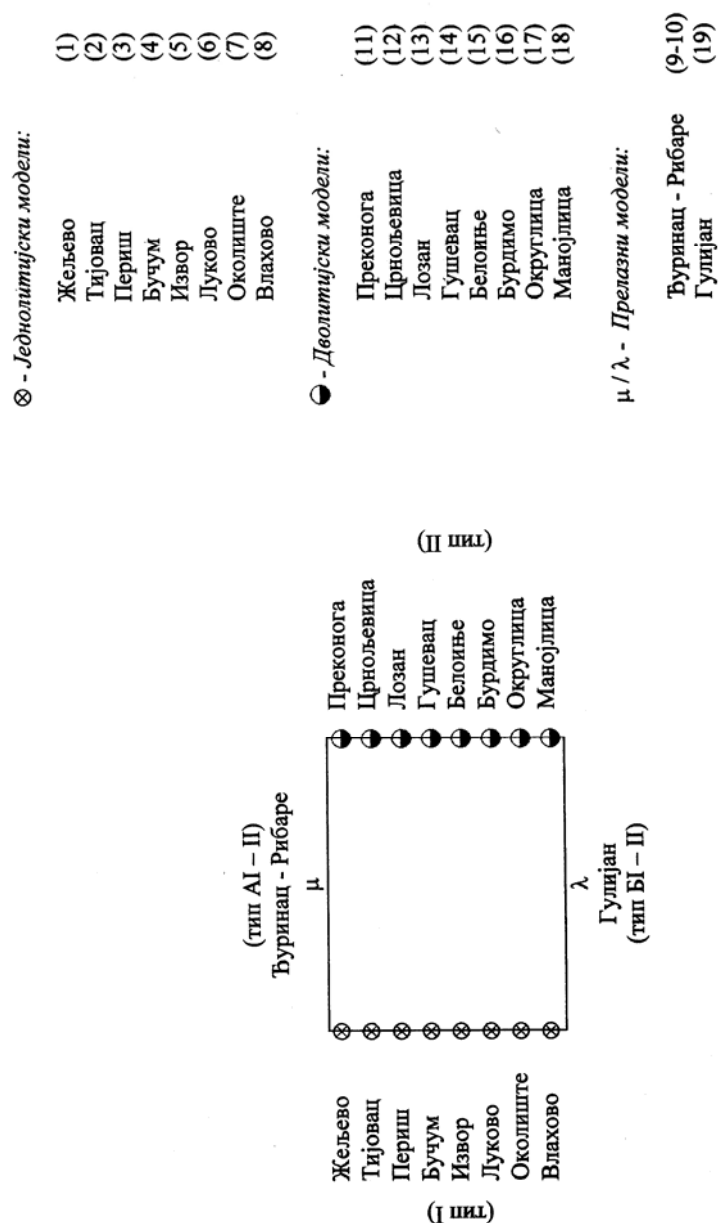
У складу са одговарајућим законитостима (о чему ће касније бити више речи), трогодишњи двоцелински спојени модел – са обилажењем гулијанског полукруга сакралних објеката на дан Малог Спасовдана тек сваке треће године, представља управо најбоље и – суштински гледано – једино могуће решење.

С друге стране, када је реч о наведеном другом облику усложњавања (једноставног) базичног стандардног модела литијског опхода, тј. када су у питању тенденције даљег усложњавања двозаветинских литијских опхода – који нису настали додавањем заветине (као литијског празника), већ постојећим двоцелинским моделима, теориј-

ски је могуће и да двозаветински двоцелински симетрични облици, у циљу ефикаснијег ритуалног решења, еволуирају у сложени облик који је забележен у Гулијану (у ствари, он представља коначну тачку усложњавања).

Исто тако, до усложњавања (једноставног) базичног стандардног модела може доћи и спајањем самосталних облика у већу целину, тј. у случајевима када две заједнице формирају једну ритуалну надструктуру која обједињује одређени социо-географски простор. Усложњавање овог типа у случају модела Ђуринац – Рибаре није дало квалитативно нове облике модела литијских опхода, већ је довело до умножавања базичних стандардних облика. Усложњени спојени модели наведене врсте, без обзира на евентуалне варијантне могућности, базирају се – унутар сопственог система – базирају на самосталним моделима литијских опхода, који представљају засебне целине и услед тога су даља и разноврснија (квалитативна) усложњавања овог типа далеко од ритуалне праксе.

ПРЕДСТАВА А



ПРЕДСТАВА Б

	име села	број празника	број година	број праваца	број смерова	тип	општа бројчана формула
1.	ЖЕЉЕВО	1	1	1	1	I	[1;1;1;1]
2.	ТИЈОВАЦ	1	1	1	1	I	[1;1;1;1]
3.	ПЕРИШ	1	1	1	1	I	[1;1;1;1]
4.	БУЧУМ	1	2	1 (2)	2*	I	[1;2;1(2);2]
5.	ИЗВОР	1	2	2	2	I	[1;2;2;2]
6.	ЛУКОВО	1	2	2	2	I	[1;2;2;2]
7.	ОКОЛИШТЕ	1	2	2	2	I	[1;2;2;2]
8.	ВЛАХОВО	1	2	2	2	I	[1;2;2;2]
9.	ЂУРИНАЦ*	2	1	2	2	aI - II	[2;1;2;2]
10.	РИБАРЕ*	2	1	2	2	aI - II	[2;1;2;2]
11.	ПРЕКОНОГА	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
12.	ЦРНОЉЕВИЦА	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
13.	ЛОЗАН	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
14.	ГУШЕВАЦ	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
15.	БЕЛОНЈЕ	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
16.	БУРДИМО	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
17.	ОКРУТЛИЦА	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
18.	МАНОЈЛНИЦА	2	1	2	2	II	[2;1;2;2]
19.	ГУЛИЈАН	2	3	2	2	bI - II	[2;3;2;2]

Бројна одредница	Број празника	Број година	Број праваца	Број смерова	Примери
1	1	1	1	1	Жељево, Тијовац, Периш
2	1	2	1	2	Бучум
3	1	2	2	2	Бучум (алтер. модел), Луково, Извор итд. (А – модели)
4	2	1	1	1	хип. модел
5	2	1	1	2	хип. модел
6	2	1	2	2	Б – модели
7	2	2	1	1	хип. модел
8	2	2	1	2	хип. модел
9	2	2	2	2	хип. модел
10	2	3	1	1	хип. модел
11	2	3	1	2	хип. модел
12	2	3	2	2	Гулијан

ПРЕДСТАВА В

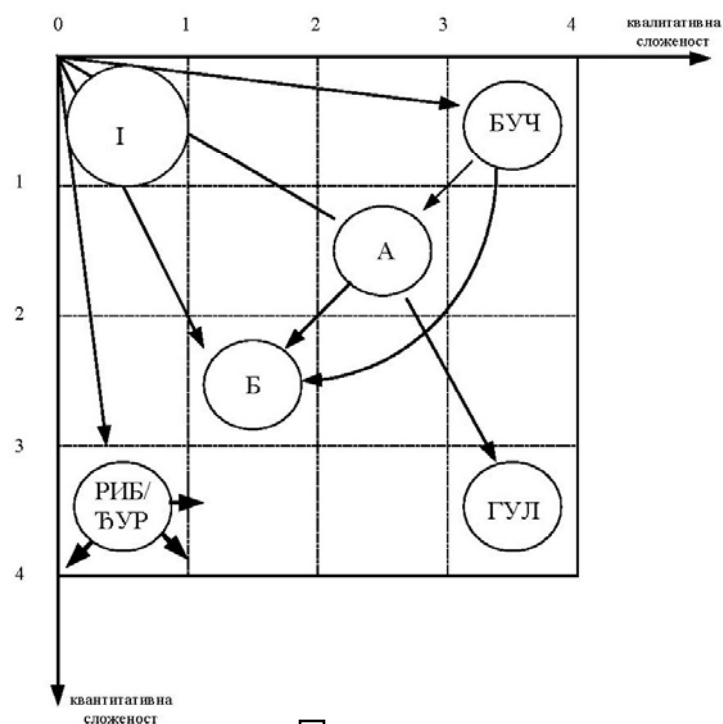


ПРЕДСТАВА Г

Име села		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	X
1.	ЖЕЉЕВО	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	1/0	1	4	5	1	1(2)	0	1
2.	ТИЛОВАЦ	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	1/0	1	6	7	1	1	2	2
3.	ПЕРИШ	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	1/0	1	11	12	1	1	2	3
4.	БУЧУМ	1	2	1(2)	2	1	2	1	0	1	8(1)	9(2)	2(2)/0	1	8(5,4)	9(6,5)	1	1	9	4
5.	ИЗБОР	1	2	2	2	1	2	1(2)	0	0	1	2	2/0	1	8	6+5	1	2	0	5
6.	ЛУКОВО	1	2	2	2	1	2	1	0	0	1	2	2/0	1	12	8+7	1	1	5	6
7.	ОКОЛИШТЕ	1	2	2	2	1	2	1	0	0	2	3	2/0	1	8	6+6	1	4	0	7
8.	ВЛАХОВО	1	2	2	2	1	2	1	0	0	2	3	2/0	1	15	11+8	1	2	0	8
9.	ЂУРИНАЦ	2	1	2	2	2	2	1+2	0+1	0	1(3)	1(4)	2/0	2(3)	6+3	7+4	2	2	0	9
10.	РИБАРЕ	2	1	2	2	2	2	1+2	0+1	0	0(3)	0(4)	2/0	2(3)	6+3	7+4	2	2	0	10
11.	ПРЕКОНОГА	2	1	2	2	2	2	1	0	0	0	0	2/0	2	9	6+5	2	2	0	11
12.	ЦРНОЉЕВИЦА	2	1	2	2	2	2	1	0	0	2	2	1/1	1	5	6+2	2	2	0	12
13.	ЛОЗАН	2	1	2	2	2	2	1	0	0	4	4	2/0	1	6	7+5	2	2	0	13
14.	ГУШЕВАЦ	2	1	2	2	2	2	1	0	0	8	8	2/0	1	9	10+9	2	2	0	14
15.	БЕЛОИЊЕ	2	1	2	2	2	2	1	0	0	4	4	2/0	1	5	6+5	2	2	0	15
16.	БУРДИМО	2	1	2	2	2	2	1	0	0	9	9	2/0	1	11	11+11	2	2	0	16
17.	ОКРУГЛИЦА	2	1	2	2	2	2	1	0	0	1	1	1/1	1	11	7+6	2	2	0	17
18.	МАНОЛИЦА	2	1	2	2	2	2	2	0	0	1	1	2/0	1	9	7+5	2	2	0	18
19.	ГУЛИЈАН	2	3	2	2	1,1,2	4	1	0	0	3	4	3/1	1	9	7+7+7+6	2	2	0	19

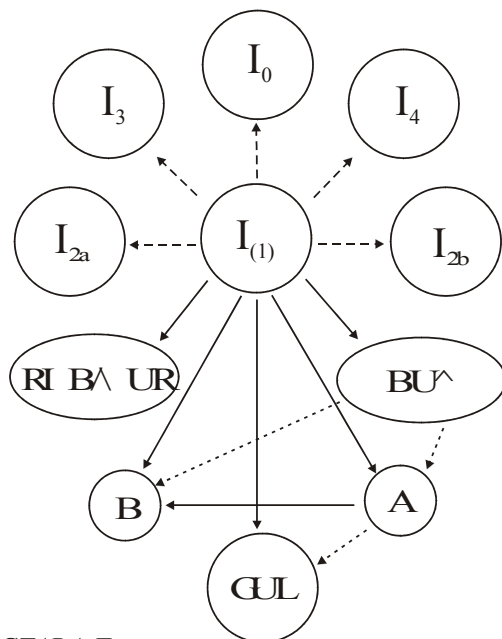
	Врста модела	Ознака
1	Редуковани	α
2	Једнолиптијски једноцелински	I
3	Једнолиптијски двосмерни	O (БУЧ)
4	Једнолиптијски двоцелински	A
5	Дволиптијски - одвојени - везани - одвојено-везани - везано-одвојени	B B ₁ B ₂ B ₃ B ₄
6	Спојени (усложњени)	ω (РИБ / ЂУР)
7	Трогодишњи	B (ГУЛ)

Уводна табела уз представу $D_1 (=D_{1a})$



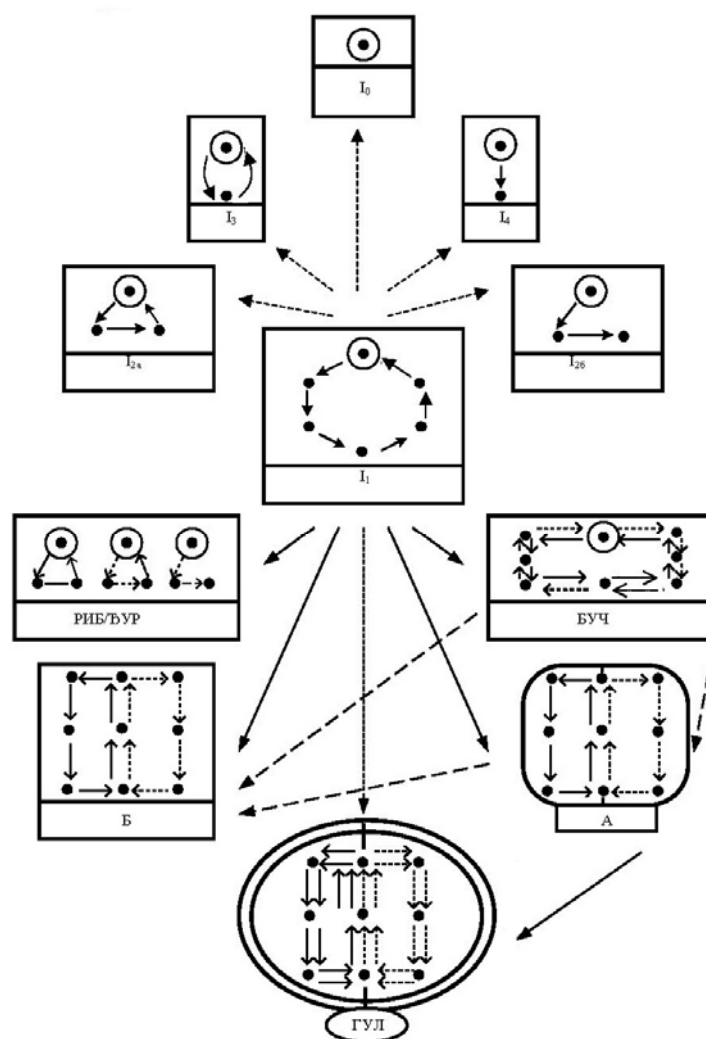


1)	ТИП I [1.1]	= (укупна вредност)	2
2)	БУЧУМ [1.4]		5
3)	А – ГРУПА [2.3]		5
4)	Б – ГРУПА [3.2]		5
5)	РИБ/ЋУР [4.1]		5
6)	ГУЛИЈАН [4.4]		8

ПРЕДСТАВА $D_1 (= D_{10})$ ПРЕДСТАВА D_2

Представе редукованих и сасвим простих модела:

- I_{2a} = Затворени једноставни модел
- I_{2b} = Отворени једноставни модел
- I_3 = Затворени редуковани модел
- I_4 = Отворени редуковани модел
- I_0 = Сасвим редуковани модел

ПРЕДСТАВА D_3 

ФИНАЛНА ПРЕДСТАВА Ђ

		А	Б	В	Г	Д _{1а}	Д _{1б}
1.	ЖЕЉЕВО	I	1,1,1,1	1	1	I	[1,1] - 2
2.	ТИЛОВАЦ	I	1,1,1,1	1	2	I	[1,1] - 2
3.	ПЕРИШ	I	1,1,1,1	1	3	I	[1,1] - 2
4.	БУЧУМ	I	1,2,1(2),2	2(3)	4	О - БУЧ, А	[1,4] - 5
5.	ИЗВОР	I	1,2,2,2	3	5	А	[2,3] - 5
6.	ЛУКОВО	I	1,2,2,2	3	6	А	[2,3] - 5
7.	ОКОЛИШТЕ	I	1,2,2,2	3	7	А	[2,3] - 5
8.	ВЛАХОВО	I	1,2,2,2	3	8	А	[2,3] - 5
9.	ЂУРИНАЦ	a I - II	2,1,2,2	ω(6)	9	ω - РИБ / ЂУР	[4,1] - 5
10.	РИБАРЕ	a I - II	2,1,2,2	ω(6)	10	ω - РИБ / ЂУР	[4,1] - 2
11.	ПРЕКОНОГА	II	2,1,2,2	6	11	Б ₁	[3,2] - 5
12.	ЦРНОЉЕВИЦА	II	2,1,2,2	6	12	Б ₂	[3,2] - 5
13.	ЛОЗАН	II	2,1,2,2	6	13	Б ₃	[3,2] - 5
14.	ГУШЕВАЦ	II	2,1,2,2	6	14	Б ₃	[3,2] - 5
15.	БЕЛОИЊЕ	II	2,1,2,2	6	15	Б ₃	[3,2] - 5
16.	БУРДИМО	II	2,1,2,2	6	16	Б ₃	[3,2] - 5
17.	ОКРУГЛИЦА	II	2,1,2,2	6	17	Б ₄	[3,2] - 5
18.	МАНОЛТИЦА	II	2,1,2,2	6	18	Б ₄	[3,2] - 5
19.	ГУЛИЈАН	б I - II	2,3,2,2	12	19	В - ГУЛ	[4,4] - 8

Напомене (VI.1.)

¹ Методолошки приступ овој проблематици могао је бити и другачији, али је преовладало уверење да ће предочени приступ омогућити најкомплетнији увид у нијансе модела литијског опхода – схваћеног као јединствени *систем*.

² Видети поглавља III.2. и VI.2.

³ Са најужег *квалитативног становишта*, ове четири *основне одреднице* предочавају комплетан систем парадигматских могућности (глобалног) модела литијског опхода. Могућности четврте одреднице (број смерова) нису, када је реч о источној сврљишкој културној зони, у потпуности искоришћене, али је она изузетно упућујућа са становишта разматрања целокупног система (без обзира на практичну *примењеност* парадигматских могућности ове одреднице).

⁴ Ови *хипотетични модели* су у различитој мери применљиви у пракси, али – у сваком случају – представљају рационалне (мада неостварене – на примеру разматране грађе) могућности. У поглављу VI.2. говори се о томе зашто и како су одређене комбинаторичке могућности у конкретној пракси преовладале у односу на неке друге, али су и ове друге, као могући облици, исто тако присутне у парадигматској равни целокупног система.

⁵ *Редуковани модели* су – иако не представљају моделе литијских опхода у правом смислу речи – су *генетски* у непосредној вези са *стандардним моделима* и због тога их треба разматрати у склопу проблематике литијског опхода.

⁶ *Усложњени спојени модели* су они који настају спајањем самосталних целина, тако да се добијају сложени облици који повезују више заједница: у случају модела Рибаре – Ђуринац повезане су две заједнице, што је и оптимално решење. Оваквим усложњавањем не добијају се квалитативно нови облици, иако „квантитативна сложеност“ (ако можемо употребити ту синтагму) расте.

⁷ О томе видети у поглављу VI.2.

⁸ Наведена представа В је један сажети израз који, као и друге *представе* изложене у овом поглављу, има за циљ превасходно да, на најприближнији начин, *илуструје* одговарајући проблем. Наравно, свака од ових представа отвара и низ нових питања која захтевају засебан осврт.

⁹ Ова тврдња се може доказивати и на *формализованији* начин него што је то урађено у овом раду – путем одговарајућих симбола и формула који би представили целокупну *динамику* системских могућности (и процеса који из њих произилазе) модела литијских опхода, тј. прецизније – парадигматског стандардног модела литијског опхода.

¹⁰ Била је неопходна конструкција представа Б и Г као одвојених целина како би се направила разлика између система квалитативних показатеља у ужем смислу и глобалног система показатеља – битних за одређење модела литијских опхода, односно система парадигматског стандардног модела литијског опхода.

¹¹ Број из колоне Х (у представи Г) можемо назвати и *системским бројем*. Овај број одређује положај одређеног модела литијског опхода у оквиру конкретизованог *глобалног система* модела литијских опхода источне сврљишке културне зоне. Свакако, представа Г би могла бити и *математизована*, тј. могла би бити изнесена и целокупна динамика утврђивања системског броја, међутим – сматрамо да је и из саме табеле и одговарајућих 18 показатеља јасно на који начин је одређен *положај* (редослед) конкретних модела у оквиру глобалног система.

Исто тако, у *представи Б* – на крају поглавља – изнесен је збир кључних одредница из свих представа (А-Д), такође у циљу диференцијације и класификације различитих модела, из чега се – наравно – могу извести и одговарајући закључци о функционисању *система* парадигматских могућности стандардног модела литијског опхода (тј. парадигматског стандардног модела).

¹² Без прецизне *структурне дескрипције* немогуће је остварити адекватно разматрање једног културног феномена. На овој поставци заснован је и целокупни методолошки приступ рада. У складу с тим, одговарајуће инсистирање на структурној дескрипцији (упоредити и са поглављем III.2.) неопходно је за концепцију овог истраживачког приступа, мада на први поглед може деловати и као непотребан баласт (са становишта приступа који негирају вредности структурне анализе).

¹³ У ствари, представе А, Б, В и Г са различитих становишта разлажу димензије исте проблематике; свака од ових шема, тј. сваки од начина формулисања разматраних модела литијских опхода, износи различите могућности представљања конкретних модела – од најједноставнијих (представа А) до врло сложених (представа Г) облика.

¹⁴ Видети напомену 11.

¹⁵ Приликом прелиминарних истраживања добијени су погрешни подаци за Манојлицу од појединих казивача (тј. реч је о „имагинарним моделима“) – да две различите групације (два дела села) потпуно одвојено прослављају своје литијске празнике. Наиме, током прослава су у литијској обредној поворци учествовали и они становници Манојлице који нису били „домаћини“ одговарајућег литијског празника (у случају Спасовдана – они који славе Ђурђевдан, и обрнуто).

¹⁶ Поједини примери, који су усамљени у контексту источне сврљишке културне зоне као истраживачког узорка, могу бити изузетно битни са становишта проучавања системских могућности модела литијског опхода као феномена. Исто тако, уколико су неки примери усамљени у источној сврљишкој културној зони, то не значи да нису заступљени – можда у већој мери – у неким другим областима српског етничког простора (иако је ова културна зона изванредан показатељ општих тенденција присутних у ритуалу литијског опхода).

¹⁷ Интересантно је да модел Рибаре – Ђуринац, без обзира на *три* литијска опхода, поседује јасно назначену дуалистичку структуру, с обзиром на то да се централна тачка средишњег литијског опхода (Света Петка) налази на граници два атара, а да се остале две тачке налазе у различитим атарима: Нерезина у атару села Ђуринац, а Церова пољана у атару села Рибаре – потенцирајући на тај начин самосталност сеоских заједница у оквиру сложеније, заједничке целине.

¹⁸ Терминологија (као и методологија) која се користи у овом раду произилази из сопственог система, тако да и употребу термина (одреднице) *тачка*, у овом случају, треба посматрати у истом контексту.

¹⁹ Родовске заветине су посебно карактеристичне за села на северу источне сврљишке зоне, као и за села која припадају књажевачкој општини.

²⁰ Овом приликом треба скренути пажњу и на рад *Прилог проучавању литија у сврљишком крају* (Тодоровић, Ивица, Гласник Етнографског института САНУ XLVII), у којем су изнесени резултати прелиминарних истраживања разматране проблематике. Наиме, у овом раду је на примеру 7 одредница показано како је

могуће сажетим *бројчаним формулама* представити различите моделе литијских опхода (видети стране 107-109). Ових 7 одредница представља – пре свега – један *пример*, изнесен у контексту постављања проблема и увода у будућа истраживања (видети напомену 2 у поглављу III.2.).

²¹ *Деветочлана* структура сакралних објеката – као крајњи резултат процеса усложњавања једноставног стандардног модела литијског опхода – наравно није обавезна, јер се и осмочлана и десеточлана структура типа истоветног са класичним гулијанским моделом квалитативно нимало не разликују од предоченог модела (уосталом, пре увођења Гавриног крста – почетком 20. века – у Гулијану је, по свему судећи, постојао осмочлани модел који је имао суштински истоветну структуру). Међутим, не може се порећи да управо деветочлани модел на најједноставнији начин остварује просторно-временску симетрију у оквиру модела литијског опхода који представља крајњи резултат процеса усложњавања; уосталом, као што ће се видети у поглављу VIII, деветочланом структурном моделу теже и други облици, односно – овакву структуру срећемо и приликом разматрања других културних феномена који се манифестују на врло сличан начин.

²² О конкретним облицима испољавања ових *правила*, тј. тежњи и законитости, видети у наредном поглављу (VI.2.). Сва ова правила формирају јединствени систем који одређује могућности трансформација, усложњавања и редуковања модела литијских опхода. Наведена проблематика изискује и низ нових питања и одговора. Динамизам предочених правила, тј. одговарајућег система правила, може бити представљен и на формализован начин – путем одговарајућих формула (по узору на математичке), симбола и бројева. Међутим – у контексту овог разматрања – то би била и превелика дигресија у односу на основне токове анализе.

VI.2. УЗРОЦИ И ОКОЛНОСТИ НАСТАНКА НАЈСЛОЖЕНИЈИХ МОДЕЛА

Узроци и околности настанка различитих облика модела литијских опхода могу се на најбољи начин посматрати управо на примеру најсложенијег модела (трогодишњи двоцелински сложени модел Б I-II; 2, 3, 2, 2; 12; 19; В – ГУЛ; [4.4] – 8)¹ констатованог у Гулијану.

У вези с тим, када је реч о одговору на глобално питање – зашто је структура модела литијског опхода у Гулијану управо оваква, а није другачија, потребно је, пре свега, одгонетнути:

а) зашто су се приликом литијских опхода у Гулијану обилазиле две различите половине *круга*, сачињеног од сакралних објеката, односно – зашто се поменути *круг* (тј. гулијански атар) делио на две целине (битне за организацију ритуала литијског опхода);

б) зашто су се славила два литијска празника (Велики и Мали Спасовдан);

в) зашто су литије на Мали Спасовдан ишле сваке треће године (а не рецимо – сваке, сваке друге, четврте или пете);

г) у каквој су вези две различите половина круга (образованог од одговарајућих сакралних објеката), које је обилазила литијска обредна поворка, са два литијска празника (Велики и Мали Спасовдан), тј. у каквој се вези налазе две просторне и две временске целине;

д) зашто се опход литија на Мали Спасовдан завршавао на месту (Стубал) различитом од последње тачке (односно локације) великоспасовданског опхода (Црква), или – другим речима – зашто за Мали Спасовдан почетна тачка није уједно била и последња, као што важи за Велики Спасовдан; заправо, како је дошло до тога да се *магијски*

круг не формира у потпуности, односно да се за малоспасовдански литијски опход веже овакав – може се рећи – *отворени* структурни модел, за разлику од *затвореног* великоспасовданског модела.

Ово су *основна питања* која су везана за одлике структуре најсложенијег ученог модела литијског опхода (у пракси констатованог у Гулијану).²

У складу са доступним чињеницама, предочене недоумице могу бити објашњене на следећи начин:

а) Сви сакрални објекти се не обилазе приликом истог литијског опхода, по свему судећи због тога што би то представљало практични (мада не и нерешиви) проблем. Наиме, постојао је већи број сакралних објеката (црква у средишту и још 8 објеката који омеђују гулијански атар), у складу са одговарајућом величином сеоског атара, па их је било тешко све одједном обићи (а треба имати у виду да је у литијској обредној поворци било и деце). Објашњење које би ишло за тим да поделу гулијанског атара на две половине тумачи као остатак или одраз хипотетичне „родовске поделе”, присутне унутар самог села, такође је интересантно, али – у контексту доступних чињеница – тешко се са поузданошћу може говорити о овој варијанти зато што се у Гулијану не уочава оваква подела. Наиме, Велики и Мали Спасовдан прослављало је цело село и у литијској обредној поворци учествовали су сви, без обзира на породичну или територијалну припадност (односно, без обзира на порекло и на то у ком делу села им се налази кућа). Исто тако, треба нагласити и да један број села посматране, источне сврљишке културне зоне уопште нема поделу сеоског атара, тј. круга сакралних објеката, на две половине (и у том смислу је посебно специфичан Периш). Међутим, с друге стране, у сврљишком селу Манојлица забележена је ситуација да две различите групације, тј. половине села, имају различите славе (пола села слави Спасовдан, а пола Ђурђевдан), с тим што су у литијским опходима – на дане ових празника – учествовали и једни и

други!³ Овакве околности, по свему судећи, представљају одраз раније поделе, односно тога да су, највероватније, некада две различите заједнице, тј. засеоци, срасле у данашње једно село – Манојлицу.

У сваком случају, можемо рећи да је основни узрок постојања две просторне целине, битне за организацију литијског опхода (као што је било у селима Гулијан, Луково, Бучум...), присуство великог броја сакралних објеката на великом простору, што бисмо могли назвати *правилем просторне удаљености*. У ствари, *тамо где је сеоски атар велики и где постоји велики број сакралних објеката, село је обично имало два литијска празника или се – уколико постоји само један празник – сеоски атар обилазио наизменично (прве године једна страна, друге – друга; односно – тамо где је сеоски атар велики, постоји тежња да се обилази, наизменично, једне године једна половина, а друге друга)*.⁴

б) Што се тиче постојања два литијска празника (Велики и Мали Спасовдан), треба рећи да је, по свему судећи, обезбеђивање доласка гостију из оближњих села (чија је слава такође била Велики Спасовдан) – превасходно из Лозана и Бурдима – латентни разлог придодавања слављења Малог Спасовдана. У прилог ове тезе такође треба навести и чињеницу да је међу селима сврљишке општине управо Спасовдан најраспрострањенија сеоска слава са 9 села која га славе, од чега – чак 6 у „источној сврљишој културној зони”, којој припада и Гулијан.⁵ Осим тога, важно је приметити и да се ових шест села (Бурдимо, Гулијан, Лозан, Луково, Манојлица, Околиште) налазе баш на истоку те културне зоне и може се рећи да су у непосредном територијалном и културном контакту. Наиме, с обзиром на величину и облик (конфигурацију) сеоских атара, једно село се, у принципу, граничи са већим бројем суседних села. Према томе, можемо рећи да је главни разлог постојања два литијска празника у Гулијану у вези са *правилем реципроцитетног гостопримства*, односно – с

обзиром на праксу узвраћања гостопримства, *тамо где више села слави исти празник, постоји тежња да се уведе и друга заветина (по могућству литијска), како би припадници различитих села могли да се узајамно посећују и тиме остварују одговарајућу социјалну функцију празника сеоске славе*. Тако можемо приметити да се у Бурдиму, осим Спасовдана, славио још један литијски празник – Русалница (Русални четвртак). У Околишту су, осим литијског празника Спасовдана, слављене заветине: Св. Ранђел, Св. Тројица и Св. Илија. У Манојлици је, поред Спасовдана, као литијски празник слављен и Ђурђевдан. У Лукову и Лозану нису постојале друге славе осим Спасовдана, али – и поред тога – *правило реципроцитетног гостопримства* (у вези са прослављањем заветине) суштински није ни овде нарушено, с обзиром на то да у наведеним селима литије нису ишле у четвртак него у петак, а црквене реликвије су ова села преузимала из суседних села – Манојлице (у случају Лукова) и Гулијана (у случају Лозана). У вези с овим треба навести податак да у свести становништва Бурдима, чији се атар граничи са гулијанским атаром, постоји представа о узастопном слављењу три четвртка, који се посматрају као делови једне јединствене целине: 1) прво се слави Спасовдан (у Бурдиму), а затим се 2) у Гулијану слави Мали Спасовдан (следећег четвртка, седам дана касније) и – на крају се 3) опет у Бурдиму слави Русалница (Русални четвртак), седам дана након Малог Спасовдана.⁶

Из овога се на сасвим јасан начин може видети како су се датуми празновања заветина у суседним селима (међусобно) уклапали у јединствене празничне и ритуалне целине, не би ли се – пре свега – омогућио реципроцитет одласка у госте пријатељима и родбини у другим селима, а тиме уједно омогућило и истрајавање институција гостопримства и пријатељства, тј. дружења.

По свему судећи, модел са два литијска празника, који је забележен у Гулијану, проистекао је из старијег облика

који бисмо могли назвати *модел* – *стари Гулијан* и који се (можемо закључити на основу расположивих података) базирао на једном литијском празнику, са различитим путањама литијског опхода – слично моделу констатованом у Лукову.

У вези са правилом реципроцитетног гостопримства, као и у вези са тежњама ка стварању све сложенијих модела (које се такође могу јасно уочити),⁷ дошло је до промене старијег гулијанског модела и његовог „еволуирања” у модел базиран на трогодишњем циклусу и на два литијска празника.

Иначе, у другим селима источне сврљишке културне зоне појава два литијска празника може се такође објаснити правилом реципроцитетног гостопримства, али – исто тако – и наведеним правилом просторне удаљености, које артикулише тежњу ка увођењу два литијска празника тамо где је сеоски атар велики и где постоји велики број сакралних објеката (а предоченим правилима треба додати и поменуте *тежње ка стварању сложенијих модела*).

в) Приликом покушаја давања одговора на треће постављено питање – намеће се констатација како би обилазак сакралних објеката сваке године и током Малог Спасовдана, баш сваке године (заједно са опходом на дан Великог Спасовдана, седам дана раније) условио, с једне стране – делимично губљење магијске ексклузивности овог обреда (јер би се, значи, буквално сваке године, у размаку од свега седам дана, обилазио гулијански атар са његовим сакралним објектима) и, с друге стране губитак уочене (и потенцијалне) могућности активирања сложених структура, везаних за вишегодишњи период, које у себи сједињују просторну, временску и обредну стварност гулијанске заједнице. Другим речима – сваке године би се понављао исти сценарио („затвореног” цикличног типа).

Исто тако, ако би на дан Малог Спасовдана литије ишле сваке друге године (односно, ако би се ишло било које парне године) дошло би до нарушавања *просторно-*

временске симетрије, што је, уосталом, врло једноставно закључити. Наравно, до нарушавања ове симетрије не би дошло уколико би се и Велики Спасовдан као литијски празник славио сваке друге године, али би у том случају дошло до нарушавања *приоритета* Великог Спасовдана као главног литијског празника, чије је спровођење обавезно током сваке године, док – с друге стране – Мали Спасовдан, као што му и само име говори, у овом случају представља – пре свега – *придружени* празник.

Затим, да су литије током Малог Спасовдана обилазиле свете објекте нпр. сваке пете или сваке седме године, долазило би до превеликог и – најблаже речено – нелогичног временског растојања између два малоспасовданска обиласка, тако да је све у свему обилажење („полукруга”) сакралних објеката на дан Малог Спасовдана сваке треће године, у случају постојања обавезног ритуалног опхода за Велики Спасовдан сваке године, управо најбоље и суштински гледано једино могуће ритуално решење.

Према томе, у покушају давања одговора на треће постављено питање, везано за најсложенији модел литијског опхода у источној сврљишкој културној зони, издвојено је неколико основних правила која су утицала на стварање управо оваквог модела. Ова правила се терминолошки могу означити на следећи начин: *правило ексклузивитета* (тј. с обзиром на то да и сувише мали временски размак између два литијска празника утиче на смањење магијске ексклузивности литијског празника, постоји тежња ка удаљавању датума литијских празника у одређеном месту до одговарајуће границе која омогућава просторно-временску симетрију и гарантује логичну повезаност литијских празника у оквиру једне целине); *правило тежње ка стварању сложенијих модела* [односно – у оквиру веће културне целине (тј. зоне) примећује се тежња ка испољавању различитих могућности које произилазе из парадигматског стандардног обрасца литијског опхода (на основу искуства проистеклог из проучавања литијског опхода у

источној сврљишој културној зони можемо чак говорити и о симетричности коју формирају разноврсни модели унутар веће, зонске целине),⁸ тј. постоји тежња да се једноставни стандардни базични модели, у складу са могућностима које произилазе из парадигматског обрасца, у нормалним друштвено-ритуалним околностима развију у сложеније моделе, све до крајњих граница њихових парадигматских могућности]; *правило просторно-временске симетрије* (односно – у моделима литијског опхода постоји тежња ка просторно-временској симетрији различитих, појединачних, литијских опхода који улазе у оквир сложенијег модела); *правило приоритета главног литијског празника* [тј. тамо где је један литијски празник јасно надређен другом (нпр. Велики и Мали Спасовдан), литијско прослављање главног празника сваке године је обавезно, за разлику од прослављања „подређеног” празника, које не мора да буде спровођено сваке године, у случају да се уклопи у симетрију глобалног сложеног модела литијског опхода]⁹; *правило оптималног временског размака или хронолошког растојања* [односно – у моделима литијских опхода мора да постоји одговарајући временски размак између литијских опхода који се одржавају истог датума, тј. на исти празник; другим речима – превелики временски размак (већи од одржавања ритуала сваке треће године) између литијских опхода не може се уклопити у практично изводљиве и могуће моделе, а – с друге стране – оволики временски размак је и дисфункционалан с обзиром на то да литијска обредна поворка у правилним, не сувише удаљеним временским размацима мора да ресакрализује свете објекте одређеног подручја].

Сва ове *правила*, констатована на примеру гулијанског модела литијског опхода, могу се посматрати као правила општег карактера, која су – наравно – непосредно или потенцијално присутна и у процесима формирања других модела литијских опхода.¹⁰

г) Када је реч о постојању две, различите половине *круга* (састављеног од одговарајућих сакралних објеката),

као о просторним одредницама везаним за путање литијске обредне поворке, потребно је приметити да се оне налазе у непосредној вези са два пара временских одредница: 1) са две различите године током којих се остварује један комплетни обилазак (сачињен од два литијска опхода) свих одредишних тачака наведеног круга и 2) са два различита празника (Великим и Малим Спасовданом) током којих се, сваке треће године, оствари још један комплетни литијски обилазак (свих) сакралних објеката.

У ствари, питање односа дуалистичке просторне и дуалистичке временске организације (гулијанског) модела литијског опхода повезано је са питањем примарности, тј. првобитности различитих *могућих* модела литијских опхода, који су претходили настанку „коначног” гулијанског модела – констатованог пред његово укидање 1946. године. У складу с тим, приликом разматрања временске примарности различитих, могућих модела литијских опхода треба приметити да постоје две највероватније верзије које су могле претходити „класичном” сложену моделу уоченом у Гулијану. Прва од ових *верзија* (коју можемо означити и као *верзија А*) базирала би са на двогодишњем ритуалном циклусу који подразумева да се сваке наредне године обилази различита половина круга (сачињеног од сакралних објеката сеоског атара) и да постоји само један литијски празник (Велики Спасовдан). Сличан модел је констатован у Лукову, Околишту, Влахову, Извору и – као алтернативни – у Бучуму.¹¹ Након увођења Малог Спасовдана, управо из овог модела (тј. предочене *верзије А*) могао је настати *класични модел* констатован у Гулијану, за шта – између осталог – потврду представљају и сложени модели који су уочени у оближњим селима.

Друга верзија (коју можемо означити одредницом *верзија Б*) базирала би се на једногодишњем циклусу, за разлику од трогодишњег циклуса гулијанског класичног модела, с тим што би – у овом случају – постојала два празника (Велики и Мали Спасовдан) током којих би

литујска обредна поворка сваке године два пута обилазила по половину круга сакралних објеката, тј. половину сеоског атара – слично, рецимо, моделу констатованом у Округлици.¹²

А када је реч о примарности једног од ових модела, треба констатовати како постоји већа могућност да је класичном гулијанском моделу (трогодишњи двоцелински модел) претходио модел *верзије А* – који подразумева првобитност просторне поделе на две целине, тј. половине сеоског атара (услед великог броја сакралних објеката и величине сеоског атара), на које се тек касније надовезала идеја модела са два литујска празника. Наиме, као што је већ речено, сам Мали Спасовдан одредницом „мали” и временским размаком од свега седам дана у односу на Велики („Големи”) Спасовдан, као и литујским празновањем тек сваке треће године, указује на свој секундарни, тј. подређени положај и – самим тим – на касније придодавање у односу на Велики Спасовдан, слично као што је и у Бурдиму, чији се атар граничи са гулијанским, слављењу Спасовдана почетком двадесетог века придодато слављење Русалног четвртка (Русалнице), две недеље након Спасовдана.¹³ Уосталом, класични гулијански модел, по свему судећи, није могао настати без неког конкретног подстицаја, а такав подстицај (у оквиру сложеног узрочно-последичног комплекса различитих фактора) могло је бити управо придодавање још једне сеоске славе (Малог Спасовдана) као литујског празника. Наиме, након додавања двогодишњем моделу (заснованом на једном литујском празнику са два наизменична правца кретања литујске обредне поворке) још једног литујског празника стварају се сви услови за настајање управо *класичног* гулијанског модела. Формирање *класичног* модела из тзв. *модела А* било би у складу са конкретним околностима и за овај процес можемо рећи да одговара *правилима етапног усложњавања модела литујских опхода*. Дакле, *трогодишњи дволитујски модел произилази из двогодишњег једнолитујског модела на*

основу ритуалне динамике карактеристичне за modele литијских опхода. С друге стране, настанак класичног гулијанског модела из модела верзије Б, можемо слободно рећи, пре свега је само теоријски могућ (и то у специфичним условима који одступају од основних законитости карактеристичних за динамику модела литијских опхода), јер тамо где већ постоје два литијска празника, (чврсто) повезана са две просторне целине (без обзира на варијантне могућности овог повезивања), не постоји (потреба за) конкретним спољашњим подстицајем да се такав, већ чврсто структурисани систем трансформише у другачији модел, тј. у модел заснован на трогодишњем временском циклусу, где се литијски опход на дан другог литијског празника изводи тек сваке треће године.¹⁴

Све у свему, на основу предочених чињеница можемо констатовати да је ранији модел литијског опхода у Гулијану био идентичан, тј. сродан моделу верзије А (који можемо означити и одредницом *стари Гулијан*) и да је био заснован на једном литијском празнику и два правца литијског опхода, односно – две просторне целине, што је било у вези, по свему судећи, са великим бројем сакралних објеката и са великом површином гулијанског атара. Покушај да се нови литијски празник инкорпорира у већ постојећи модел, управо у – модел са литијским опходом на дан новог празника тек сваке треће године, могао је да учини сложенијим, а да не поремети претходни модел – тј. модел верзије А. (Алтернативно „инкорпорирајуће” решење – могуће више на теоријском него на практичном нивоу – представљали би модели засновани на једногодишњем циклусу, са два литијска празника везана за две просторне целине, што – наиме – даје модел идентичан управо моделу Б. Овакав модел могао је настати у случају одлуке да и на дан Малог Спасовдана литије иду сваке године. Према томе, и модел Б је такође – хипотетично – могао настати из модела А.¹⁵)

Као што је већ сугерисано, модел литијског опхода који је констатован у Гулијану (и који можемо назвати *класичним гулијанским моделом*) омогућава нам да, преко њега, дођемо и до *општег модела*,¹⁶ као и да одгонетнемо могуће начине формирања и свих других модела литијских опхода који су забележени у источној сврљишкој културној зони.

У том смислу, гулијански модел *верзије А* – који можемо назвати модел *стари Гулијан* – и хипотетични гулијански модел *верзије Б* представљају одличан пример (и подстицај) за сагледавање комплетног система дијахроничких кретања и могућности када су у питању модели литијских опхода – у овом конкретном случају, модели из источне сврљишке културне зоне. Тако, рецимо, модел *стари Гулијан* (верзија А), модел констатован у Лукову и алтернативни модел из Бучума можемо сврстати у једну јединствену групу (тзв. А групу) модела литијских опхода, тј. ове моделе можемо сврстати у јединствени тип, односно *врсту*.¹⁷

С друге стране, гулијанској хипотетичној верзији Б сродни су модели примећени у – пре свега – Округлици (Б₃¹) и Манојлици (Б₃²) [као и – посредно – модели у Лозану (Б₄¹), Гушевцу (Б₄²), Белоињу (Б₄³), Бурдиму (Б₄⁴), Црнољевици (Б₂) и Преконоги (Б₁)], и ови модели формирају тзв. Б групу модела литијских опхода (источне сврљишке културне зоне).¹⁸

Осим ових група (А и Б), посебно (са становишта разматрања дијахроничких токова) треба издвојити модел констатован у Бучуму [О – модел], модел Рибаре – Ђуринац (ω – модел) и, наравно, гулијански модел (В – модел), уз једноставне, стандардне литијске моделе (типа I), који такође представљају посебну групу (α – модел), као што је то већ приказано у поглављу VI.1.

На примеру ових 6 основних облика можемо сасвим јасно говорити о дијахроничким процесима карактеристичним за моделе литијских опхода /ВИДЕТИ Д₁, Д₂ и Д₃/.

Као што је изнесено у предоченој представи D_1 , В – модели могу настати, у *нормалним* ритуално-друштвеним околностима једино из А – модела, док Б – модели могу настати како из А – модела и I – модела (што јасно говоре примери из Округлице и Бурдима), тако и без прелазних фаза, користећи се парадигматским могућностима модела литијског опхода. С друге стране, А – модели могу настати из I – модела, О – модела и, такође, без прелазних фаза. Усложњени спојени ω – модели могу настати из I – модела.¹⁹

На овај начин добијамо јасну представу о дијахронијским токовима и могућностима који су формирали управо овакве моделе литијских опхода.

д) И на крају, у покушају давања одговора на последње пето питање – потребно је, пре свега, констатovati очигледну потребу да се малоспасовдански литијски опход на неки ритуално-манифестни (структурни) начин разлучи од великоспасовданског како би се – и тим путем – истакла различитост ових празника (осим других, већ наведених разлика). На другом семантичком плану можемо говорити и о чињеници да се, тиме што малоспасовданска обредна поворка не долази поново на почетну тачку (односно до места одакле је кренула, као што је то случај за Велики Спасовдан), очигледно остварује *отвореност*, тј. *незатвореност* малоспасовданског литијског круга, чиме и целокупног трогодишњег циклуса који се, можемо рећи, завршава управо Малим Спасовданом, што на дубљем нивоу значења, тј. на латентном симболичком плану, по свему судећи указује на вечити континуитет повезаности различитих трогодишњих циклуса, односно на трајност и неуништивост ритуално омеђеног, цикличног Времена (које је у непосредној вези са омеђеним, циклично схваћеним Простором). Наиме, овај малоспасовдански литијски *отворени круг* својом *незатвореношћу* наглашава „наставак који следи”, тј. нови надолazeћи циклус који се односи на наредне године и који непосредно наставља стари циклус;

другим речима – оно што је незавршено (тек) треба завршити, оно што је „непотпуно” дозвољава могућност употпуњавања и надградње, док завршене ствари и појаве представљају коначност која се, евентуално, може само понављати – без квалитативних новина. *Отворени круг* латентно наговештава нови циклус – нови почетак („ново стварање”) који је уједно и наставак: на једном плану потенцира се завршетак, а на другом плану (истовремено) и настављање, на једном нивоу важи линеарна (праволинијска и есхатолошка) представа (која се може пројектовати и на микро и на макроплан), а на другом – циклична и бескрајна, исказана вечитим смењивањем кругова.²⁰ Из тога произилази порука да ниједан крај није и дефинитивни крај, нити било који почетак може бити апсолутни почетак. Модел који, дакле, уочавамо – након сагледавања структурних обележаја ритуала литијског опхода у Гулијану (као најсложенијег) – јесте, у ствари, модел нествореног и неуништивног Универзума, без апсолутног почетка и краја, а сви појединачни или „мали” кругови, односно циклуси, јављају се само као делови једног јединственог циклуса, тј. круга.²¹

На крају треба нагласити и да је *отвореност* малоспасовданског литијског опхода у складу са *правилем тежње разликовања два литијска празника* (тј. у моделима литијских опхода – тамо где су присутна два литијска празника – постоји тежња да се успоставе различите путање литијских опхода, односно тежња да се литије организују на другачији начин), као и са *правилем тежње ка отвореним моделима* (односно – у складу са потребом избегавања истоветних ритуалних решења, у моделима литијског опхода уочава се и тежња ка стварању *отворених* модела – као најједноставнијем облику разликовања у односу на стандардне, *затворене* моделе).²²

Предочена *правила* формирају јединствени систем који одређује динамику трансформисања модела литијских

опхода и који је условио настанак свих конкретних модела литијских опхода, изнесених у овом раду.

Другим речима, гулијански модел литијског опхода је најсложенији модел – горња граница усложњавања парадигматског модела литијског опхода посматраног као јединствени систем који сачињавају (у смислу *базичних динамичких чинилаца*) сва *правила* структурисања модела литијских опхода, која су предочена у овом поглављу.

Напомене (VI.2.)

¹ Предочена *формула*, којом је представљен гулијански модел литијског опхода, обухвата финалне одреднице изведене на основу свих *представа* (А-Д) и налази се у финалној представи Ђ (видети одговарајућу представу у поглављу VI.1.).

² На основу одговора на ова *основна питања* добијамо јасну слику о могућностима које произилазе из парадигматског система стандардног модела литијског опхода. Према томе, ово поглавље је уједно и конкретан приказ манифестације потенцијала који поседује модел литијског опхода, схваћен као јединствени систем са тачно утврђеним правилима деловања.

³ Видети и напомену 15 у поглављу VI.1.

⁴ Биљана Савић – Симоновић у свом раду *Литије – заборављени обичај у сврљишком крају* (Етно-културолошки зборник II, стр. 282) такође уочава и дефинише ово правило: „Литије претпостављају свечану поворку, посебно уређену, која обилази атар села. Уколико је атар велики, село је имало и по два литијска празника. Ако је атар велики а једном се светкује, атар се обилази наизменично (једне године једна страна, друге друга)“.

⁵ Видети и списак заветина у селима обе сврљишке културне зоне: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 302 и 390-393 (видети и напомену 1 у поглављу VII.2.).

⁶ Казивачи из Бурдима су прослављање ове три заветине сагледавали у контексту јединствене ритуалне (тј. социоритуалне) целине, што је појава којој би се могло посветити и посебно истраживање – с обзиром на сложеност оваквог (потенцијалног) „макромодела“.

⁷ О дотичном *правилу тежње ка стварању сложенијих модела* видети у оквиру разматрања наредне (в) одреднице.

⁸ У овом контексту треба се, пре свега, сетити примера назначене макроритуалне целине Бурдимо – Гулијан (видети напомену 6) и модела Ђуринац – Рибаре (на *микроплану*), а када је реч о симетричности у оквиру глобалне источне сврљишке културне зоне – она се јасно уочава из представе А (видети у поглављу VI.1.), што је у непосредној вези, наравно, и са правилом просторно-временске симетрије.

⁹ У случају релације Големи (Велики) – Мали Спасовдан, однос надређено – подређено јасно је потенциран. И у том смислу (који бисмо могли назвати и „семантичким“, јер је из самих назива јасно који је празник примаран) такође је логично да се направи разлика у интензитету прослављања ове две заветине.

¹⁰ У истом контексту могли су бити представљени и *узроци и околности формирања* свих других модела литијских опхода источне сврљишке културне зоне; међутим, то би само разводнило аналитичко разматрање (динамичке) *суштине*, која се најјасније сагледава у оквирима посматрања најсложенијег модела (Гулијан). Наиме, овај најсложенији модел парадигматски у себи садржи све процесе који су учествовали у формирању других модела литијских опхода.

¹¹ Видети у поглављу II.2.

¹² Видети у поглављу II.2.

¹³ Видети у поглављу II.2.

¹⁴ У складу с наведеним, могли бисмо говорити и о *правилу чврсто структурираних система*, тј. – *тамо где су два литијска празника јасно повезана са две*

различите просторне целине не постоји доминантна тежња да се такав облик трансформише у другачији модел.

¹⁵ Хипотетичне моделе, који су у различитој мери конкретно остварљиви, увек је неопходно узимати у обзир приликом анализе уочених модела литијских опхода, јер се тек тако стиче увид у целокупни *систем*, односно – у невидљиву димензију разматраног феномена.

¹⁶ Уосталом, управо су *општи модел* и одговарајући *систем* (који је за њега карактеристичан) главни предмети интересовања овог рада.

¹⁷ Видети уводну табелу уз представу Д₁, као и представе Д₁, Д₂, Д₃, В и Б у претходном (VI.1.) поглављу. Иначе, изрази *тип* и *врста* су – са становишта терминологије овог рада – синоними.

¹⁸ Видети уводну табелу уз представу Д₁ и Д-представе у претходном (VI.1.) поглављу.

¹⁹ Детаљно разматрање наведених процеса на овом месту није неопходно с обзиром на то да се – на основу претходних објашњења – (већ) могу сагледати начини трансформисања једних модела у друге.

²⁰ Уз овај дуалитет неизоставно се везују многобројне конотације из домена најширих филозофских и антрополошких опсервација.

²¹ Наравно, ова димензија *значења* најсложенијег модела литијског опхода присутна је на једном латентном плану – предочена *порука* емитује се, пре свега, на нивоу колективне психе, што свакако не значи да није сасвим реална и – са аналитичког становишта – уочљива.

²² Ова два правила су у непосредној вези и могу се посматрати као варијанте општијег правила *тежње ка избегавању истоветних решења*, чије дејство јасно уочавамо приликом анализе модела литијских опхода.

VI.3. НЕДОУМИЦЕ У ВЕЗИ СА ПРОБЛЕМАТИКОМ ОДРЕЂИВАЊА ПРАВАЦА КРЕТАЊА ЛИТИЈСКЕ ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ

За разматрање ритуала литијског опхода од великог је значаја и одређење спрам питања праваца кретања обредне поворке, пре свега у вези са путањом сунца и одговарајућим термином „опосуног кретања”.¹

По Петру Ж. Петровићу, у нашој етнолошкој литератури „не постоји сагласност по питању правца кретања у народним обредима, па се, услед несагласности, приказују нетачни подаци и изводе погрешни закључци”², а „тако је и с питањем 'опосуног, наопосуног, наопосленог' кретања”.³

Проблем наопосуног кретања, „а то је оно које је усмерено за сунцем по његову привидну току”, покренуо је код нас А. В. Соловјев, који је „објаснио значење руског 'посолон' и српског или хрватског архаичног израза наопосун, па је показао и улоге таквих кретања у нашим култним и правним обичајима”.⁴ Затим, подстакнут писањем А. В. Соловјева, питање обредних кретања узео је да расправи др Маријан Стојковић и „по њему је Соловјево 'разјашњење што погријешно у неким изразима, што непотпуно и још штогод остало неријешено', па је покушао да то питање темељније и исцрпије проучи расправом: Опосун, наопосун и трократно наопосуно кретање”.⁵ Међутим, „ако се пажљивије претресу Стојковићева расправљања, онда није тешко запазити, да и његови многи употребљени подаци нису поуздани за решавање покренутог питања, нити су му сви закључци добро постављени, јер су се засновали на погрешним подацима. Тако је питање наших народних обредних кретања остало нерешено и после брижљиве и доста исцрпне Стојковићеве наведене расправе”.⁶

У свом раду *О народним обредним кретањима код Срба и Хрвата* Петар Ж. Петровић покушава да надомести овај недостатак, с обзиром да је – по њему – „настала забуна у одређивању правца кретања и окретања у обредима”.⁷ Он показује да у различитим радовима подаци „да се неко окренуо наопосун, од леве на десну страну, од истока на запад, итд.”⁸ имају различито значење. На пример, „од леве стране на десну или од истока на запад може се доћи или окренути на запад идући луком у правцу преко југа или, у супротном правцу, преко севера на запад”⁹, а „исто тако са запада на исток може се вратити путањама које воде супротним правцима”.¹⁰

Петар Ж. Петровић уочава да „кружно кретање од истока преко југа на запад, или од леве на десну страну, није супротно кретању од запада преко севера на исток, или од десне на леву страну како би се то очекивало, јер је други део кретања наставак првог дела”,¹¹ а „писци су неједнако узимали полазне тачке и правце кретања, па су, на тај начин, износили противречне податке за један исти правац кружног кретања”.¹² Ово је био случај и са ритуалом литијског опхода, с обзиром на то да се – са становишта целокупног круга који формира литијска обредна поворка – десна и лева страна, као и стране света, могу посматрати на различите начине, зависно од етапе кружног кретања и критеријума оријентисања.

Јован Ердџановић, описујући литијско-заветински ритуал у Шумадији, констатује да у Великој Плани „крстоноше треба да иду редовно 'с десна на леву страну' ” а „ове (1908. године) су ишли (...) обрнуто, па веле, да је зато суша”.¹³ С друге стране, у оближњем Крушеву „литија иде с десна на лево”¹⁴, а у селу Крушевици – у Шумадијској Колубари – „кад се пође од цркве, онда се иде све десно око села”,¹⁵ односно „по страни десне руке, тј. од леве на десну страну”.¹⁶

У сваком случају, овде је реч: 1) о различитим начинима, тј. правцима кретања литијских опхода, или 2) о

недоследности приликом бележења, односно о погрешном разумевању саопштења казивача, у зависности од различитог становишта одређења спрам кретања литија.

Уосталом, овакве недоумице нису куриозитет, јер „тако неједнако гледање на правце кретања било је и у прошлости старих Грка”, тј. „по Херодоту они пишу и рачунају слева на десно, а Египћани с десна на лево, али опет кажу, да пишу они на десно, а Хелени на лево”.¹⁷ Наравно, овде је реч о томе са које се стране посматра (!), тј. да ли се гледа са становишта онога који пише или са становишта саме површине на којој се налази написани текст. По истом принципу се и свако друго кретање – зависно од становишта посматрања – може сагледавати и описивати на различите начине.

У вези са овим недоумицама (и различитим становиштима, односно различитим бележењима) Петар Ж. Петровић констатује да „има писаца који су запазили недоследност у одређивању правца обредних кретања, па су их сасвим умесно поближе објашњавали: креће се у правцу како се коси (сеје, пише) идући за десном руком, остављајући сенку за леђима, држећи култни предмет, који се обилази, по страни десне руке, итд. Такви подаци из народа имају пуну научну вредност, а сви други, без ближег објашњења, морају се подвргнути ревизији, нарочито они који су означени изразима наопосун и његовим синонимима. Пошто тај израз, наопосун, има у народу сасвим друго значење од првобитног, нпр. како треба, како ваља и др., онда се заиста не зна који је то правац кретања”.¹⁸

По П. Ж. Петровићу, „пошто се у народу наопосун, са својим синонимима, употребљава само у наведеним преносним значењима (И. Т.: најчешће у смислу „како треба, по старом обичају”), то је сада немогућно доказати на који се правац кретања мисли, ако се то не би поближе одредило, као што то народ понекад чини: како се коси, сеје, пише, за десном руком или ногом; или (...) : по јужном или северном луку; од запада преко југа на исток и даље; од

истока преко севера на запад и даље до почетног места; за сунцем или у сусрет сунцу”.¹⁹

На основу непосредних ауторових теренских истраживања и одговарајуће етнографске грађе, можемо приметити да је у источној сврљишкој културној зони кретање литијске обредне поворке најчешће било базирано на различитим правцима, односно смеровима, при чему се једном приликом кретало у једном правцу (десно) у односу на почетну тачку, а другом приликом – у другом правцу (лево). Према томе, са становишта етнографске грађе на којој је базиран овај рад, питање праваца (у вези са претходно разматраним проблемима) је *ирелевантно* – с обзиром на то да се у највећем броју случајева ишло и на једну и на другу страну.²⁰ Уосталом, нико од казивача *није инсистирао* (!) на чињеници да се литијска обредна поворка кретала „за сунцем” или „против сунца” (а уколико су помињане десна и лева страна, то је најчешће било у контексту нејасних саопштења) – што је, наравно, сасвим у складу са чињеницом да су литије – зависно од празника (тј. одговарајуће године) – ишле у различитим правцима (видети поглавља II, III и IV). (Ово, свакако, не значи да елементи соларног култа нису били јасно назначени у ритуалу литијског опхода – како у општем смислу, тако и у источној сврљишкој културној зони.) На пример, у Бучуму се сваког наредног опхода мењао *смер* кретања литија, у Извору се сваке године мењао правац: једне године се ишло „лево” од полазне тачке, друге године се ишло „десно”, исто као и у Лукову, Околишту, Влахову и слично као у Гулијану.²¹

Према томе, ни П. Ж. Петровић није у праву када каже како „Е. Шневајс пише по подацима испитивача, да се у Србији крстоноше крећу 'за сунцем', а оне се стварно крећу у сусрет сунцу”.²² У ствари, крстоноше се не крећу ни „за сунцем” ни „у сусрет сунцу”, већ [(н)и на један (н)и на други начин] зависно од конкретних околности и у складу са одговарајућим правилима (изнесеним у поглављу VI.2.), пре свега у складу са правилом просторне

удаљености [тамо где је сеоски атар велики и(ли) где постоји велики број сакралних објеката, сеоски атар се (уколико постоји само један литијски празник) обилази наизменично (прве године једна страна, друге године – друга)], али и са другим правилима (и тенденцијама) која заједно сачињавају јединствени *систем промена*.²³

С друге стране, прототипски облици ритуала литијског опхода, по свему судећи, могу бити базирани на тачно утврђеном правцу кретања, с тим што је – у контексту противречних (и непотпуних) података којима располажемо – врло тешко разлучити да ли је ово прототипско кретање било „за сунцем” или „у сусрет сунцу”, тј. да ли се ишло „за десном руком” или не. Што се овог питања тиче – са становиштва садашњих сазнања – могли бисмо само да нагађамо или да следимо одређену интуицију о примарности извесног начина.

Међутим, утицај (идеје) сунца на формирање путање литијског опхода и ритуал у целини уопште *није споран* (о чему ће више речи бити на наредним страницама, преваходно у поглављу VII.5), као што није спорно ни присуство елемената соларног култа у овом обреду – с обзиром на то да је литијска обредна поворка уобличавала *магијски круг* који је на једном симболичком плану управо представа сунца које се циклично креће враћајући се на своју почетну тачку, односно представа кружне (годишње, месечне или дневне) путање *сунца*, која такође одговара и циклично схваћеном *времену*.

Значај сунца у традиционалној култури Срба (и другим традиционалним културама – глобално посматрано) је општепознат: „У вези обожавања сунца у давној прошлости људи су се обраћали њему окретањем према истоку, његову рађању” и „то окретање истоку чини почетак култног кретања у обредима индоевропских народа, па онда словенског и нашег”.²⁴ У сврљишкој области се народ током ритуала литијског опхода најчешће окретао „према истоку”, тј. „према сунцу”, испред светог дрвета (мада има примера и

кружног окупљања око дрвета) и са те тачке се – по правилу – на десну страну обављало обилажење светих стабала, што би могло послужити и као интуиција за реконструкцију (евентуалног) прототипског модела кретања литијске обредне поворке (у случајевима, пре свега, стандардних модела ритуала литијског опхода).

Напомене (VI.23)

¹ Видети радове: Петровић, Петар Ж., *Из наше народне прошлости I – Запажања и осврти*, Београд, 1959; Соловјев, А.В., *Опосун*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор књ.2, Београд, 1922; Стојковић, Маријан, „Опосун”, „наопосун” и *трократно „наопосуно” окретање*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена XXVII, Загреб, 1929; видети и рад Мајзнер, М.Ј., *Орање – оборавање*, Годишњица Николе Чупића XXXV, Београд, 1923.

² Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 3.

³ Исто, стр. 3.

⁴ Исто, стр. 3.

⁵ Исто, стр. 3-4.

⁶ Исто, стр. 4.

⁷ Исто, стр. 4.

⁸ Исто, стр. 4.

⁹ Исто, стр. 4.

¹⁰ Исто, стр. 4.

¹¹ Исто, стр. 5.

¹² Исто, стр. 5.

¹³ Ердељановић, Јован, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, Српски етнографски зборник LXIV, Расправе и грађа књ. 2, Београд, 1951, стр. 156; Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 6.

¹⁴ Ердељановић, Јован, н.д., стр. 155; Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 6.

¹⁵ Ердељановић, Јован, н.д., стр. 156; Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 6.

¹⁶ Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 6.

¹⁷ Исто, стр. 6.

¹⁸ Исто, стр. 6.

¹⁹ Исто, стр. 16.

²⁰ Видети грађу предочену у поглављима II – IV.

²¹ Видети поглавља II – IV.

²² Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 17.

²³ У поглављу VI.2 представљени су основни обрасци (тј. правила) на којима се заснивао предочени *систем* (с тим што детаљно разматрање ове проблематике захтева посебан простор).

²⁴ Петровић, Петар Ж., н.д., стр. 12.

VII МИТСКА ОСНОВА И ПРИМАРНИ СЛОЈЕВИ ЗНАЧЕЊА

VII.1. МИТСКА ОСНОВА ЛИТИЈА

У седмом поглављу ће – кроз различите приступе и уз помоћ различитих класификационо-аналитичких модела – бити представљени основни семантички (превасходно митолошки) комплекси који се, у ужем или ширем смислу, могу везати за ритуал литијског опхода. Једна од карактеристика семантичке анализе примењене у овом раду јесте и – у сваком смислу те речи – вишедимензионални приступ, базиран на покушају да се продре дубоко *испод* површинских манифестација разматраног феномена. С обзиром на особине и комплексност проучаване материје, у контексту митолошко-дијахронијских истраживања семантичке основе ритуала литијског опхода неопходно је применити и методолошки приступ са примесама *експерименталног*, у смислу повезивања – тј. довођења у *релацију* – елемената из различитог просторног и временског контекста, чија се веза, у историјском смислу, често не може доказати на непосредан начин.

Ритуал литијског опхода је, пре свега, изванредан путоказ (могло би се рећи и *кључ*) у решавању проблема везаних за годишњи циклус обичаја српске народне религије, превасходно у вези са породичном славом, с једне стране, и божићним ритуалним циклусом, с друге стране, односно – у вези са сагледавањем међусобног односа обичаја груписаних око тачака летње дугодневице и зимске краткодневице. Посебно инспиративна су, до сада недовољно наглашена, разматрања улоге господара атмо-

сферских појава (типа *змаја*) у вези са ритуалом литијског опхода.

Семантичка анализа, примењена у овом раду, базирана је на претпоставци да настанак ритуала и митова (односно – њихове првобитне форме) најчешће није везан за свесно разумевање, иако се историјски може пратити развој њихових облика, већ да је њихово право значење у највећем броју случајева *архетипског карактера* и у непосредној повезаности са колективном психом.

Општи увод. Ритуал литијског опхода, као главни део сеоске славе – заветине и средишњи обредни комплекс Срба из источне Србије, све до сада није био адекватно проучен, а ово се односи како на структурну тако и на семантичку димензију разматране појаве.¹ А када је реч о разлозима истраживања овог феномена, може се констатовати и да се анализом литијског ритуала остварује директан увид у само језгро и традиционалне културе источне Србије и митско-обредног система српске народне религије, схваћеног у најширем смислу те синтагме, с обзиром на то да је сеоска слава, чији је главни део литијски опход, представљала један од најсложенијих и најзначајнијих ритуалних комплекса не само источне Србије већ и српске народне религије, у целини. У складу с тим, на овом месту ће бити представљени примери не само из источне Србије него, исто тако, и из других области. Другим речима, у најсажетијем могућем облику биће изложена митска основа ритуала литијског опхода (посматраног глобално), представљена кроз три основне одреднице, односно – три главна елемента.

Према томе, када је у питању митски аспект литија, неопходно је као најзначајније одреднице издвојити управо 1) магијски круг, 2) свето дрво (тј. света стабла) и 3) владара атмосферских појава,² у смислу 1) сакралног облика, 2) сакралног објекта и 3) сакралног бића, који имају кључну

улогу у формирању базичног митског система ритуала литијског опхода.

Магијски круг. Примарни и неизоставни елемент ритуала литијског опхода је *магијски круг* који представља кључну одредницу без које се не може ни замислити литијски опход. У неким крајевима свето дрвеће може бити замењено, рецимо, гробљима³ или пак веровање у натприродно биће, владара атмосферских појава – типа *змаја*, може бити запостављено, али – наравно – без остваривања неке врсте магијског круга не може бити ни ритуала литијског опхода. Овај митско-ритуални елемент, тј. мотив, свеприсутан је широм света и срећемо га у различитим варијантним облицима и контекстима, али са сличним основним значењем које је архетипског карактера.⁴ Када се то има у виду, онда не чуди чињеница да модели литијских опхода, уочени на српском етничком простору (као и сам ритуал у целини), показују мноштво сличности са ритуалима констатованим на подручјима удаљеним и просторно и културно.⁵

Општепознат је значај круга као геометријске фигуре (и код Срба и код других народа). Ликовна представа круга третирана је, по правилу, као „средство магијске заштите, тј. – веровало се, наиме, да у простор омеђен кружном линијом не могу или не смеју да уђу демонска бића”⁶ и „све што се налазило у том простору њима је било недоступно”.⁷

Сеоску славу – заветину, чији је главни део ритуал литијског опхода, обележавају, пре свега, радње засноване на остваривању различитих типова магијских кругова, који се образују на неколико равни: 1) округли славски колач; 2) окретање колача (обично три пута); 3) свето дрвеће које формира исти такав магијски круг око села; 4) поворка која током одговарајућег литијског опхода образује један велики круг око села обилазећи поменуто свето дрвеће; 5) приликом литијског опхода формирају се и по три мала круга око сваког сакралног објекта; 6) обавезно коло, које се након

завршетка литијског опхода играло приликом прославе на одредишном месту и које је имало ритуални карактер.⁸ Два круга су „статична” (славски колач и круг који образује свето дрвеће), док су четири круга „динамична” (круг који се формира окретањем славског колача, обилажењем око светог дрвета, кружни опход око насеља и коло). Свих шест врста кругова има слично значење и превасходно представљају овладавање одређеним простором, односно његову сакрализацију или поновну сакрализацију.

Циклични модел опхода литија базира се на прастарим схватањима земљорадничких култура да је универзум, односно целокупност простора битног за једну људску заједницу, „организам који треба да се обнавља периодично, другим речима, сваке године”⁹ и „да је Космичко дрво у средишту света”.¹⁰ Основна идеја ових прастарих схватања јесте „обнављање света понављањем космогоније”¹¹ и базира се на концепцији о „кружном времену и о космичком циклусу”.¹²

Свето дрво и змај. У разматраном митском систему посебну улогу имало је и свето дрво. С тим у вези, треба знати да се веровало како „запис штити село и сеоски атар од временских непогода, као и да обезбеђује довољно влаге усевама у време вегетације”,¹³ што је – уосталом – истоветно и са основном функцијом натприродног бића које господари атмосферским појавама и које се најчешће назива именом *змај*. По народном веровању, „змај је био дужан да обезбеди кишу онда кад је она потребна”, односно – „змај је био добар демон у чију дужност је спадало одређивање атмосферских појава на корист људи”.¹⁴ Змајеви штите сеоски атар од временских непогода, исто као и запис, тј. „у источној Србији се веровало да има обичних људи који су змајеви и да се они, кад наиђе непогода, умире и као заспе, а из тела им изађе дух (дупликат), који одлази у борбу са алама предводницама

градоносних облака”,¹⁵ односно са другим змајевима који су непријатељски усмерени.

Основне функције светог дрвета и господара атмосферских појава су, по народним веровањима, практично истоветне, тако да не чуди чињеница да је на српским просторима на више места забележено веровање да змај борави управо у дрвету. Веселин Чајкановић наводи „старинско веровање да змај живи у шупљим дрветима”,¹⁶ а Даница Ђокић, на пример, наводи податак да је потес Змајевац у области Стига „добрио име по змају за кога се веровало да живи у једном дрвету у близини култног извора”.¹⁷ *Змајево дрво* – у смислу *змајеве куће* (*кџицата на змея*), тј. – змајевог станишта, присутно је и у бугарској народној религији.¹⁸

По својим општим карактеристикама дрво се може посматрати као објекат који спаја земљу, воду и небо,¹⁹ тј. „оно се налази на граници три света и спајајући их омогућује комуникацију међу њима”.²⁰ Простор светог дрвета представља место контакта оностраног и оностраног, света природног и натприродног, света живих и света мртвих... Ово место је просторно и временски издвојено из заједнице и на њега се „може ступити у прецизно одређене дане и на одређени начин достојан божанске силе, која се на овим местима манифестује”.²¹ Управо на овом месту успоставља се чврста веза са оностраним светом, како би се божанска сила каналисала и помогла људима.

Имајући све то у виду, можемо рећи да се змај, као најекспониранији „добри демон” српске народне религије, налази управо на свом логичном месту – у табуисаном дрвету и да литијска обредна поворка током опхода, у ствари, сваки пут изнова успоставља, тј. учвршћује своју везу са змајем као духом-заштитником који обитава у свом храму, тј. у светом дрвету.²² И то би, у ствари, био начин на који литијска обредна поворка делује на атмосферске услове, управо тако што се анимира господар атмосферских појава, односно змај, или прецизније – „војска змајева” која

штити „свој” сеоски атар од супарничке „војске”. Литијска обредна поворка, по свему судећи, не делује на само дрво као храм, него управо на становника храма, на божанство које се у њему налази.

Да постоје читаве војске, тј. дружине, змајева наводи се у више српских народних предања и у том контексту се често говори о борби српских и турских змајева. По једној причи, један змајевити човек из сврљишког краја је – након повратка из транс – причао друговима „како су турски змајеви повели били облак на српску страну, али им он са још двојицом другова стане на пут, и би их они турски надбили, јер их је било девет и Турчин спахија – њихов газда – придође као десети, да српским змајевима није притекао у помоћ један, такође српски, чак из Маџарске, те их, вели – најурисмо и седам ранисмо па и овог нашег газду”.²³ Исто важи и за здухаче који се, по народном веровању, такође боре у групама.²⁴ Непосредну потврду хипотезе о постојању митске представе која подразумева присуство више змајева у вези са одговарајућим светим стаблима у сеоском атару проналазимо у грађи са простора Бугарске, где је изузетно често повезивање змаја и светог дрвета. На пример: „Ката коашта и ката доарво си имат пу адин ступан (змия с две глави)”.²⁵

За нас је посебно интересантна чињеница да „така за три големи дѣба край с. Локорско, Софийско, се смятало, че пазели от градушка селския синор, тѣй като на тях кацали крилати змейове, които се биели с халите и им надвивали”, а „три големи змейове дѣрвета имало и в с. Бояново, Ямболско, найголеми в цялата околност”.²⁶ Исто тако, у Бугарској се помињу и случајеви да у дрвету живи *светац* који је у многим елементима синониман са змајем²⁷.

Проширени митолошки увид. Да бисмо продрли у срж проблематике митске основе литија, неопходно је на тренутак направити малу дигресију и осветлити шири митолошки контекст, везан превасходно за змаја, који је

изузетно значајан за тему којом се бавимо. На врло сличан начин као што се удружују поменути змајеви (из сврљишког и других, сличних предања), удружују се змајевити јунаци и у српској народној епској поезији, а сама борба јунака (у српској епици) често није ништа друго до борба змајева. Позната је чињеница да се сви главни јунаци српске народне епике замишљају управо као „змајевити”, тј. да имају змајска обележја и да своје порекло воде управо од змаја, који у српској народној религији заузима место – слободно можемо рећи – аналогно рангу врховног божанства!²⁸ Рецимо, Бановић Страхиња и Турчин Влах-Алија одређују се децидирано као „две але”²⁹ (тј. змаја), а Милош Војиновић и војвода Балачко и више него очигледно поседују све особине змајева, што је у песми „Женидба Душанова” изражено на сасвим јасан начин. Веровање да само змај може да убије змаја опште распрострањено је и на интернационалном плану и представља основу идеалтипског бајковног сижеа.³⁰ Ово веровање се потенцира и у народној епској песми „Царица Милица и змај од Јастрепца”, где се говори о томе „како је змај долазио и код царице Милице и нико му ништа није могао, те га је после убио змај – деспот Вук из Купинова”.³¹

Борба јунака и његовог противника у бајци представља, у ствари, борбу два змаја, исто као и у српској народној епици и исто као што се у српским народним веровањима змајеви боре око превласти над просторима сеоских атара. У бајци се инсистира на томе да „змај зна да постоји јунак”,³² тј. „штавише, он зна да ће погинути од руке управо тог јунака”.³³ На исти начин као што се познају јунак и његов противник – змај у бајци, познају се, а да се не зна откуда и како, и змајевити јунак и његов противник – змај у српској, народној, епској поезији. Тако Милош Војиновић каже свом ујаку, цару Душану: „Господине, српски цар – Стјепане, / овђе има у Леђану граду, / има један Балачко војвода. / Ја га знадем и он ме познаје. / Краљ га `рани седам годин` дана / да рашћера кићене сватове / и

да отме Роксанду Ђевојку”.³⁴ И троглави змај Балачко зна за Милоша Војиновића: „Није оно црни Бугарине, / већ је оно Милош Војиновић; / ни цар Стјепан њега не познаје, / ал` ја њега одавна познајем”.³⁵

Решење за проблем порекла познанства змајева (који је у *Историјским коренима бајке* поставио В. Проп, не дајући одговор на ово питање) пружају управо српска народна традиција и одговарајућа етнографска грађа.³⁶ Иако се нису „телесно” сусрели, то не значи да змајеви нису остварили контакт друге врсте, тј. да њихове „душе” већ нису биле у боју, исто као што су то биле душе српског и турског змаја из сврљишког предања које је записао А. Васиљевић (видети напомену 23). Њихово познанство „дубље природе”, познанство из боја њихових душа, потпуна је тајна за друге, тј. за све оне који нису и сами змајеви!

За нашу проблематику је такође изузетно битно и то да се змај врло често замишља као риблико биће.³⁷ А за рибу се (често) везује управо симболика душе. На пример, у српској народној приповеци „Кум риба” сасвим децидирано се тврди да је риба „сјен ђетета”, тј. његова душа.³⁸ Симболика рибе заузима централно место и у прастарим старобалканским и подунавским културама (као нпр. у култури Лепенског Вира), од када је, у различитим раздобљима, свеprisутна на Балкану, посебно на подручју источне Србије.³⁹

Чињенице да се змај често замишља као риба и да риба представља душу могу се довести у везу са веровањем да змајевити људи падају у сан (тј. транс), након чега им душа излази из тела и бори се са душом (душама) супарничког змаја. Ово се, на упечатљив начин, поткрепљује управо грађом са српских простора.

Литије, додоле и владар атмосферских појава. Као што је већ речено, приликом анализе ритуала литијског опхода треба бити свестан имплицитног присуства

одговарајућег мита и митских бића која су заузимала средишња места у систему веровања културне зоне у којој је практикован ритуал. Посебно је значајно обратити пажњу на поменутог змаја, чија је основна функција идентична са функцијом литијске обредне поворке (као и самог записа) – обезбеђивању повољних атмосферских услова, а у истом контексту је неопходно имати у виду и ритуал додола – са истом основном функцијом. На везу између литија и додола, односно додола и змаја, истраживачи су већ скретали пажњу.

Тако, анализирајући феномен сеоске славе, тј. литијског опхода, Мирко Барјактаровић констатује – „како се из основних састојака и радњи види (опход атара, запис, лутка, крстови, прскање водом, молитва за кишу) сеоска слава није ништа друго до христијанизоване додоле”.⁴⁰

Иван Ковачевић, у покушају да растумачи ритуал додола, закључује да се управо у лику змаја крије идентитет оне „више силе која врши сексуални акт са додолом”,⁴¹ тј. оне више силе која „обезбеђује кишу крају (или селу) у коме обитава”.⁴² У случају да се позитивна активност змаја (услед неког разлога) поремети, долази до организоване обредне поворке која се може испољити у свом „додолском” облику. Аналогно томе, и литијска обредна поворка је, по свему судећи, у вези са регулисањем змајеве животворне и одбрамбене активности.

Ако се овим закључцима и чињеницама дода већ предочено веровање – да змај борави у дрвету, чија је функција, по народним предањима, истоветна са функцијом змаја (да штити село од непогода, тј. обезбеди повољне атмосферске услове – довољну количину влаге и сл.), онда постаје сасвим јасно који је примарни митски контекст литијског ритуала и на који начин су његове основне одреднице (свето дрво, змај и магијски круг који има – превасходно – везивну функцију) повезане у јединствену целину.

На основу претходно изнесених чињеница можемо констатовати да митска основа литијског опхода подразумева присуство митског бића које је најпознатије под именом *змај* и које је присутно широм Балкана – како данас тако и у давној прошлости. Наиме, „у разним деловима Балкана јављају се многобројна веровања и обреди у вези са спречавањем атмосферских неприлика као што су обилне кише, поплаве, град, олуја или суша”,⁴³ а „посебну пажњу привлаче два међусобно слична веровања: једно, о човеку који захваљујући својим натприродним својствима спречава град и друго, о натприродном бићу које има многе људске особине и 'врши' исту делатност”.⁴⁴ У ствари, „то је биће заштитник свог краја, без обзира да ли је људско биће са натприродним својствима као што су крсник и стуха у западним и змај у централним крајевима балканског полуострва или је то натприродно биће с људским особинама, као што је бугарски змеј, албанска стихија или стихјо, грчка стихио”.⁴⁵ То митско биће се увек бори са својим злим панданом⁴⁶ и ова борба је, по свему судећи, једна од кључних одредница митске основе ритуала литијског опхода, с обзиром на то да можемо претпоставити како је литијска обредна поворка (осим што је вршила глобалну ресакрализацију области на првом семантичком плану), на један ритуалан начин, „припремала” змајеве свог подручја за одговарајућу борбу (против непријатељских змајева) и одбрану свог простора тиме што је обилазила њихова посвећена станишта – свето дрвеће (без обзира на то што се у колективној свести ова веза углавном изгубила) и ритуално их „подсећала” на њихову дужност.

Напомене (VII.1.)

¹ Стицајем околности, чак су и описи овог ритуала најчешће били фрагментарни.

² Улога владара атмосферских појава није на непосредан начин наглашена у ритуалу литијског опхода, али се – из одговарајућег митолошког контекста – на јасан начин уочава његово латентно присуство. Уосталом, и С. Зечевић је „на основу анализе елемената заветине (...) закључио да се у њеној основи налази култ божанства које влада атмосферским појавама”, а његове закључке прихвата и Бранко Ђупурдија (Ђупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, стр. 78-79; Зечевић, Слободан, *Заветина у северо-источној Србији*, Гласник Етнографског музеја 36, Београд, 1973).

³ Као, на пример, у околини Бродарева (по сопственим теренским истраживањима).

⁴ Јунг је употребио реч из хинду језика – *мандала* (магични круг) – да прикаже „нуклеарни атом” људске психе (фон Франц, М. Л., *Процес индивидуације*, у: Јунг, Карл Густав, *Човек и његови симболи*, стр. 256.).

⁵ Видети у поглављу VIII.

⁶ Бандић, Душан, *Народна религија Срба у 100 појмова*, стр.109.

⁷ Исто, стр.109.

⁸ О ритуалном колу, након литијског опхода, видети у: Ђорђевић, Драгутин, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 234-235.

⁹ Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја I*, Просвета, Београд, 1991, стр. 41.

¹⁰ Исто, стр. 41.

¹¹ Исто, стр. 41.

¹² Исто, стр. 42.

¹³ Драгојловић, Ана, *Запис као свети простор у традиционалној заједници*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998, стр. 133.

¹⁴ Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, Вук Караџић, Етнографски музеј, Београд, 1981, стр. 67.

¹⁵ Н. П., Змај, у: *Српски митолошки речник*, стр. 202.

¹⁶ Чајкановић, Веселин, *Стара српска религија и митологија*, Група издавача, Београд, 1994, стр. 268.

¹⁷ Ђокић Даница, „Света” места у пожаревачком Поморављу и Стигу, Расковник 83-84, Београд, 1996, стр. 120.

¹⁸ Лулева, Ана, *Култът към стопана у Българите*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998, стр. 114

¹⁹ Драгојловић, Ана, н. д., стр. 135.

²⁰ Исто, стр. 135.

²¹ Исто, стр. 137.

²² На боравак божанства у светом дрвету упућује и чињеница да се у источној Србији запис „понегде зове Церман” (Ђурић, Војислав, *Додатак Чајкановићевом „Речнику”*, у: Чајкановић, Веселин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Група издавача, Београд, 1994, стр. 271), односно да се често запис изједначава са свецем (тј. натприродним бићем) којем је посвећен. На овом месту, такође, треба навести и пример натприродног бића *ламје*, које по многим карактеристикама представља пандан змају (у смислу господара атмосферских појава и заштитника

области). Наиме, „могу се, међутим, пронаћи и трагови поштовања ламје као покровитеља одређеног простора” и „тако је по предању са Родоп у Бугарској, ламја са девет глава и девет репова чувала село од Турака и разбојника, да би се затим преобратила у букву”, а „та буква се једном годишње поново претварала у ламју” (Раденковић, Љубинко, *Митолошки господари градоносних облака – словенске паралеле*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 2001, стр. 447).

²³ Васиљевић, Алекса, *О веровањима и обичајима из Сврљига*, стр. 34 – 35.

²⁴ Видети у: Бандић, Душан, н. д., стр. 131.

²⁵ Беновска-Събкова, Милена, *Змеят в българския фолклор*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, София, 1995, стр. 132.

²⁶ Исто, стр. 132.

²⁷ Исто, стр. 133.

²⁸ Видети у: Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, стр. 330-363.

²⁹ Видети песму „Бановић Страхинја” у: Ђурић, Војислав, *Антологија народних јуначких песама*, Српска књижевна задруга, Београд, 1961, стр. 225 („те се двије але понијеше / на Голечу, на равној планини”). У вези с овим потребно је консултовати и радове Сретена Петровића; видети, пре свега: Петровић, Сретен, н. д., стр. 357-359.

³⁰ Видети потпоглавље *Исконски противник*, у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр.336.

³¹ Васиљевић, Алекса, н. д., стр. 34. Видети песму *Царица Милица и Змај од Јастрепца* у: Карацић, Вук Стефановић, *Српске народне пјесме – књ. 2*, Нолит, Београд, 1972.

³² Проп, Владимир, н. д., стр. 336.

³³ Исто, стр. 336.

³⁴ Видети песму *Женидба Душанова* у: Ђурић, Војислав, *Антологија народних јуначких песама*, стр. 151-152.

³⁵ Исто, стр. 152.

³⁶ Захваљујем се проф. Сретену Петровићу, који ми је скренуо пажњу на ову чињеницу и на многе друге које су од значаја за разматрану проблематику.

³⁷ Видети у: Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, стр. 68.

³⁸ Карацић, Вук, Стефановић, *Српске народне приповијетке и загонетке*, Биоград, 1897, стр. 217.

³⁹ Видети Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*, Етно-културолошки зборник III, Сврљиг, 1997.

⁴⁰ Барјактаровић, Мирко, *О пореклу и коренима слава*, Етно – културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998, стр. 38.

⁴¹ Ковачевић, Иван, *Семиологија ритуала*, Просвета, Београд, 1985, стр. 91.

⁴² Исто, стр. 92.

⁴³ Исто, стр. 61.

⁴⁴ Исто, стр. 61.

⁴⁵ Фабијанић, Радмила, *Стуха у веровању балканских народа*, Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста у Призрену 1967, Београд, 1974, стр. 613; видети и у: Ковачевић, Иван, *Семиологија ритуала*, стр. 64.

⁴⁶ Фабијанић, Радмила, н. д., стр. 613.

VII.2. ЦЕНТРАЛНИ МИТОЛОШКИ КОНТЕКСТ ЛИТИЈА – ДОДАТНА ЗАПАЖАЊА

У првом делу рада смо на многобројним примерима констатовали разноврсне начине и варијантне облике организовања путање литијске обредне поворке. Такође смо, на основу тих примера, сагледали различите облике формирања структуре сакралних објеката (у сеоском атару), као и различите облике ритуалног понашања и ритуалних функција у вези са разматраним обредом. Ови примери су нам указали и на разноврсне обичаје који су се спроводили у оквиру литијског обреда. Исто тако, теренска грађа са сврљишког терена¹ (и из многих других области) пружила нам је конкретан увид у митски контекст који је пратио ритуал и у основне елементе овог митског контекста, као што су на пример свето дрво, магијски круг, (посредно) господар атмосферских појава – о којима је било речи у претходном поглављу. Наведеним *основним митским елементима*, уз одређена додатна разматрања општег типа, бавићемо се – у проширеном митолошком контексту – и у овом поглављу.

Основне одреднице. Пре свега, треба подсетити на то да се ритуал литијског опхода може дефинисати као „обичај обилажења села и земљишних парцела уз ношење црквених реликвија, практикован у периоду од Ускрса до Тројица (ређе – до Петровдана), углавном ради спречавања суше, града и других елементарних непогода, које штете летини на њиви”.² Овај ритуал је раширен (у контексту савремене политичке поделе етничких зона и одговарајуће терминологије) „код Срба (крстоноше, литије, ист. срп. крсти), Македонаца (мак. покрсти, скрсти, крсти, литии, богомолство), а такође у западној Бугарској (покръсти, скръсти,

куни, крстоноше, черкуване, молебиа), где је често спојен с елементима обреда пеперуда (у поворци учествују девојчице или деца; њих поливају или прскају водом)”.³ Свака седмица у српском народном календару има посебан назив, а за овај рад – у којем се посебно потенцирају литијски опходи спровођени током Спасовдана изузетно је битна чињеница да се у Рудничком Поморављу и по селима под Јелицом седмица у којој је Спасовдан (која се обично назива *славна недеља*) зове *крстоношка недеља*.⁴ Овај назив је дошао отуда што је у спасовданској седмици „највише сеоских слава, које се, из предела у предео, различито називају: заветине, обетине, преславе, прислужбе, молитве, литије или ношење крста (крстоноше)”.⁵ По М. Недељковићу, „ове светковине целог насеља, у којима се најбоље испољава јединство одређене људске насеобинске скупине, која чини истовремено и друштвену и култну заједницу, сежу у далеку прошлост, у словенску и претхришћанску заједницу”,⁶ тј. „поворке крстоноша, у опходу пољима и око насеља такође су остатак прадавнине”.⁷ Када је у питању означавање ритуала литијског опхода, односно крстоноша, као и датум његовог одржавања, постоје извесна термилошко-дефиницијска размимоилажења код различитих аутора. Тако, по М. Недељковићу, „у неким крајевима крстоноше иду о *заветинама*, а у неким о *литујама*”, тј. „премда се литије могу сматрати превасходно светковином за род усева и заштиту поља од града и суше, а заветине светковином насталом у првом реду зарад здравља људи и стоке, временом је у појединим крајевима, делом и под утицајем свештенства, дошло до њиховог претапања, па се зато крстоноше јављају и у једној и у другој светковини, али не свуда, јер има крајева, попут Шумадије и Баната, у којима се разликују ове две светковине”.⁸ На пример, по *Српском митолошком речнику*, „у Лесковачкој Морави заветни дан је онај кад се у селу десио неки особити догађај (поплава, помор, пожар), који се у суштини разликује од обичаја *литује* или *крсти*”, а „у

неким крајевима постоје по две заветине, тако да једна служи као прекада”.⁹ Такође, „осим главне заветине, у многим селима су постојале и споредне, у вези са неком несрећом која је задесила село, а негде чак има и посебних породичних заветина”.¹⁰

Према томе, можемо рећи да се ритуал литијског (или крстоношког) опхода, зависно од области, јавља: 1) константно – за време неког празника, тј. у ситуацији када је тачно одређен датум извођења ритуала који се сваки пут обавља у исто време; 2) у ситуацији у којој се јавља посебна потреба (временске непогоде и слично), када становништво одлучује да спроведе литијски, тј. крстоношки ритуал. С друге стране, он може бити практикован: 1) као традицијски ритуал који је установљен у прадавној прошлости; 2) услед заветовања села да празнује одређени датум након опште или појединачне несреће, „откровења” (у сну, рецимо) некога од становника или какве друге околности, неповољних атмосферских услова итд.

Ритуал литијског опхода је опште распрострањен на српском етничком простору, али је исто тако одржаван и у Пиринској Македонији, тј. у југозападној Бугарској, затим у софијској, старозагорској и пловдивској области, тј. у источним деловима данашње Бугарске.¹¹ Битна разлика између „бугарске” и „српске” варијанте овог ритуала не постоји.¹² На овом месту треба подвући и заједничку православно-хришћанску компоненту ритуала: и у Србији и у Бугарској је крстоноше предводио свештеник који је оличавао и симболизовао православно-хришћанско *преосмишљавање* претхришћанских обичаја.

Као што се види, користи се различита терминологија за означавање разматраног обичаја, зависно од области, али су основни елементи свуда слични. Наиме, „поворку, у којој учествују житељи села, предводи свештеник. Учесници носе крстове, црквене барјаке, иконе. Певајући посебне песме, којима се изражава молитва Богу за кишу, описују сушу и ток самог обреда који обављају 'крстоноше'; као по

правилу, одлазе до светог дрвета или каменог крста (запис, оброк), где организују молитве с циљем да измоле кишу од Господа”.¹³ Ритуални елементи везани за воду заузимају изузетно важно место у оквиру ритуала литијског опхода. Тако се, и у Србији и Бугарској, поворка „зауостављала поред извора воде, ређе – крај бунара”, а у Бугарској „освештавају воду на извору, а затим њоме шкропе њиве”.¹⁴ У Србији је било уобичајено да литија прође кроз реку или поток, негде је крстоноша умакао крст у воду или би неког од учесника поворке гурнули у њу, не би ли на тај начин, магијским путем, произвели одговарајуће атмосферске услове, односно кишу.¹⁵

Симболика круга и ритуални опходи. Посебно се пазило да обред буде – у ритуалном смислу – правилно изведен, јер би у супротном изостао жељени ефекат. Рецимо, „у Великој Плани су веровали да је 1908. била суша зато што су те године крстоноше кретале у смеру који се овде сматра непожељним – с лева на десно”.¹⁶ Међутим, начини формирања ритуалних опхода око сеоских атара могу бити различити и у том смислу се јављају бројне могућности. Тако „у Драгачеву (зап. Србија) сматрају да обилазак њива са свих страна штити терен од града, па су зато поворке из два суседна села ишле једна другој у сусрет, затварајући круг приликом сусрета”.¹⁷ Просторно понашање, тј. различити начини организације путање литијског опхода, представља један од најинтересантнијих аспеката овог обреда. У свим ситуацијама (тј. у свим *потпуним*, *нередукованим* варијантама литијског опхода) било је потребно формирати круг, као „један од најраспрострањенијих митолошких симбола, везан за представе о цикличном току времена ('круг живота', 'годишњи круг') и основне форме структурисања простора (подела на 'своје' и 'туђе', у којој се круг јавља као граница затвореног, чуваног простора)”.¹⁸ Уосталом, у словенским културама „сачувани су докази о томе да је, приликом насељавања села, претход-

но оборавано место будућег насеља и на тај начин одвајан 'свој' од 'туђег' простора (укр.), а „по украјинској легенди, прво станиште је такође имало кружни облик: Бог је саградио колибу око коца”.¹⁹ С тим у вези, на овом месту треба подсетити и на то да је у прастарој култури Лепенског Вира изградња сакралног станишта, по свему судећи, отпочињала исцртавањем круга (око средишње тачке) – као базичног простора у оквиру којег је конструисан трапезасти кружни исечак, у смислу коначне основе светог станишта.²⁰

Ритуал литијског опхода, као ритуал који се заснива на кружном обилажењу, синониман је са многим другим обредима, делећи са њима извесну формалну и семантичку сродност. Другим речима, познато је да се идеја круга реализује „у читавом низу обреда помоћу предмета кружног облика, круга или радњи којима се нешто окружује”, односно – „ту су обилажења (куће, помоћних грађевина, села, њива) на Божић, Ускрс, на Ђурђевдан, пред почетак сетве или у екстремним ситуацијама (суша, епидемија итд.), оборавање насеобине, пузећа обилажења или опасавања храма, омотавања предмета и делова човековог тела, провлачења или протурања кроз округле отворе”.²¹

Сви ови ритуали су синонимни на једном формално-семантичком плану, и имају неке заједничке ритуалне елементе – засноване на идеји магијског круга. Слично томе, и „ритуална мужа оваца на Ђурђевдан обавља се кроз прстен, наруквицу, колач с отвором на средини, камен с округлом рупом (јужнослов.)”, а „пред прву мужу, овце морају да прођу кроз венац (срп.)”, док су на Божић „хранили кокошке у обручу, који би исцртали на земљи или направили од сламе, узице, узди, да се не би разбежале и да би носиле у свом дворишту, да би их сачували од птица грабљивица (ист. слов., срп.)”.²² Можемо рећи да и ови поступци, на другом формално-семантичком плану, показују извесну сродност (делећи заједничко, глобално значење *магијског круга*) са ритуалом литијског опхода и у том контексту их је, на овом месту, потребно споменути.

У свим ритуалима у којима је заступљено кружно кретање верује се да оно „има магијску снагу: после свадбе, свекрва и млада, која улази у кућу, три пута обилазе око огњишта (мак.); породиљу воде око стола да би јој олакшали болове (ист. слов., зап. слов.); после порођаја жена, с дететом у наручју, три пута обилази око стола – тај обред претходио је црквеном обрасцу очишћења (Моравска и планинске области Словачке)”.²³ Такође, „кружно кретање је значајан саставни део медицинске праксе”, односно – „болесника воде око дрвета (јужно-слов., ист.-слов.), видари круже руком око оболелог места (општеслов.), током наступа грознице болесник трчи око цркве, крстова на гробу или поред пута (бел.)”.²⁴ Исто тако, и „обредна кола се играју у круг (хоровод, хоро, коло)”.²⁵ У народном орнаменту словенских култура круг је везан и за соларну симболику²⁶ која се, уосталом, на сасвим различитим географским просторима доводи у везу са кругом.²⁷

Осим ритуала чији је саставни део формирање (у разноврсним облицима) магијског круга, ритуал литијског опхода се налази у семантичкој вези и са другим ритуалима пролећног циклуса, блиског „календарског” положаја. Наравно, најближи су му они ритуали пролећног циклуса који подразумевају опходе. Пролећних опхода је, код словенских народа, било различитих врста, а „функциями обхода могут быть поздравление (с Пасхой – в волочебных обходах), сбор продуктов (в русских детских обходах на Средокрестье), изгнание некоторых персонажей, символизирующих злые силы (в западнославянских обходах с Мареной), оповещение или оглашение чего-либо (в русском *вьюнишнике*), совершение некоторых магических действий (в словачких масленичных обходах парни прыгают как можно выше ради урожая льна) и др.”²⁸ Основно место у првој половини пролећног циклуса – у словенским културама – заузимају управо ритуали чија је улога обезбеђивање родне године. То су, пре свега, *опходи поља* – индивидуални и групни.²⁹ Циљ ових опхода је, такође, и

одбрана од нечисте силе.³⁰ Рецимо, „у Дебру (зап. Македонија), за време обиласка, газде позивају барјактара да мотком на којој се налази застава издуби рупице на њиховим њивама, у које потом закопавају ускршње јаје, обојено црвеном бојом, верујући да ће то штитити њиву и будући род од градоносног облака, болести, штетних инсеката, итд”.³¹

Змај у светлу компаративне анализе. За ритуал литијског опхода посебно значење и значај има (митска) фигура *змаја*, као што је већ наглашено у поглављу VII.1. У овом раду се доказује да су света стабла, која је обилазила литијска обредна поворка, у својој основи била станишта змајева.³² Када се размотре сви расположиви подаци, недвосмислено се изводи закључак о истинитости ове хипотезе. Уосталом, у Бугарској се старо дрвеће које се налази око села назива „змейчови”, односно „змајеви”,³³ што само за себе довољно говори. Исто тако, веровање да змај борави у дрвету присутно је и у Србији – као старо и распрострањено веровање.³⁴ Змај – који је „добри демон” и владар атмосферских појава – представља јужнословенско обележје, за разлику од источнословенског и западнословенског „огњеног змаја” са негативним карактеристикама.³⁵ Другим речима, јужнословенски *летећи змај* је противник натприродних бића сличних карактеристика (означавају се различитим именима: ала, ламија, аждаја, наравно – змај итд.), која доноси градоносне облаке и временске непогоде.³⁶ У том дуелу побеђени змај пада на земљу у облику човека или велике змије (по представама из Бугарске и Македоније), а њива на коју је пао змај сматра се необично плодном³⁷, што се у потпуности уклапа и у литијски митско-ритуални контекст, где змаја сагледавамо у улози натприродног бића, задуженог за плодност и повољне атмосферске услове, које чува сеоски атар и којем се ритуално „обраћа” литија.³⁸ Веровања овог типа забележена су и у Србији и у Бугарској. Рецимо, по сврљишком

предању о змају Видену – место где је закопана његова глава, у атару села Рибаре, сматра се од тада посебно плодним и верује се да у тој области никада не бије град.³⁹ Распрострањено је (у јужнословенским областима) и веровање да свако село има свог змаја – заштитника, који штити од града само поља која припадају тој општини, односно селу.⁴⁰ У складу с тим, змај (у Бугарској) може попримити функције митског заштитника дома и њиве – *стопана*.⁴¹ Овако је у Бугарској, а у Србији змаја – аналогно претходном примеру – можемо у многим случајевима посматрати у непосредној вези са славским свецем. Битно је, такође, нагласити и соларни карактер змаја, који се – по веровањима из Македоније – рађа из везе земаљске (обичне) жене и сунца.⁴² Исто тако, змај се може родити и из везе змаја и самовиле.⁴³ У неким крајевима (у Македонији) змај се назива и *земаљским царем* („царче на земјава“).⁴⁴ Негде се змај замишља и као огњена птица (североисточна Србија), што такође истиче његову соларну компоненту.⁴⁵ С друге стране, он се манифестује и као владар воденог елемента и света мртвих, односно предака. Рецимо, верује се да змај има приступ девојкама уколико се оне умивају водом која је за време олује остављена непокривена (Бугарска),⁴⁶ а смрт девојке, као резултат одговарајуће љубави, сматра се свадбом са змајем (Бугарска).⁴⁷ Веома важно је нагласити и то да се, у народним традицијама Македоније и Бугарске, у виду змије (која је често основа за митолошки лик змаја) представљају заштитници дома – *стопан* и *таласон*.⁴⁸ Обично се сматра да је домаћа змија, као и источнословенски *домовој*, душа претка рода, који је умро управо у тој кући.⁴⁹ Наравно, и представе из Србије о змији-чуваркући уклапају се у потпуности у овај семантички контекст, који је непосредно повезан са представама о змају као заштитнику који води рачуна о свом роду, односно о сеоској заједници.

Осим *змијске*, на овом месту је још једном неопходно истаћи и *рибљу природу* змаја, која се потенцира у

различитим митским предањима и географским контекстима. Другим речима, рибља природа змаја је општераспрострањени мотив који нашироко потенцирају и К. Г. Јунг и В. Проп, као и многи други аутори који су усмерени на истраживања сасвим различитих појава.⁵⁰ Рецимо, Н. Н. Велецкаја, анализирајући староисточну легенду о „синовима неба”, наводи да се „син неба” подизао „према сунцу на (риби) дракону 'из земље где се рађају сунца'; укрцавши се на њега човек достиже старост две хиљаде година”,⁵¹ тј. „ови најстарији митолошки сижеи откривају пут за расветљавање тла формирања ритуала удаљавања на 'онај свет'. Из њих произилази, да је један од најранијих познатих облика отпремања према обоготвореним прецима – храбро улажење у пламен погребне ватре при појави знакова приближавајуће старости код старијих Индуса – већ био преживели облик ритуала који је деградирао. Напомињања пак о 'риби' – дракону, која се 'јавила из речних вода', важна су као једно од испољавања веза река-мора са космичким светом предака и, што је у датом случају посебно битно, као средство прелаза у њега”.⁵² Такође, „посебно су, пак, важни мотиви путовања митолошког јунака (који се јавио са звезде) ка недоступним за људе врховима највиших планина и сунцу. Веома велико интересовање представља израда за њих металног трonoшца, који је међу осталим запањујућим чудесима приказивао *дракона* (И. Т.: тј. риболиког змаја), и на коме, јунак са својим сапутницима, одлеће са земље”.⁵³ На овом месту треба подсетити на прастаре и широко распрострањене мотиве (представљања) божанства које седи на трonoшцу, од старог Балкана до Индије, као и на то да се риболики изглед божанства сличног типа наглашава већ у култури Лепенског Вира, након које се – у ближој прошлости – овај мотив континуирано може пратити све до данас, на пример до српско-бугарских и општебалканских митских представа о змају,⁵⁴ кога уочавамо и као господара атмосферских појава и (на посредан начин) као централни натприродни ентитет у ритуалу

литујског опхода – једног од најсложенијих обредних комплекса српске народне религије.

Змај као врховно божанство. На крају треба још једном нагласити и чињеницу да су у српској народној религији распрострањене приче о боју змајева – заштитника различитих области. Наиме, змајеви су задужени за одбрану *свог* подручја, али – с друге стране – они врло често наносе штету другим крајевима, којима господаре други змајеви, односећи градоносне облаке на њихову територију. Према томе, у овом митолошком контексту је сасвим логично да често долази до борбе змајева. Уосталом, В. Проп доказује да само змај може да убије змаја и да су *јунак* и његов *противник* у бајци, у ствари – (и један и други) змајеви.⁵⁵ Уопште узев, „прича о змајеубици је, свакако, један од најстаријих и најраспрострањенијих сижеа бајке”,⁵⁶ а то исто се може рећи и за феномен *мита* у целини.

У српском митолошком контексту и одговарајућем песништву змај „добива форму високо моралног и националног самосвесног бића”⁵⁷, а контакт српских жена са змајем доводио је до рађања *змајевитих јунака*⁵⁸; сви најзначајнији јунаци српске епике могу се означити као *змајевити*, што се у неким песмама експлицитно и наглашава.⁵⁹ Змајеви су, у ствари, задужени да обезбеђују постојање змајевитих јунака међу Србима,⁶⁰ односно – хероја полубожанског порекла. Сретен Петровић на низу примера доказује како се карактеристике змаја – митолошки гледано – подударају „са атрибутима врховног српског божанства”.⁶¹ Наиме, „иако, формално – митолошки узев, Срби у поређењу са Грцима нису остварили конзистентан пантеон, који, иначе, вазда претходи поетском творењу, ипак, српска народна епика и поезија је, у целини узев, тако уобличена да се јунаци наше историје појављују у поезији сасвим заоденути митским рухом, тачније древна божанства су поетском имагинцијом препокрила историјски

фактицитет 'јунака' ", а „њихова наднаравна генеалогичка је такође установљена, она се преноси *змајским* митолошким супстратом, који се, додуше, у епу транспонује кроз ликове сокола или вука, нешто ређе, орла”.⁶² С. Петровић децидирано закључује да „змајевити поетски ликови чине оно што називамо основом српског Јастребачког пантеона”.⁶³ Другим речима, на основу многобројних показатеља, змаја можемо идентификовати као врховно божанство српске народне религије. И у том контексту, сасвим је логично и његово присуство у једном од најзначајнијих и најсложенијих ритуала српске народне религије – у ритуалу летијског опхода.

Напомене (VII.2.)

¹ Што се тиче претходних разматрања ритуала литијског опхода (тј. сеоске славе – заветине) у сврљишкој области, неизоставно треба навести истраживања Сретена Петровића који је изнео и табеларни преглед заветина сврљишких културних зона (видети табелу 1 у: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Српска митологија – књ. V, 2000, стр. 348.), као и преглед слава по домаћинствима у селима Сврљига (исто, стр. 332-343.). Такође, треба споменути да исти аутор представља и језичке поделе – унутар сврљишке области – у погледу термина који означава *свето дрво* у смислу сакралног објекта који је обилажен од стране литијске обредне поворке; тако се негде користи израз „миро“, а негде „запис“, с тим што постоје и додатне алтернативе – „потпис“, „црквено дрво“ итд. (исто, стр. 347). Видети и поглавље III.1.

² Плотникова, А. А., *Крстоноше*, у: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори – Светлана, М. Толстој, Љубинко Раденковић, Zepter Book World, Београд, 2001, стр. 310.

³ Исто, стр. 310.

⁴ Недељковић, Миле, *Календар српских народних обичаја и веровања за просту 1995*, Ваљевац, Ваљево, 1994, стр. 217.

⁵ Исто, стр. 217. Уопште узев, за Спасовдан су се, као за празник од изузетног значаја у српском народном календару, врло често везивали литијски празници, и то не само за сам Спасовдан већ и за дане око њега, закључно са Малим Спасовданом који представља, на неки начин, „одраз“ Великог Спасовдана, јер највећи српски „народни празници се, по правилу, поновљено славе“, а „то иде у прилог тези да су главни празници у старој српској религији светковани пуну седмицу, јер се до данас очувало поновљено слављење које се одржава у исти дан наредне седмице“ (исто, стр. 220). Мали Спасовдан је као „наставак“ Великог Спасовдана, за који су се често везивали литијски празници, такође врло често подразумевао опход крстоноша, тј. „у многим насељима се на Мали Спасовдан одржавају прославе целог насеља – заветине и литије, када су уз ношење крста обилажена поља и усеви“. Тако је Мали Спасовдан „данас празник у више од осамдесет насеља“, с тим што треба имати у виду да су поворке крстоноша „углавном после другог светског рата, услед наопаке интервенције власти, изобичајене (тек само где-где данас оживљују), али је светковина сачувана“ (исто, стр. 220).

⁶ Исто, стр. 217.

⁷ Исто, стр. 217.

⁸ Недељковић, Миле, *Годишњи обичаји у Срба*, Вук, Караџић, Београд, стр. 127.

⁹ Ш. К., *Заветина*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 185.

¹⁰ Исто, стр. 185.

¹¹ Василева, Маргарета, *Покрџсти*, у: *Българска митология – енциклопедичен речник*, составител – А. Стойнев, София, 1994, стр. 271.

¹² Видети одредницу *Покрџсти* у: исто, стр. 271.

¹³ Плотникова, А. А., *Крстоноше*, н. д., стр. 310.

¹⁴ Исто, стр. 310.

¹⁵ Овакви примери су веома бројни; видети и у поглављу II овог рада.

¹⁶ Недељковић, Миле, *Годишњи обичаји у Срба*, стр. 129-130.

¹⁷ Плотникова, А. А., *Крстоноше*, н. д., стр. 310.

¹⁸ Белова, О. В., *Круг*, у: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, стр. 312.

¹⁹ Исто, стр. 312.

²⁰ О поступку конструисања сакралних станишта Лепенског Вири видети у: Ристић, Предраг, *Хипотеза реконструкције архитектуре Лепенског Вири*, Уметност 16, 1968, стр. 28-42; Срејовић, Драгослав, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, Српска књижевна задруга, Београд, 1969, стр. 42-92; Срејовић, Д., Бабовић Љ., *Уметност Лепенског Вири*, Југославија, Народни музеј, Београд, 1983, стр. 44-46.

²¹ Белова, О. В., *Круг*, н. д., стр. 312.

²² Исто, стр. 312.

²³ Исто, стр. 312.

²⁴ Исто, стр. 312.

²⁵ Исто, стр. 312.

²⁶ Исто, стр. 313.

²⁷ Вежа између сунца и круга може се показати на читавом низу примера у различитим културним контекстима.

²⁸ Агапкина, Т. А., *Весна*, у: *Славянские древности*, том I А-Г, Международные отношения, Москва, 1995, стр. 349.

²⁹ Наиме, „вторая половина весеннего цикла развивает мотивы ранневесенней обрядности. Основное место в ней занимают ритуалы, относящиеся к обеспечению будущего урожая. Это прежде всего *обходы полей*: индивидуальные и групповые, с молебном и без него, сопровождаемые трапезой, кувырканьем по земле и другими обычаями. Обходы полей совершаются в Юрьев день (болг., серб., полес.), в день св. Марка (у католиков), на Вознесение (рус., серб., хорв.)” (исто, стр. 351).

³⁰ Односно – „к обходам полей примыкают магические акты по *охране посевов и урожая* от града и непогоды, полевых вредителей, а также от нечистой силы, которая может 'отобрать спор' с полей” (исто, стр. 351).

³¹ Плотникова, А. А., *Крстоноше*, н. д., стр. 310.

³² Видети у претходном поглављу.

³³ Видети одредницу – *змеј летајућий*, (Е. Е. Левкиевская) у: *Славянские древности* том II, Д-К, Международные отношения, Москва, 1999, стр. 331.

³⁴ Видети у претходном поглављу.

³⁵ Видети у: Левкиевская, Е. Е., *Змеј летајућий*, у: *Славянские древности II*, стр. 330-332.

³⁶ Исто, стр. 331. О натприродним бићима која представљају митске пандане змаја, у јужнословенском и општесловенском контексту, видети у: Раденковић, Љубинко, *Митолошки господари градоносних облака – словенске паралеле*, стр. 445-454. Такође, поводом ове проблематике видети и: Бандић, Душан, *Градоносци и градобранитељи*, у: *Царство земаљско и царство небеско*, Београд, 1997, стр. 193-201.

³⁷ Левкиевская, Е. Е., н. д., стр. 331.

³⁸ Видети претходно поглавље.

³⁹ На основу сопствених теренских истраживања. О змајевима сврљишких предања такође видети у: Васиљевић, Алекса, *О веровањима и обичајима из Сврљига*, стр. 29-35.

⁴⁰ Левкиевская, Е. Е., н. д., стр. 331.

⁴¹ Исто, стр. 331. У овом смислу змај је у вези и са обредним хлебом. Тако, рецимо, Милена Беновска-Сбкова, анализирајући различита веровања са простора Бугарске, долази до закључка да „змеј се схваћа като митически пазител и покровител на хляба” (Беновска – Сбкова, Милена, *Змејат в българския фолклор*, стр. 147).

⁴² Левкиевская, Е. Е., н. д., стр. 330.

⁴³ Исто, стр. 330.

⁴⁴ Исто, стр. 330.

⁴⁵ Исто, стр. 330.

⁴⁶ Исто, стр. 331.

⁴⁷ Исто, стр. 331.

⁴⁸ Исто, стр. 339.

⁴⁹ Исто, стр. 339.

⁵⁰ Видети, на пример, радове: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*; Јунг, Карл Густав, *Ајон*, Атос, Београд, 1996. Значај митске симболике рибе подвлачи и Мирча Елијаде. Видети и: Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*.

⁵¹ Велецкаја, Наталија Николајевна, *Многобожачка симболика словенских арханђелских ритуала*, Просвета, Нолит, 1996, стр. 162.

⁵² Исто, стр. 162.

⁵³ Исто, стр. 161.

⁵⁴ Видети Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*.

⁵⁵ Видети у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 415-422.

⁵⁶ Јанићијевић, Јован, *У знаку Молоха*, Идеа, Београд, 1995, стр. 7.

⁵⁷ Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, стр. 354.

⁵⁸ Исто, стр. 353.

⁵⁹ Већ Веселин Чајковић истиче: „Многи српски јунаци рођени су од змајева: 'Што год има Србина јунака, Свакога су одгајиле виле, Многа су змајеви родили', каже се у песми 'Милош Обилић змајски син'”, а „у митском језику Турци су але, а Срби змајеви”, тј. „када се каже да се змај узима за венчаног кума (...), да се виле удају за змајеве (...), да се српски змајеви боре са турским око летине (...) – све то чисто је српска црта. Као вуци и виле, тако су и змајеви митски представници српског народа” (Чајкановић, Васелин, *Стара српска религија и митологија*, стр. 272).

⁶⁰ Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, стр. 354.

⁶¹ Исто, стр. 355.

⁶² Исто, стр. 356.

⁶³ Исто, стр. 357.

VII.3. ШИРИ РИТУАЛНО-МИТОЛОШКИ КОНТЕКСТ

Летња (сеоска) и зимска (породична) слава. Змај у српској народној религији није само чувар сеоског атара и борац против градоносних облака, биће које обезбеђује довољну количину влаге и повољне атмосферске услове. Исто тако, он је повезан и са огњиштем, односно самом кућом. Веровало се да, осим што борави у дрвету или, рецимо, пећини, он такође борави и у простору око огњишта, месту – по народном веровању – резервисаном за претке.¹ Такође, понекад се и сама змија-чуваркућа (која се обично везује за праг, место које је такође „резервисано” за претке), осим што се изједначава семантички, назива управо змајем.²

Услед предочених чињеница, змаја можемо сагледати и у његовој другој улози, у улози митског претка – чувара одређеног рода, тј. куће. А уколико се то има у виду, змај се мора посматрати и у непосредној вези са свецем – заштитником којем се посвећује породична (или кућна) слава, ритуал суштински неодвојив од сеоске славе.

Наиме, литијски опход и заветина у целини не могу се посматрати само као засебне појаве, одвојене од породичне, тј. кућне славе која има превасходно индивидуални карактер, већ искључиво у оквиру једног шире схваћеног феномена слављења, за које се може рећи да је представљало централни обредни систем – како на нивоу сврљишке културне зоне или источне Србије, тако и на нивоу највећег дела српског етничког простора. Из те перспективе заветина се представља као обред који обједињује макростор и макровреме колектива (и то на различитим нивоима), за разлику од породичне, или кућне славе, која ритуално остварује синтезу микровремена и микростора.

Суштинска основа обе обредне целине је истоветна, а разлике се односе, превасходно, на релацију индивидуално – колективно [тј. појединац (са породицом) – читава заједница], односно – циљ сеоске славе је обезбеђење *среће* за читав колектив, док је породична (или кућна) слава усмерена на срећу куће, односно породице. Услед тога су, наравно, и простори обредних радњи, везаних за ова два *вида* прославе, различити: породична слава везана је за кућу, а колективна, сеоска слава везује се за целокупни простор сеоског атара.

И на временском плану сагледава се јасна комплементарна супротност породичне и сеоске славе. Док се сеоске славе одржавају у периоду око тачке летње дугодневице (најдужег дана у години), породичне славе су груписане у периоду око тачке зимске краткодневице (најкраћег дана у години). Тако се, рецимо, св. Никола, свакако најзаступљенија слава код Срба, слави 19. децембра, а трећи дан (тј. крај) ове славе се готово „у дан” поклапа са датумом зимске краткодневице, односно са нашироко распрострањеним претхришћанским празником соларног карактера празнованим у част *повратка сунца*. Према томе, може се рећи да су и на плану структурирања (циклично схваћеног) времена, тј. годишњег циклуса, сеоска и породична слава чврсто повезане, у складу са принципом *комплементарне супротности*.

У време лета простор доступан сеоској заједници постаје знатно шири, што је праћено и одговарајућим ритуалним аспектом – литијским опходом читавог сеоског атара. У зимско доба, насупротив томе, услед хладноће и снежних падавина и – уопште гледано – неповољних атмосферских услова, простор доступан заједници је скучен и ритуална дешавања су ограничена на уски (сеоски) простор, тј. на саму кућу.

Комплементарна супротност – карактеристична за однос сеоске и породичне славе – типична је, исто тако, и за однос две основне функције змаја (заштитник села и

заштитник куће), тј. за однос његова два боравишта [у табуисаном дрвету (или неком другом удаљеном објекту) на *граници* сеоског атара и у простору око огњишта, у строгом *средишту* куће]. Тешко да су ове подударности случајност. Напротив, може се рећи да су оне суштинског карактера и да упућују на повезаност славских ритуала са змајем (односно – аналогним божанством), као прастарим претхришћанским заштитником и микро и макропростора заједнице, и куће и целокупног сеоског атара. Ова веза не би требало да чуди с обзиром на то да је змај „најекспониранији” добри демон српске народне религије (што и свако ново теренско истраживање изнова потврђује), односно „српска специјалност”, као што наглашава већ В. Чајкановић.³

Обредна целина Бадњи дан/Божих у вези са славским ритуалним комплексом. А када говоримо о повезаности сеоске славе и породичне, кућне славе, које међусобно стоје у односу колективно/индивидуално, лето/зима, макропростор/микропростор и слично, неопходно је ову релацију проширити још једним елементом – комплексом Бадњи дан/Божих. Наиме, тада дрво (храст), које има главну улогу и у летњем, општесеоском, славском култу, посећује кућу, тј. долази у облику „бадњака” на место прослављања зимског култа.

У очи посебно пада чињеница да се бадњак често сече у „туђем” простору. Тако Сретен Петровић наводи податак „да је у Сврљигу одувек био важећи обичај да се бадњак сече у 'туђем' браништу”.⁴ У вези с тим, „у Гушевцу кажу да се бадњак стога сече у 'туђем' да би домаћин имао среће, а у Округлици су још прецизнији, како би томе домаћину који га сече, боље носиле кокошке, а у Околишту да се успешније изводе пилићи”.⁵ Сретен Петровић поводом овог обичаја констатује како је суштина у томе „да се у овом 'колу крађе' остварује готово исти принцип, постигнут на нивоу заједништва села: да свако 'узимајући

по мало од туђег' успоставља магијско јединство са целином села, поспешујући тиме, истовремено, срећу својих укућана, али и свих у селу".⁶

Међутим, у вези с чињеницом да се бадњак сече на туђем имању, најближе истини је ако се овај обичај доведе у везу са прастарим ритуалом иницијације који су спроводили припадници другог (не сродничког) клана, тј. рода, односно са обичајем „да обред иницијације уз егзогамију нису проводили представници те родовске заједнице којој је припадао младић, него друга група, наиме она с којом је одређена група била ендегамна, тј. та из које ће неофит узети себи жену".⁷ Тај случај је „аустралијанска особитост и, може се претпоставити, најстарији облик иницијација",⁸ тј. „прије него ли ће удати дјевојку за младића из друге групе, женина група подвргава дјечака обрезивању и иницијацији".⁹ Овај мотив је опште распрострањен и у бајци, о чему врло аргументовано пише В. Проп, и – по свему судећи – био је опште распрострањен и у географском смислу.¹⁰

Дакле, може се претпоставити да се током бадњеданско-божићних празника на митском плану, у ствари, одвија „размена" кућних божанстава (заштитника), односно – да на тај дан домаћи заштитник бива подвргнут иницијацији од стране друге групације: као „бадњак" он одлази у одређену кућу, у којој ће иницијација (чији је главни мотив умирање и поновно рађање) бити спроведена до краја; бадњак „умире" у ватри огњишта, где се и иначе замишља боравак кућног заштитника (тј. митског претка) у лику змаја. Сутрадан, на сам Божић, иницирани, тј. поново (на почетку нове године) рођени кућни заштитник враћа се у облику *положајника* (односно божићног госта) у кућу. На овом месту треба истаћи и српско народно веровање да је змај јачи што је млађи (а змајевито новорођенче је најјаче)¹¹; ово би се могло довести у везу (и) са соларном симболиком (односно – са потенцирањем дана зимског „сунцоврата" као „најјачег" дана у години).

Према томе, док се на дан породичне славе одвија размена *људских гостију* (комшије, пријатељи и родбина долазе у посету), на Бадњи дан и Божић долази до размене *натприродних гостију*, тј. домаћих заштитника. Као што је познато, на овај дан се људи међусобно не посећују, за разлику од породичне славе – када се инсистира на посећивању, тј. одласку у госте, тако да се, када је овај кључни ритуални аспект у питању, породична слава и божићни комплекс налазе у јасно израженом односу комплементарне супротности (што је чињеница која упућује на неопходност поменутог придодавања божићног ритуалног комплекса ономе који сачињавају сеоска и породична слава).

По овом митско-ритуалном сценарију, дакле, произилази да главно „календарско” божанство, које је истовремено заштитник куће и које својим особинама подсећа управо на змаја (!), живи тачно годину дана, након чега пролази кроз привремену смрт и поново се рађа. Ово се у потпуности подудара са веровањем забележеним у околини Лознице (Руњани): змајевити јунак Марко Краљевић живео је „онолико колико има дана у години” (тј. „366 година”).¹²

У сваком случају, треба нагласити да је натприродно биће – које има главну улогу у оквиру божићног ритуалног комплекса – везано за своја два основна „објекта”, тј. пребивалишта [дрво (храст) и огњиште] потпуно исто као и змај. Уколико се подсетимо да многе чињенице упућују на змаја као митског претка и кућног заштитника¹³ (који је истовремено и заштитник сеоског атара, тј. добра заједнице), онда није нимало нелогично (напротив!) да је тај митски предак и заштитник – владар атмосферских појава и најзначајније календарско божанство које на крају сваке календарске соларне године умире и поново се рађа. Наравно, подразумева се, поред већ набројаних особина, и његова повезаност са сунцем, односно његов *соларни карактер*.¹⁴

Мотив прерушеног божанства. У божићним обичајима *полаженик* (положајник) има улогу *божанског госта*, тј. *прерушеног божанства* које представља, у ствари, поново рођеног заштитника куће, који је истовремено и оваплоћење нове године и заштитник читаве заједнице.

Мотив прерушеног божанства распрострањен је у веровањима Срба, а и данас га је могуће пронаћи приликом теренских истраживања у сасвим архаичном облику. На пример, у веровањима становништва сврљишког краја, забележеним недавно, Бог се доживљавао као биће које се споља не разликује од обичног човека, тј. „кад сретнеш човека ти не знаш да ли је Бог, који је...”, „ни га знаш који је...”, „као човек иде Бог – 'добар дан', 'добар дан' ”.¹⁵ У ствари – свако, сваки странац или непознати човек могао је бити Бог, односно прерушени Бог, који је дошао да види како људи живе и да ли поштују његове заповести.¹⁶ По забележеним веровањима, треба такође рећи – Бог поседује и карактеристике културног хероја. Наиме, као што се могло чути од казивача, Бог је ишао по земљи и све показивао људима; другим речима, преносио им је знања („Бог је одил по зем, па је све учил људи како се треба живи”, „и све показувао – које не како треба”...).¹⁷ У суштини, дакле, сматрало се да је Бог – што се физичког изгледа тиче – исти као и други људи („ниси могао да га приметиш да је другачији”)¹⁸ и да се може појавити сасвим ненадано. С тим у вези су и распрострањена веровања да *гост* може бити прерушени Бог, односно – „неки поступци приликом дочекивања госта имају ритуални значај, јер се у доласку госта некада претпостављала посета самог божанства (теофанија)”.¹⁹ Наиме, и по српским обичајима – „госту се најпре изује обућа и ритуално оперу ноге”, а „одмах затим му се понуди јело, што представља остатак првобитног настојања да се са гостом, који је по народном веровању могао представљати божанство, склопи савез и пријатељство.”²⁰ Такође, „како се може закључити из веровања разних народа, деца која би била плод везе између

жене и божанског госта била би лепша и моћнија од друге деце и представљала би срећу за целу кућу”, а „на то упућује и наше народно веровање о изузетним особинама детета које би жена родила са змајем (И. Т. : дакле, овде се *змај* непосредно изједначава са *божанским гостом*) или вукодлаком.”²¹ Уосталом, и у народној епској поезији се потенцира: „Што год има Србина јунака, Свакога су одгајиле виле, Многога су змајеви родили.”²²

Већ је констатовано да се змај убраја „у категорију 'чистих сила', заједно са Богом и свецима”,²³ тј. змај се приказује као добро демонско биће које „заједно са светим Илијом и Георгијем, побеђује зле демоне, неутралишући опасне последице њихових штетних деловања (уклањају градобитне облаке над житом и томе сл.)”.²⁴ Према томе, видимо да се змај у народним веровањима замишља и као члан божанског тројства (овде – змај, св. Илија и св. Георгије; односно, божанског тројства које, у другим случајевима, у народним предањима сачињавају Бог, св. Илија и св. Ранђел),²⁵ заузимајући место намењено управо Богу (!), што – на још једном плану – потенцира његов значај и улогу (у народној религији српског етничког простора).

Такође, прерушени Бог је чест мотив и у српској народној поезији. Управо је змајевити јунак Милош Војиновић (из песме „Женидба Душанова”), који се прерушава у „црног Бугарина”, ништа друго до прерушени Бог – са свим атрибутима божанског бића.²⁶ Да је ово натприродно биће у ствари (и) змај, сасвим је јасно на основу низа података које народна песма саопштава.

Литијски празник и годишњи (календарски) митско-ритуални сценарио. За дефинитивно одређење и одгонетање значења заветинског литијског опхода неопходно је имати у виду положај овог празника у оквиру календарске године. Наиме, сеоске славе – током којих је спровођен ритуал литијског опхода – везују се за период летњег солстиција, насупрот комплексу који сачињавају појединач-

не славе и божићни празници, везани за период зимске краткодневице. На овај начин је соларна календарска година ритуално подељена на две половине, које су одређене са два значајна датума соларне године, исто као што је и *аграрна* година (ритуално) подељена на две половине – одређене тачком пролећне равнодневице, која представља границу повољних и неповољних временских услова за аграрне радове. На исти начин је и *сточарска* година у српској народној традицији одређена временским међашима као што су Ђурђевдан и Митровдан.²⁷

У периоду летњег солистиција такође се, осим сеоских слава, прославља и Видовдан, празник за који је везан централни, традиционални српски мит – чувени *косовски мит*. Косовски мит је, у ствари, одраз прастарог индоевропског, есхатолошког мита који се односи на крај једног космичког циклуса (и, аналогно томе, на почетак другог). Историјска димензија косовског предања само се надовезала на већ постојећи митски образац, конкретизујући његово примарно значење. Уосталом, многи ликови косовског предања имају јасну космичку симболику (рецимо, Југ-Богдан и 9 Југовића). Ове и сличне чињенице запазило је до сада запазило више аутора који су, путем научне анализе, упућивали на скривена значења косовског митског комплекса.²⁸ И Видовдан се као празник у потпуности уклапа у митолошку концепцију краја једног циклуса и почетка другог, с обзиром на то да је у вези са почетком летњег периода. Предочено значење Видовдана потенцира и његов назив: Вид – као претхришћанско божанство светлости и сунца.

Исто тако, у вези са цикличним схватањем времена (у народној српској и балканској традицији) и његовом поделом на две целине, наглашене ритуалним радњама (у оквиру одређеног митско-ритуалног сценарија), треба навести и да Радост Иванова – тумачећи митолошки лик Марка Краљевића – закључује како би Марко и Баба Марта „могли да се тумаче као мушка и женска хипостаза једног

истог лика”, тј. да Маркова борба са чудовиштем „у суштини представља епску паралелу обредним радњама, које означавају преломну тачку у смени годишњих доба”.²⁹ Ове обредне активности „прате онај тренутак, када је зима са својом дуготрајном хладноћом исцрпела земљу до крајњег степена, али се ипак свим силама супротставља лету, које још увек није могло снаге да земљи врати животворну влагу и плодност”.³⁰ Уосталом, и Радост Иванова и Драган Јацановић, независно анализирајући песме о Марку Краљевићу, долазе до сличних закључака. Тако Р. Иванова констатује како „интерпретација песама о Марку Краљевићу као обредних означава да су оне тесно скопчане са народним календаром, конкретније, са његовим почетком”, тј. песме о Марку Краљевићу су „реликти новогодишње обредне поезије, повезане са светковањем 1. марта као почетка нове године и наредних календарских празника, који обележавају победу животворних снага у природи у пролеће над смрћу и мртвом зимском природом”.³¹ С друге стране, Драган Јацановић, анализирајући песму „Марко Краљевић и Муса Кесеџија”, закључује: „Сасвим је извесно да је Марко – Сунце у претходном периоду био под земљом, да је поцрнио, да је слаб, убијен. Тај опис потпуно одговара народном схватању о Сунцу, односно рађању – појављивању новог Сунца у време зимског солистиџија – Божића, када је оно најслабије и налази се на најнижој тачки на хоризонту”.³²

Према томе, змајевити јунак Марко Краљевић („Што год има Србина јунака, Свакога су одгајиле виле, Многа су змајеви родили”) овде се изједначава са Сунцем и доводи у непосредну везу са периодом зимског солистиџија, што је у потпуности у складу са предоченим веровањем како је Марко Краљевић „живео онолико колико има дана у години”, као и са митско-ритуалним сценаријем божићног празничног комплекса (а у вези са ширим митолошким контекстом годишњег циклуса обичаја, у којем је посебно наглашен литијско-заветински обредни комплекс, са мит-

ским језгром везаним за борбу два супротстављена натприродна ентитета – сасвим слично предоченој семантичкој основи борбе коју „у пролеће” води Марко Краљевић).

Иначе, паралела митског мотива, на којем је базирано предање да је Марко Краљевић живео „онолико колико има дана у години”, постоји и у другим традицијама. Тако се, рецимо, у Старом завету говори о томе како је Енох, седми библијски праотац, живео управо 365 година.³³ [Ови мотиви су у вези (и) са општераспрострањеним митским обрасцем *космичког човека*.] У вези с претходним треба навести податак да су наши, обични, народни гуслари „знали преко 20.000. стихова народних лирских и епских песама, а они изузетни, који су певали Вуку Караџићу да би их записивао, и 50.000. стихова”,³⁴ док је певач Черим Чајић „знао 365 песама за сваки дан у години по једну”.³⁵ Д. Јацановић, бавећи се српским народним песмама, закључује да „поједине календарске песме бројем стихова, њиховим распоредом и редним бројем, тачно приказују годишњи циклус, некад у целини, а некад делимично” и да „у њима један стих у песми означава један дан у години”.³⁶ Посебно важно је нагласити да Д. Јацановић потврду за ову тврдњу, између осталог, проналази и „у изјави једног казивача епских народних песама из околине Лесковца, датој Момчилу Златановићу осамдестих година, који каже да су песме некад биле знатно дуже и да су имале онолико стихова колико има дана у години”.³⁷

На основу ових података могуће је извести закључак о значају циклично схваћеног времена и календарског годишњег циклуса за целокупну српску народну традицију (а и шире). То се односи како на годишњи ритуални циклус (где су сви обичаји међусобно повезани у оквиру једне глобалне целине), тако и на одговарајуће митове који су у разним формама пратили ритуале.

Дуалистички принципи (и одговарајуће комплементарне супротности) годишњег митско-ритуалног сценарија. У оквиру општег, календарског митско-ритуалног сценарија посебно су изражени дуалистички принципи, те можемо констатовати да се његова структурна основа заснива на дуализму.

Тај дуализам је посебно јасно назначен и унутар божићних празника. У вези с тим, већ је било речи о иницијацијском дуализму који се крије иза обичаја да се бадње дрво сече на туђем (!) имању. Међутим, далеко од тога да је дуализам у божићним обичајима изражен једино на плану поступака везаних за бадњак. Исто тако, током божићних празника ишле су групе маскираних младића („коледари”), а у многим крајевима Србије „био је давнашњи обичај да се две коледарске групе приликом сусрета потуку”,³⁸ тј. две групе коледара биле су изразито антагонистички расположене, што је – између осталог – ритуални израз митског сценарија заснованог на сукобу старе и нове године, односно – на есхатолошком сукобу до кога долази „на крају времена” [и који се може пројектовати како на временски микроплан (година, месец, дан...), тако и на глобални (космички циклуси) план]. На истом митском обрасцу архетипског карактера засноване су и представе о борбама змајева, које се одвијају на различитим нивоима: у вези са одбраном сеоског атара, рода и народа, у вези са одбраном сунца, у вези са одбраном девојке, у вези са одбраном целокупног космичког устројства (тј. постојећег поретка) итд.

Осим предочених митских импликација, постојање и сукоб две супротстављене групе коледара сведочи, пре свега, о постојању две различите *родовске* групе, које су се налазиле у односу *комплементарне супротности* и чији су (пријатељски и непријатељски) односи били регулисани ритуалима и уклопљени у одговарајућу социјалну структуру и глобални митско-ритуални сценарио. По свему судећи, ове групације су међусобно спроводиле иницијацију,

базирану на архетипском миту о борби, погибији и поновном рођењу хероја, замишљеног вишедимензионално, који је представљао митског претка и заштитника, а истовремено оличавао сунце и нову годину. Овај *херој* је – у одговарајућем митолошком контексту – једно од врховних натприродних бића, чија смрт и поновно рођење представљају границу два космичка циклуса.

О антагонизму и жестини сукоба између две коледарске групе које су, осим различитих родовских групација, истовремено – на једном од семантичких планова, (по свему судећи) представљале војске „старог” и „новог” божанства, тј. „старе” и „нове” године, најбоље сведоче тзв. *коледарска гробља*, с обзиром на чињеницу да је током ових сукоба долазило и до људских жртава – при чему је за овај рад посебно интересантно то што се у народу верује да сукоб коледарских група изазива град.³⁹ Иначе, овај „обичај сукоба коледара, са предањима о гробљима изгинулих, раширен је на истоку до црноморских и егејских предела, а нашим обичајима налазимо најближе аналогије у обичајима Кубачинаца (Кавказ), где је свака половина села имала своју коледарску групу”.⁴⁰ Потпуно аналогно томе, код Карашеваца (етничке групе српског порекла из румунског Баната)⁴¹ главно село Карашево је подељено на две територијалне зоне, којима одговарају две основне, божићне, антагонистичке групе „мошула” („стараца”), представљајући ритуални пандан „коледарима”. Наиме, „мошули” су били младићи изнад 14 година старости, који су на Трпиндан (Бадњи дан) уочи Божића, када падне мрак, стављали на главе маске и навлачили на себе кожухе обрнуте наопако. Групе „мошула” су биле организоване на дуалистичком регионалном принципу и када би нека група из једне зоне зашла у другу – забрањену за ту групу – долазило би до тешких туча. „Мошули” су, у ствари, били маскирани неожењени младићи, који су вече уочи Божића посећивали куће у којима се налазила нека неудата девојка (по могућству на „супротној” територији),

што је чињеница која, заједно са осталим аспектима ритуала, на посредан начин потврђује претпоставку да коледарски обичај води порекло из родовског друштва са две супротне брачне класе. Кретање „мошула” било је дозвољено до поноћи, а полазили су од тренутка када падне мрак. Раније је долазило до правих битака супротстављених група „мошула”, а ко је био јачи – тај је могао да пређе у „забрањену зону”.⁴²

С друге стране, и митско-ритуални сценарио, везан за период летње дугодневице, у српској народној традицији обилује мотивима сукоба, тј. великих битака (космичких размера), слично сценарију везаном за време око зимског солстиција. То је случај са већ поменутим митом о видовданској косовској бици, где је такође присутан сукоб две супротстављене стране са катастрофалним последицама.

Исто тако, и многи модели литијских опхода (као што знамо, такође лоцираних у периоду око летњег солстиција) базирани су на дуалистичком територијалном принципу, који је у најсложенијим моделима сасвим јасно повезан и са одговарајућим, дуалистичким временским принципом (најизразитији пример је, свакако, предочени модел литијског опхода који је констатован у Гулијану).⁴³ Међутим, дуалистички принцип у литијском ритуалу ипак је назначен у сасвим другачијем контексту у односу на божићне обичаје. У неким селима – на пример у Манојлици – дуалистички принцип је био посебно наглашен, с обзиром на то да је пола села славило Спасовдан као сеоску славу, а пола – Ђурђевдан (с тим што су, ипак, *заједно* ишли у литијске опходе).⁴⁴

У сваком случају, треба констатовати да већ сам положај ритуала литијског опхода – као главног дела заветине – у оквиру календарске године потенцира и соларни карактер овог празника, у вези са тачком летњег солстиција и прогресивном активношћу сунца, односно – у вези са временом његове највеће снаге. Наведена

семантичка димензија овог ритуала није у супротности са његовим другим (поменути) значењским слојевима, тј. са митским обрасцима различитог карактера, будући да су ове димензије разматраног обреда комплементарне и да заједно „склапају” јединствени, митско-обредни *текст*.

Словенски пролећни владар атмосферских појава. У другом делу овог поглавља потребно је осветлити још један комплекс индикативних аналогја, у вези са ширим ритуално-митолошким контекстом – значајним за свеобухватно сагледавање ритуала литијског опхода и дешифровање његових најдубљих значења, тј. семантичких слојева.⁴⁵ Другим речима, неопходно је обратити посебну пажњу на извесне чињенице које бацају нову светлост на разматрани проблем. У том контексту посебно интересантан може бити литијски празник посвећен Јарилу. Наиме, на дан сеоске заветине посвећене Јарилу (25. маја / 7. јуна) спровођен је литијски опход у селу Загајици, у југоисточном Банату, тј. „ранијих година, све до 1945, после службе у цркви на дан заветине, ишли су са литијом кроз село”.⁴⁶ На тај дан, „пошто би свештеник осветио водицу у једном бурету, шкropио би стоку, а присутни би пунили боце водом из бурета коју би онда носили кући и чували годину дана”.⁴⁷ Празник или обичај Јарило „није био познат само у Загајици и њеној ближој околини”, већ се до пре неколико деценија за њега „добро знало на ширем пространству у Банату”⁴⁸ и „не може бити сумње да је у Банату некада био добро познат и поштован празник који се у народу звао Јарило”.⁴⁹ Јарило и обичаји сличног типа били су познати и у ширем, словенском контексту. Рецимо, код Руса су празник и реч *јарило* добро познати, пре свега у вези са враћањем за кишу.⁵⁰

Истраживања Миленка Филиповића у вези са предоченим обичајем повезала су – и на посредан и на непосредан начин – заветинско-литојски, пролећни, празнични комплекс и старо словенско божанство Јарила (Јаро-

Вида),⁵¹ рачунајући ту и његове пандане, као што су Герман (Џерман) и Калојан (Скалојан).⁵² Ово божанство се у свим варијантама појављује као владар атмосферских појава, који регулише (присуство) кише и суше, господари облацима и градом, односно – од чијих активности зависи родност и квалитет усева.⁵³ Већ на први поглед је јасно да су то, истовремено, особине и владара атмосферских појава – типа *змаја* (о чему је говорено у претходном делу поглавља VII), као и прастарог владара атмосферских појава из Лепенског Вира.⁵⁴ Исто тако, митско биће које можемо назвати „тројним именом” Јарило/Герман/Калојан повезано је и са празничним комплексом Бадњи дан – Божић, будући да се тада, у више области и културних зона, призива Џерман (Герман)⁵⁵ – у источној Србији заступљен „литијски светац”, који се често изједначава са светим дрветом (записом)⁵⁶ – при чему му се поставља трпеза на прагу, месту резервисаном за претке.⁵⁷ Чињеница да се Џерман доводи у везу са светим дрветом (храстом) и да се његово име, као и посвећено дрво (храст – бадњак), поново јавља током божићног ритуалног циклуса додатно потенцира повезаност овог божанства са дуалистички пројектованим, ритуалним комплексом – летњи празници/зимски празници, тј. сеоска слава/породична слава – божићни обредни комплекс. На овај начин се директно повезују два супростављена периода године, тј. време око летњег и време око зимског солстиција.

Обичаји везани за Германа, који се може довести у везу са Јарилом, прослављају се у Бугарској и тачно утврђеног дана (12. маја / 25. маја) и по потреби – када је неопходна киша,⁵⁸ што је истоветно са организовањем литијског опхода. И Румуни знају „за обичај прављења и сахрањивања лутке; тај њихов обичај се подудара у свему са бугарско-српским Германом или Џерманом”, „само што код Румуна лутка носи име Калојан или Скалојан”.⁵⁹ Овде „лутку од земље праве девојке па је стављају у ковчег и уз плач и кађење носе да је сахране у аптовини, поред извора,

или поред бунара” и „плачући, певају песму којом се обраћају Калојану да моли небеса да пусте кишу да роде усеви”, а „после три дана откопају Калојана и, опкољена упаљеним свећицама на малој лађици, пусте га у водене таласе”.⁶⁰

Што се тиче Германа – Цермана, „значајно је – као што је већ речено – и то што се људи не обраћају Герману само у време око празника св. Германа него и на Бадњи дан, када се иначе врше разне радње из култа мртвих”.⁶¹ У традиционалним културама је познато да се преци, након вишемесечног одсуства из ритуалне праксе (у оквиру општег митско-ритуалног сценарија, карактеристичног за циклус годишњих обичаја), поново појављују у периоду око зимске краткодневице, тј. око нове године.⁶²

Посебно је интересантна чињеница да се ово божанство ритуално сахрањује крај воде⁶³ (упореди и повезаност змаја са водом), као и његово представљање са неприродно великим фалусом,⁶⁴ што се такође може упоредити са наглашеним сексуалним могућностима и активностима змаја,⁶⁵ чију улогу митског претка потенцирају многи аутори.

Име Јарило упућује на пролеће и пролећни период,⁶⁶ што би било у складу са термином Јаро-Вид, који припада старој словенској религији и који – по свему судећи – упућује на пролећни аспект божанства Вида, тј. Световида, за разлику од Поро-Вида и Рује-Вида, који би вероватно представљали (у ужем смислу) летњу и јесењу манифестацију божанства.⁶⁷ У ствари, мноштво показатеља говори у прилог претпоставци о постојању представе о јединственом божанству са више лица, које се манифестује на различите начине.⁶⁸ На овом месту, такође, треба подсетити и на чињеницу да се бог Вид у српској традицији везује за Видовдан – у смислу есхатолошке битке (календарски пројектоване у време око летњег солстиција) највећих могућих размера, у којој учествују и гину *змајевити јунаци*.⁶⁹

Мотив јелена. Сима Тројановић (у свом раду из 1911. године, у делу где говори о заветинско-литујским прославама и одговарајућим жртвеним ручковима) наводи податак да „на самој чуци Петровца (на картама стоји 'Петрова Гора') у Јабланици стоји сад развалина манастира Св. Илије”, у вези са којом „народ прича, да је у богодашње време код ове цркве долазио сваке године на Петровдан један јелен да га принесу на 'курбан'. Али, како су му увек дотле давали хлеба и соли, и тек пошто га добро нахране онда га клали, а овај пут тако не учине, него га касапин одмах шчепа и нож исповрти да га прикоље, а јелена то увреди, отме се и утекне, и никад више ни један јелен не дође, да га драговољно на Петровдан закољу”.⁷⁰ После тога „због ове се пакости касапинове и црква Св. Илије ражљути па напусти своје старо место и прелети у Турјаковце, неки веле у Прекоћелицу. Али сељаци после тог догађаја, за успомену севапа, и да им село не бије град и гладна година опет сваке године приреде курбан”.⁷¹ Од тада се, уместо јелена, кољу ован или јагњад.⁷²

Према томе, овде је јелен представљен као прототипска жртва од које зависе атмосферски услови, односно родност године.⁷³ На основу овог предања из јабланичке области, као и на основу обичаја забележеног у Банату – где на Бадње вече и Мали Божић момци носе специјалну маску „клоцалицу”, која је „морала имати првобитно облик јелена, што показује и етимологија речи шербуљ (од латинског *servus*), како ову клоцалицу зову Срби и Власи у Банату”⁷⁴ (исти обичај В. Карацић помиње у Пожаревцу, а сличан ритуал је забележен и у Дубровнику)⁷⁵ – Д. Срејовић је написао студију *Јелен у нашим народним обичајима*, у којој доказује да ови обичаји „припадају великој групи сличних обичаја код осталих европских народа, који показују колико је значајну улогу некад имао јелен у религији европског становништва”.⁷⁶

Предања „готово идентична легенди која објашњава догађај на Петровој Гори” забележена су и у Бугарској,⁷⁷ а Риста Т. Николић у својој монографији о Крајишту и Власини (из 1912. године) такође наводи да у овим областима „сеоска слава постоји у сваком селу (И. Т.: када се носила и литија). Онда сви заједно славе. Тога дана кољу курбан, говедо или овцу, а раније су где где клали јелена”.⁷⁸

Дакле, можемо констатовати да је у више различитих области српског етничког простора присутно предање о некадашњем жртвовању јелена током заветинско-литујских празника [у вези са причом да је, из неког разлога, жртва јелена касније замењена жртвовањем других животиња (јагње, ован...)]. Према томе, ова предања нам предочавају жртвовање јелена као прототипски облик жртвовања, вероватно у складу са веровањем „да јелену сваке године отпадају рогови, да би идуће године поново израсли већи, снажнији и лепши”, „тако да су ти рогови у народном схватању постали симбол који у себи уједињује на најлепши начин смрт и поново рађање, васкрсење и бесмртност”.⁷⁹ Другим речима, по старим веровањима, јеленски рогови се – исто као и вегетација – обнављају сваке године, што јелену даје функције симбола и божанства вегетацијског и аграрног карактера.⁸⁰ Исто тако, у митским представама „јелен симболизује самог покојника и тим обликом он се већ идентификује са божанством у чије му царство отвара пут смрт”.⁸¹ На основу многих индиција „мора се закључити да је наш народ још и у XIV веку веровао у једно божанство у облику јелена које господари душама умрлих”, а „анализа обичаја са клоцалицом и обичаја на Петровој Гори показује да су се остаци тог веровања задржали у Банату и Србији до данас”.⁸² У ствари, на јелена се „гледало као на божанство које је у вези са плодношћу и са житом и које у облику јелена долази да прими оно што је његово”.⁸³ Јелен је „некад био божанска животиња која доноси смрт, али и нови живот, и чији је култ заузимао врло видно место у религији становника

Европе”,⁸⁴ што је најизразитије и најочигледније већ на примеру прастаре културе Лепенског Вира.⁸⁵ Такође, јелен је у непосредној вези са староевропским божанствима као што су Артемида и Цернунос, а истовремено је и света животиња Аполона и Диониса.⁸⁶

Посебно је занимљиво да се ова животиња среће у народним обичајима божићног ритуалног комплекса из Баната (управо тамо где је сачувана и представа о Јарилу), и то као кључна фигура маскираних обредних поворки – аналогних коледарима.⁸⁷ Ове групе су у време циклуса зимских празника – између осталог – ишле по селу, улазиле у куће и певале испод оцака (камина).⁸⁸

Према томе, видимо да је јелен (чију смо везу са литијско-заветинским обредним комплексом већ установили) присутан и у обичајима летњег и у обичајима зимског циклуса – слично као и божанство из комплекса Јарило/Герман/Калојан.

Мотив рибе (у вези са мотивом јелена). Слично као јелен, и друго најзначајније божанство протоевропских култура – представљено у облику *рибе* (видети, пре свега, значај рибе у Лепенском Виру),⁸⁹ присутно је у српској народној религији у двоструком виду: као део митских представа које се, с једне стране, везују за летњи обичајни циклус и, с друге стране, за зимски круг обреда. Рецимо, током зимске половине године забележено је ритуално једење рибе (тј. специјални обичаји везани за храњење рибом),⁹⁰ док улога *воде* у обичајима везаним за летњи солстициј аутоматски подвлачи значај рибе, који је потенциран и веровањем да змај – владар атмосферских појава настаје управо од рибе.⁹¹ Као што је случај код јелена, и код рибе можемо пратити континуитет испољавања одговарајућих митских представа – од протоевропске цивилизације Лепенског Вира, преко различитих старобалканских облика, па све до новије етнографске

грађе (видети рад *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*).⁹²

У сваком случају, можемо констатовати да у српској народној традицији уочавамо двоструко (и „летње” и „зимско”) митско-ритуално манифестовање две животиње, које су у најстаријим цивилизацијама Балканског полуострва и Европе у целини имале кључне улоге – рибе и јелена.⁹³ Иако њихово присуство током вишевековног периода можемо пратити и у историјском смислу, ова проблематика се мора третирати и на психолошкој, тј. *архетипској равни*, јер „не треба заборавити да је формирање извесних религиозних идеја пре свега психолошки феномен зависан од извесних специфичности у структури људског духа”, односно да „религиозни симболи проистичу из општераширеног људског несвесног, те отуда имамо појаву истих митова и религиозних симбола код народа који не стоје ни у каквој вези”.⁹⁴

На основу доступних чињеница (везаних превасходно за митске комплексе архетипског карактера, формиране око рибе и јелена) можемо реконструисати и фрагменте прастарог⁹⁵ митско-ритуалног сценарија, у вези са познатим митским мотивом о јелену који умире и поново се рађа аналогно вегетацији и душама,⁹⁶ односно – у вези са одговарајућим метемпсихотичким религијским представама, по свему судећи – саставном делу старобалканских традиција, које су баштиници и питагорејци и које су забележене као саставни део српске народне религије.⁹⁷ Што се тиче *рибе*, реконструкција одговарајућих прастарих митско-ритуалних сценарија базирала би се на архетипским представама (манифестованим широм света) иницијацијског карактера: риба је, у многим митовима, примордијално биће које гута неопфита и усмрђује га да би га касније „испљунула” (као што је случај у идеалтипском облику митско-бајковног сижеа – у аналитичкој интерпретацији В. Пропа) – у облику духовно, физички и социјално зрелог човека, који је у њеној унутрашњости спознао суштинска

знања која су неопходна за живот у заједници;⁹⁸ тиме га, дакле, риба-змај иницира и поново рађа.⁹⁹ Уосталом, познат је и мотив кума-рибе у српским народним бајкама, а кум је – у српској традицији – управо онај који спроводи иницијацију (крштава и венчава)¹⁰⁰ у најстрожем смислу тог израза. У бајци „Кум риба” жена рађа (у крвавој кошуљици) дете „вједогоњу” (тј. змајевито дете, здухаћа), након чега бива разглашено како „роди вучица вука”.¹⁰¹ Да би дете било живо и здраво, пошто су раније његовом оцу умирала деца, остављају га на раскршће код неке реке, из које изађе велика риба и зине да га прождере. Риба види на детету запис у којем се каже: „прими, куме, Бога и светог Јована а дар узми”.¹⁰² Касније приповедач саопштава да је та риба била „сјен (тј. душа!) ђетета” и рибу узимају за кума!¹⁰³ Риба се вратила у воду и на растанку рекла детету: „С богом, куме! Кад ја из мора опет изашао, тад и ти умро!”¹⁰⁴ А „ово је дијете живљело Бог зна колико и докле, и кад је већ под старост хтио да умре, покаже му се опет она иста риба, и тек што се шњиме опрости, он умре, а рибе нестане”.¹⁰⁵ У овој причи су манифестно назначени архетипски, митски мотиви који су карактеристични за иницијацију, а такође је јасно назначена чињеница да је душа змајевитог човека („вједогоње”) рибликог изгледа, што на још једном плану потенцира повезаност владара атмосферских појава – змаја и рибе, тј. потенцира рибљу природу змаја¹⁰⁶ (улога владара атмосферских појава у ритуалу литијског опхода такође је у довољној мери наглашена у претходном делу рада).

Исто као и риба, и јелен је „изразито хтонска животиња и стоји у специјалном односу с душама умрлих, које, видели смо, и саме могу имати облик јелена”.¹⁰⁷ По Драгославу Срејовићу, „Мали Божић, Месојеђе и Нова година кад се још (И. Т.: осим Бадње вечери) врши обичај с клоцалицом (И. Т.: у Банату) или маскирање у јелена, такође су празници мртвих. Зато је разумљиво што и клоцалица има облик јелена”, односно – „значајно је да клоцалица на

Бадње вече, које је у ствари 'гозба која се приређује душама покојних предака', иде од куће до куће и прима јаја и воће, управо оно што се даје покојницима и на даћама",¹⁰⁸ док „маскирана гомила представља саме душе предака када долазе на Бадње вече да се огреју и приме жртве, а клоцалица означава јелена, врховно божанство мртвих, које има овде улогу psychopompos-a".¹⁰⁹

Будући да смо видели како јелен – сасвим могуће – представља прототипску жртву заветинско-литојског пролећног празника (тј. одговарајућих празничних комплекса пролећног периода), а знамо да се оваква жртва спроводи поред светог стабла – као главног сакралног објекта и станишта владара атмосферских појава,¹¹⁰ јелен и риба се тиме доводе у непосредну међусобну везу (у смислу манифестација одговарајућих божанстава, односно одговарајућих *видова* једног божанства), у оквиру ширег митолошког концепта ритуала литојског опхода. Наравно, овај начин закључивања је превасходно у вези са реконструкцијом евентуалних прототипских (а истовремено и архетипских) митско-обредних сценарија, који датирају још из времена прастарих старобалканских цивилизација и који су уједно – по свему судећи – база централног митско-обредног сценарија циклуса годишњих обичаја српске народне религије,¹¹¹ у оквиру којег изузетно значајно место заузима и ритуал литојског опхода, у вези са сеоском славом/заветином.

Реконструкција прототипских митско-обредних сценарија – везаних за глобални, годишњи, обичајни циклус. У контексту оваквог приступа, на основу познатих чињеница можемо претпоставити постојање божанства чији су основни манифестни изрази *риба* и *јелен* и које је одговорно за различите аспекте животног процеса, за *умирање* и *рађање* човека (живих бића), вегетације, сунца (дана), односно – које је у вези са веровањем у бесмртни живот.¹¹²

У складу с тим, риба је – као један од манифестних облика овако замишљеног божанства – владар атмосферских појава и елемента воде (тј. дуалитета вода/ватра, који је посебно назначен у представама змаја),¹¹³ док – с друге стране – јелен бива владар вегетације и у вези са соларним циклусима,¹¹⁴ тј. у вези са шумом и елементом земље. У складу са овим концептом треба подсетити и на општепознате, митске представе о томе да се земља налази на риби и да јелен на својим роговима носи земљу.¹¹⁵ У ствари, реч је о архетипским представама (присутним на разним просторима и у различитим периодима), испољеним и кроз – разноваријантно – приказивање Исуса Христа као рибе и као јелена!¹¹⁶ Тако, „јелен у хришћанској симболици означава вернике одане Христу, пуне љубави и праштања, чисте и побожне”, а „сам Христ је 'јелен међу јеленима', 'верник међу верницима' ”.¹¹⁷ Наиме, „ширење хришћанства није нанело штете старом веровању у бога чија је света животиња јелен” и „то је веровање било тако снажно код европских народа да је сам Христ морао примити на главу уместо трновог венца јеленске рогове”.¹¹⁸ Сличан је био случај и са рибом.¹¹⁹

Као што је већ назначено, можемо претпоставити (на једном митско-семантичком плану) и постојање митског мотива, повезаног са поновним оживљавањем јелена (који је био жртвован у пролећно-летњем периоду, аналогно престанку „раста” дана, чија дужина опада након летњег солстиција) у време зимске краткодневице, у складу с чим би јелен био повезан са бадњаком и божићним животињским положајником, односно са повратком соларне енергије. У том смислу треба подсетити и на чињеницу да се вођа коледара по многим карактеристикама може изједначити са положајником (као што тврди Шпиро Кулишић),¹²⁰ а у вези с чињеницом да је у Банату (који је сачувао мноштво изузетно архаичних обичајних мотива) управо јелен „вођа” обредне поворке коледарског типа.¹²¹ С друге стране, риба је – у складу са својом општом митском

улогом „гутача” – могла бити повезана са иницијацијом неофита, замишљеног (управо) у облику јелена, поистовећеног са митским претком – родоначелником заједнице и културним херојем.¹²² У овом контексту митско-ритуални сценарио би подразумевао одговарајуће жртвовање јелена риби (тј. риби-змају), боравак у њеној унутрашњости и – након извесног времена – излазак синониман „другом рађању” – са новим знањима и способностима, неопходним за опстанак читаве заједнице.¹²³ И иначе се за културне хероје (на пример – за Орфеја) везује симболика јелена. Сличан митско-обредни сценарио могао је бити уклопљен (на одговарајући начин) у оквиру *општег мита* годишњег циклуса обичаја, карактеристичног за балканске народне традиције,¹²⁴ при чему би „поновно рађање” одговарало новој години, тј. периоду поновног раста дана након зимске краткодневице.

У сваком случају, током вишевековног трајања прастарих митско-ритуалних образаца сигурно је долазило до преклапања и мешања различитих културних утицаја. У том смислу је *општи мит* циклуса годишњих обичаја српске народне религије, базиран на обрасцима архетипског карактера, у себе примао мноштво *семантема* – и синонимних и значењски различитих митских мотива разнородног порекла, преосмишљавајући их у духу сопствених, структурно-семантичких основа општег карактера, које су као такве саставни део (и логични, тј. архетипски производ) структуре људског ума. Имајући у виду те чињенице, не треба да нас чуди *синонимијско* присуство Јарила (Јаро-Вида, односно Вида), змаја, рибе и јелена (чије су – такође *синонимијске* – новије варијанте: змија и вук)¹²⁵ на идентичним *позицијама* – у оквиру *општег мита* годишњег обредног циклуса.

Напомене (VII.3.)

¹ Наиме, веровало се да „змај женама долази ноћу кроз камин” (Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, стр. 68-69). На пример, по сопственим теренским истраживањима из Гамзиграда, змајеве крљушти се обично налазе око огњишта, изнад којег се змај спушта у кућу.

² Такав је случај, рецимо, у сврљишком крају (по сопственим теренским истраживањима). О семантичкој сродности змаја и одговарајуће змије сведочи и С. Петровић: „'Смук' је она змија која чува сеоски атар, и који полеће у тренутку наилазак градобитних облака, како би се тукао са алама. То онда значи да између оне змије која чува индивидуални породични простор, а то је 'чуваркућа', и ове змије, која чува сеоски атар, постоји дакле аксиолошка и функционална веза, тако да би, у ствари, змија, која чува сеоски атар, као 'чувар села', била само једна прелазна, поступна форма, један степен више у уздизању Чуваркуће ка Змају” (Петровић, Сретен, у: *Дискусија о публикованим саопштењима*, Етно-културолошки зборник VIII, Сврљиг, 2003, стр. 52).

³ В. Ч., *Змај*, у: Станојевић, Станоје, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка I (А – З)*, Библиографски завод, Загреб, 1924, стр. 821.

⁴ Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 208.

⁵ Исто, стр. 208.

⁶ Исто, стр. 208.

⁷ Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 167-168.

⁸ Исто, стр. 168.

⁹ Исто, стр. 168.

¹⁰ Видети у поглављу *Вјештица – Пуница*, у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 167-169; овде треба нагласити и како – „Шпиро Кулишић отвара једно занимљиво питање: 'Није ли можда првобитно полагеник или члан коледарске дружине доносио запаљену грану, облицу – бадњак, са заједничке родовске или сеоске ломаче'. По његовом мишљењу реч је о обичају који је у свом првобитном облику био заједнички, родовски или сеоски” (Ковач, Сенка, *Време и простор у празницима божићно-новогодишњег циклуса код Срба*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 2001, стр. 428); и уопште узев, када је реч о божићно-новогодишњем ритуалном циклусу потребно је консултовати наведено дело Сенке Ковач, као и: Кулишић, Шпиро, *Из старе српске религије – новогодишњи обичаји*, Српска књижевна задруга, Београд, 1970.

¹¹ Н. П., *Змај*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 202.

¹² По казивању Милана Марића, рођеног 1914. у Руњанима (општина Лозница).

¹³ Видети у: Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, стр. 71.

¹⁴ Видети напомену 42 у поглављу VII.2. Исто тако, треба знати да „према мишљењу Шпира Кулишића, спаљивање бадњака значило је спаљивање самог божанства, које на тај начин умире и рађа се као ново, младо божанство. Упоредјујући поступак са бадњаком изван куће и у кући, Сима Тројановић бадњак доводи у везу са сунцем. Оно што се са сунцем на Божић одиграва да 'старо сунце тако рећи умре, а ново подмлађено и оснажено да се на срећу људства и природе старим путем врати (...) то човек у слици хоће са представи у свом дому, а на своје огњишту'. Као што сунце на небу одједанпут добије сјај и топлоту тако се исто и бадњак, у исто време разбукти” (Ковач, Сенка, н. д., стр. 428). Видети и у:

Кулишић, Шпиро, н. д., стр. 38. Змајевити јунак Марко Краљевић поседује мноштво карактеристика које га одређују као божанство соларног карактера.

¹⁵ По формулацијама Милутинке Тодоровић (девојачко презиме Радоњић, рођена 1921. у Црнољевци, удата у Гулијан).

¹⁶ Видети у раду: Тодоровић, Ивица, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљишког краја*, стр. 64.

¹⁷ По казивању Милутинке Тодоровић.

¹⁸ По казивању Божицара Радоњића, рођеног 1924. у Црнољевци

¹⁹ Ш. К., *Гост*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 129.

²⁰ Исто, стр. 129.

²¹ Исто, стр. 129-130.

²² Исто, стр. 130.

²³ Велецкаја, Наталија Николајевна, *Многобожачка симболика словенских архажских ритуала*, стр. 34.

²⁴ Исто, стр. 34.

²⁵ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљишког краја*, стр. 66.

²⁶ Видети српску народну епску песму *Женидба Душанова* (у: Ђурић, Војислав, *Антологија народних јуначких песама*, Српска књижевна задруга, Београд, 1961, стр. 137-154).

²⁷ И народна изрека „Ђурђев данак – хајдучки састанак, Митров данак – хајдучки растанак” потенцира ова два празника као временске међаше. На пример, Миленко Филиповић (у вези са народним календаром Срба Височке нахије) констатује: „Најважнији дани за календар су Ђурђевдан и Митровдан. То су рокови за плаћање дугова, примање и отпуштање најамника и сл.” (Филиповић, Миленко, *Живот и обичаји у Височној нахији*, стр. 292.).

²⁸ Видети: Лома, Александар, *Пракосово, Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике*, у: *Од мита до фолка*, Лицеум књ. 2, Крагујевац, 1996; Љубинковић, Ненад, *Косовска битка у своме времену и у виђењу потомака или логика развоја епских легенди о Косовском боју*, Расковник 55-56, Београд, 1989; Љубинковић, Ненад, *Транспозиција историјских чињеница у епско и митско ткиво епске легенде – легенда о Косовском боју, легенда о Марку Краљевићу*, у: *Од мита до фолка*, Лицеум књ. 2, Крагујевац, 1996.

²⁹ Иванова, Радост, *Повраћена вода (Одлике митолошког слоја епског циклуса песама о Марку Краљевићу)*, Расковник 87-90, Београд, 1997, стр. 97-98.

³⁰ Исто, стр. 98.

³¹ Исто, стр. 102-103.

³² Јацановић, Драган, *Српско календарско знање у епској народној поезији*, Центар за митолошке студије Србије, Рача, 2000, стр. 96-97.

³³ *Свето писмо Старога и Новог завјета*, Британско и инострано библијско друштво, Београд, 1989, стр. 4.

³⁴ Андрејић, Живојин, *Свети знаци*, Митолошки зборник 3, Центар за митолошке студије Србије, Рача, 2000, стр. 81.

³⁵ Кулунџић, Звонимир, *Хисторија писама*, Загреб, 1957, стр. 33; Андрејић, Живојин, н. д., стр. 81.

³⁶ Јацановић, Драган, н. д., стр. 175.

³⁷ Исто, стр. 175. Видети Златановић, Момчило, *Епске народне песме југоисточне Србије*, Врање, 1987, стр. 13.

³⁸ Ш. К., *Коледарска гробља*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 247.

³⁹ Исто, стр. 247.

⁴⁰ Исто, стр. 247.

⁴¹ У вези с одређењем етничког бића и порекла Карашеваца консултовати радове Михаја Радана. Видети на пример: Радан, Михај Н., *Значај славе и још неких прослава са култним обележјем за одређивање етничког бића Карашеваца*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.

⁴² По сведочењу етнолога Миље М. Радана, који је и сам био учесник наведеног ритуала.

⁴³ Видети поглавље III.

⁴⁴ Видети поглавље II.

⁴⁵ Чињенице и смернице које се износе у овом делу поглавља VII.3. представљене су у најсажетијем могућем облику, с обзиром на то да је проблематика коју „стварају” неисцрпна и да из ње произилази читав низ нових питања.

⁴⁶ Филиповић, Миленко, *Јарило код Срба у Банату*, Зборник матице српске, Серија друштвених наука, књ. 8, 1954, стр.44.

⁴⁷ Исто, стр. 44.

⁴⁸ Исто, стр. 46.

⁴⁹ Исто, стр. 47.

⁵⁰ Исто, стр. 49.

⁵¹ „Веза између подунавских Словена и Руса давно је прекинута, а на неки познији утицај из Русије не може се, у овом погледу, ни мислити: из Баната је било исељавања Срба у Русију, али не и сеоба из праве Русије у Банат. Пошто се руско Јарило јавља у литератури тек у XVII веку, утврђивање чињенице да се и у Банату знало за Јарило говори у прилог да је име Јарило и код Руса стварно много старије” (исто, стр. 53).

⁵² Видети у: Филиповић, Миленко, н. д., стр. 49.

⁵³ Исто, стр. 44 и даље.

⁵⁴ Видети у претходном делу поглавља VII. Такође консултовати и радове: Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*; Тодоровић, Ивица, *Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира*, Гласник етнографског института САНУ XLIX, Београд, 2001.

⁵⁵ Филиповић, Миленко, н. д., стр. 52.

⁵⁶ Ђурић, Војислав, *Додатак Чајкановићевом „Речнику”*, у: Чајкановић, Веселин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, стр. 271; видети и напомену 22 у поглављу VII.1.

⁵⁷ Филиповић, Миленко, н. д., стр. 52.

⁵⁸ Исто, стр. 49.

⁵⁹ Исто, стр. 50.

⁶⁰ Исто, стр. 50.

⁶¹ Исто, стр. 52.

⁶² Ово је опште распрострањени митско-обредни сценарио; као сасвим јасно дефинисан, присутан је, на пример, чак и код Хопи-Индијанаца, где преци (*кацине*) – које отелотворују маскирани чланови заједнице у ритуалима – такође

доносе кишу и утичу на атмосферске појаве, слично као аналогни митско-ритуални ликови у српској народној традицији (Талајесва, Дон К., *Поглавица сунца*, Напријед, Загреб, 1964, стр. 397).

⁶³ Филиповић, Миленко, н. д., стр. 49-51.

⁶⁴ Исто, стр. 49-50.

⁶⁵ „По општем мишљењу, змајеви су велики љубавници и радо воде љубав са лепим и младим женама” (*Српски митолошки зборник*, стр. 203).

⁶⁶ У словенским језицима корен (тј. лексема) „јар” често означава пролеће (на пример – у словачком, чешком...).

⁶⁷ Описи религије, тј. митологије старих Словена упућују на постојање оваквог божанства. Божанство Јаровид је било присутно и код Лужичких Срба (Ловмјански, Хенрик, *Религија Словена*, XX век, Београд, 1996, стр. 141). Називе (божанстава) *Рујевид* (*Руђеvid*) и *Поревид* помиње Сакс Граматик, о чему видети у: Леже, Луј, *Словенска митологија*, Графос, Београд, 1984. О Виду, тј. Световиду, видети у: исто, стр. 73-96. О њему хроничар Хелмолд каже: „Међу многобројним словенским боговима господари Свентовид (*Zvantevith*), бог земље Рујана. То је онај Бог, чија су прорицања најизвеснија. Други богови су поред њега тек полубогови” (исто, стр. 73). О Јарилу/Јаровиду – видети и у: Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, стр. 257-263; о Рујевиду видети у: исто, стр. 263-265, а о Поревиду у: исто, стр. 275-277. Сретен Петровић наглашава да „присутност култа Јарила код Јужних Словена, односно ритуале који су повезани са овим божанством, пратимо од епохе велике сеобе Словена, од VI века нове ере. Код Балтичких Словена се ово божанство, под утицајем католичких мисионара, називало двојако: Јаровит или *Gerovit*” (исто, стр. 257). По његовој интерпретацији, „Јаровит одражава оплодну силу пролећног Перуна. Ото Бамбершки сматра да је словенски бог *Јаровит* пре свега ратни бог. Кип Јаровита на острву Рујану био је направљен са великим штитом, који је обложен златом. Код Источних Словена, Јарило је означавао бога контрадикторних саставница. Он је с једне стране оплодатељ, бог благородног пролећа, али, с друге стране, он је и бог љубавне страсти, и уз све то подмлађене пролећне снаге. Приликом прослава посвећених богу Јарилу, у многим местима где су обреди вршени, у церемонији се могла сагледати уска веза овога божанства са летњим непогодама, у чему постоји велика сличност са функцијама бога Перуна који даје кишу” (исто, стр. 257). По С. Петровићу, „Поревит симболизује силазни, хтонски период године, док је Рујевит соларни и ратни бог” (исто, стр. 264), односно – „Рујевит је повезан са рујним, црвеним Сунцем, и налази се вазда у блиском кругу са братом Поревитом, са којим чини дванаестомесечни круг” (исто, стр. 264). Рујевит се „идентификује истовремено и са силним божанством, и са божанством које доноси берићет” и „њему у част носе се литије” (исто, стр. 264).

⁶⁸ Код Словена су били чести и општепознати идоли (тј. представе божанстава) са више глава (видети у: Леже, Луј, н. д., стр. 75). На пример, Сакс Граматик описује представу Световида (тј. Светог Вида) као идола са четири главе (исто, н. д., стр. 75). Л. Леже напомиње да је, од словенско-балтичких богова, после Световида најважнији Триглав (исто, стр. 117), за кога Леже, такође, констатује да показује сличности са Световидом (исто, стр. 123).

⁶⁹ Видети напомену 28 у овом поглављу.

⁷⁰ Тројановић, Сима, *Главни српски жртвени обичаји*, Српски етнографски зборник XVII, Живот и обичаји народни – књ. 10, Београд, 1911, стр. 98-99.

⁷¹ Исто, стр. 99.

⁷² Исто, стр. 99.

⁷³ Видети, такође, опис наведеног обичаја Д. Срејовића (на основу усменог саопштења Сребрице Кнежевић) у: Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, Гласник Етнографског музеја 18, 1955, стр. 231-232.

⁷⁴ Исто, стр. 231.

⁷⁵ Исто, стр. 231.

⁷⁶ Исто, стр. 232.

⁷⁷ Исто, стр. 237.

⁷⁸ Николић, Риста Т., *Крајиште и Власина*, Српски етнографски зборник XVIII, Насеља српских земаља – књ. 8, Београд, 1912, стр. 263.

⁷⁹ Срејовић, Драгослав, н. д., стр. 231.

⁸⁰ Видети у: исто, стр. 233.

⁸¹ Исто, стр. 234.

⁸² Исто, стр. 234.

⁸³ Исто, стр. 235.

⁸⁴ Исто, стр. 235.

⁸⁵ У култури Лепенског Вира „риба, јелен и пас сигурно су приношени на жртву, а то су и једине животиње које се приказују у скулптури и 'предметној уметности'. У свим кућним светилиштима, уз западну страну огњишне конструкције, нађени су остаци риба, а у двадесет грађевина Лепенског Вира I откривени су на каменом 'столовима' делови лобање, рогови или остаци плећке јелена (...). Пошто су рогови јелена редовно полагани и уз покојника, јасно је да се ова животиња жртвује прецима или неком нумену који влада светом мртвих. Риболике скулптуре из грађевина бр. 40 и XLVI показују да риба припада том истом свету, а пас чији су остаци такође нађени у оквирима светилишта, везује се у готово свим религијама за мртве и подземље. У религији културе Лепенског Вира риба и јелен су свете животиње и свакако су укључене и у мит о постанку људи и света; можда су оне и алузија на неку највишу силу, јер не треба заборавити да управо ове две животиње заузимају веома истакнуто место у симболици раног хришћанства, да по катакомбама и базиликама наговештавају присуство самог Христа или да означавају душе покојника које теже да се приближе богу” (Срејовић, Драгослав, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, Српска књижевна задруга, Београд, 1969, стр. 144-145).

⁸⁶ Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 232.

⁸⁷ Видети рад: Илић, Мирјана, *Клоцалица, шербуљ или цурка*, Рад војвођанских музеја 12-13, Нови Сад, 1964.

⁸⁸ Исто, стр. 50.

⁸⁹ Видети напомену 82. У култури Лепенског Вира је „упадљиво да људски ликови почивши од фазе Ic, односно од тренутка кад се покојници полажу у оквиру светилишта, добијају изглед рибе. Скулптура постављена изнад главе покојника сахрањеног испод зачеља грађевине бр. 40 (фаза Ic) представља у ствари човека-рибу, а исти мотив је приказан и на скулптури која је откривена у средишту почетља куће бр. XLIV (Лепенски Вир II). Пошто фигуралне представе из фазе Ib

никад немају риблике црте, очигледно је да постоји одређена веза између покојника сахрањених у светилиштима и скулптура на којима је људски лик приближен изгледу рибе. Чини се да је дубље размишљање о смрти пробудило ново интересовање за прошлост: првобитна концепција о настанку органског света из воде и камена јасније је формулисана, и то на тај начин што је риби у општој генези дато хронолошки приоритетно место и најзначајнија улога. Тиме је утврђен не само почетак света, већ је омогућена и нека врста историјског мишљења, сагледана је цела прошлост, а у свести је формирано сазнање о бројним претходним генерацијама, о прародитељу и прецима. Ако је риба прво живо биће рођено из воде и камена, онда она мора бити родоначелник целог људског рода” (Срејовић, Драгослав, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, стр. 142-143.). Такође, у Лепенском Виру се уочава „тријада божанстава” која сугерише „постојање посебног рибликог божанства у религији културе Лепенског Вира” и „она се вероватно развила из убеђења да су сви људи деца реке, односно потомци човека-рибе (И. Т.: упоредити са српском представом о змају као родоначелнику!), или из једног мита у коме, вода, камен, облутак, риба, јелен и људска глава заузимају најзначајније место” (исто, стр. 143).

⁹⁰ Рецимо, Вук Караџић наводи да у околини Тимока (где „сви славе Николџ дан”) на дан славе „сваки умијеси по један велики сомун, у који се метне по читав шаран” (Караџић, Вук Ст., *Српски рјечник (1852) I А-П*, стр. 434). У вези с овим податком треба навести и чињеницу да је св. Никола (чији дан се практично поклапа са даном зимске краткодневице) код Бугара покровитељ риба и рибара, тако да се његов празник још назива и „Рибни свети Никола”, „Рибена черква”. На овај дан се спрема посебно обредно јело – „рибник”, а једење рибе на овај дан посматра се као својеврсно жртвоприношење свецу (Гура, А. В., *Симболика животних в славјанској народној традицији*, Индрик, Москва, 1997, стр. 751). Такође, у неким српским крајевима „шараново месо било је табуисано, па се избегавало у исхрани” (Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, стр. 68), а С. Зечевић закључује да „змајев настанак од шарана указује на могућност да је ова риба некада била тотем, што потврђују и трагови забране једења његовог меса” (исто, стр. 71). О риби као ритуалном јелу у општесловенском контексту видети у: Гура, А. В., н. д., стр. 748.

⁹¹ Видети у: Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, стр. 68.

⁹² Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*, Етно-културолошки зборник III, Сврљиг, 1997.

⁹³ Видети напомене 83 и 88.

⁹⁴ Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 232.

⁹⁵ Треба нагласити да је овај *прастари* сценарио истовремено и *архетипски* – у смислу могућности његовог испољавања у свим временским периодима, независно од непосредних историјских контаката.

⁹⁶ Наиме, јелен је „изразито хтонска животиња и стоји у специјалном односу с душама умрлих, које, видели смо, и саме могу имати облик јелена” (Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 234.).

⁹⁷ Видети: Петровић, Александар, *Грађа за изучавање наше народне религије*, Гласник Етнографског музеја 14, Београд, 1939, као и Тодоровић, Ивица, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљшког краја*, стр. 64.

⁹⁸ Видети поглавље *Змај-гутац* у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 342-369, а посебно потпоглавље *Борба с рибом као први ступањ борбе са змајем* (стр. 356-366) у оквиру тог поглавља.

⁹⁹ О иницијацији, у предоченом контексту, видети у истом Проповом делу. Он закључује како већ „летимичан ретроспективан поглед на размотрене изворе показује да многи од бајковних мотива потјечу од различитих социјалних институ-та” и да „међу њима посебно мјесто заузима обред иницијације” (исто, стр. 533).

¹⁰⁰ Видети одредницу *Ќумство* у: *Српски митолошки речник*, стр. 278-282.

¹⁰¹ Караџић, Вук Стефановић, *Српске народне приповијетке и загонетке*, стр. 217.

¹⁰² Исто, стр. 217.

¹⁰³ Исто, стр. 217.

¹⁰⁴ Исто, стр. 218.

¹⁰⁵ Исто, стр. 218.

¹⁰⁶ Рибља природа змаја потенцира се како у народној религији Срба (видети у радовима С. Зечевића), тако и на интернационалном плану (видети код В. Пропа). На овом месту можемо навести пример из народне религије Карашеваца, код којих је забележено предање о митском бићу *шумњаки* (по многим особинама синонимном змају), које из везе са човеком рађа дете „које је горњим делом налик човеку, а доњим делом налик риби” (Радан, Миља М., *Митска бића код Карашеваца*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг 2001/2002, стр. 173).

¹⁰⁷ Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 234.

¹⁰⁸ Исто, стр. 234.

¹⁰⁹ Исто, стр. 234-235.

¹¹⁰ Владар атмосферских појава се још од протоцивилизације старог Балкана (Лепенског Вира), па све до данас замишља као биће рибликог изгледа. Исто тако, змај настаје од рибе и иза њега остају крљушти (видети: Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*). Што се тиче жртвовања пред записом (светим дрветом), као илустрацију можемо навести један пример из Тимочке Крајине, где „донесу под запис мушко јагње, прилепе му на рогове запаљене две свеће, а у жилама од записа ископају рупу. Свештеник окади јагње, и прочита молитву 'на заколеніе'. Сад дође младо момче, чисто (нежењено), те закоље то јагње, али се добро пази да крв јагњећа никуда не прене, него да оде сва у рупу, која се после затрпа земљом и добро набије. Јагње се после испече, глава се да попу, а остало поједу крстоноше” (Тројановић, Сима, *Главни српски жртвени обичаји*, стр. 94).

¹¹¹ Поређења ради, треба поменути да Сретен Петровић говори о *миту о пролећној регенерацији*, као о једној од главних семантичких целина које се издвајају из целокупног годишњег (и антрополошког) циклуса обичаја (с тим што он – на примеру грађе из сврљишке културне зоне, односно источне Србије – апострофира, пре свега, обичаје око бадњака, обичаје везане за ђурђевданско јагње, жито сплетено у „богу браду” а затим присутно у форми семена, као и дете које се стриже). Видети у: Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, 1992, стр. 359-371.

¹¹² Када је реч о присуству божанства овог типа у култури Лепенског Вира, видети напомене 83 и 88.

¹¹³ Уопште узев, и мноштво ритуалних радњи за изазивање кише у словенским традицијама „може да буде интерпретирано у вези с опозицијом вода-ватра” (Толстој, Никита Иљич, *Језик словенске културе*, стр. 193).

¹¹⁴ Д. Срејовић, који закључује да су „у религији културе Лепенског Вира риба и јелен (...) свете животиње и свакако (...) укључене и у мит о постанку људи и света” (Срејовић, Драгослав, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, стр. 145), такође додаје да жртве рибе и јелена, „као и остали елементи укључени у светилиште, показују да суштину религије културе Лепенског Вира чине култ огњишта и ватре, култ предака и, можда, Сунца” (исто, стр. 145).

¹¹⁵ О овим митским представама – у словенском контексту – видети (нпр.) у: Гура, А. В., н. д., стр. 86.

¹¹⁶ У раном хришћанству риба и јелен „по катакомбама и базиликама наговештавају присуство самог Христа”, или „означавају душе покојника које теже да се приближе богу” (Срејовић, Драгослав, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, стр. 145), као што је већ наглашено у напмени 83.

¹¹⁷ Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 234.

¹¹⁸ Исто, стр. 233-234.

¹¹⁹ Видети напомену 115.

¹²⁰ „Дедица”, главно лице коледара (на Косову), „домаћину зажели срећну Нову годину и напредак у стоци и усевима, чепркајући по огњишту, или бади у цак граници, коју затим домаћин или домаћица забоду изнад огњишта, тако да по много чему подсећа на улогу полагеника” (Ш. К., *Коледа*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 246.).

¹²¹ Видети радове: Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, и – Илић, Мирјана, *Клоцалица, шербуљ или цурка*.

¹²² Исто тако, овај митски предак је – на усложњеном семантичком плану – могао бити повезан и са сунцем, с обзиром на то да је повезивање предака и сунца такође карактеристично за митско мишљење. На пример, Египћани су, као и многи стари народи, „замисљали Сунце како се у лађи спушта у царство мртвих”, а „умрли је и сам постајао Сунце” (Проп, Владимир, н. д., стр. 410). У овом контексту и змај (често повезан са рибом), као (у многим митовима) „ждерач Сунца”, уједно бива „ждерач умрлог који је приспио у царство мртвих” (исто, стр. 410), а већ је показано да у староевропским религијама „јелен одводи душе умрлих на други свет” (Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, стр. 233) и да он често „симболизује самог покојника и тим обликом он се већ идентификује с божанством у чије му царство отвара пут смрт” (исто, стр. 234). У овом смислу се веза рибе и јелена, „у оквиру” јединственог, полиморфно замишљеног божанства, сагледава као реална могућност.

¹²³ Овакав сценарио би био у складу са идеалтипско-архетипским сценаријем „опште бајке”, у смислу појаве која је сажела суштинске елементе мита у структурно-семантички јединствену форму – коју нам у својим радовима (*Морфологија бајке и Историјски корени бајке*) предочава В. Проп. Такође видети и: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад.

¹²⁴ Наиме, годишњи митско-ритуални комплекс бугарске и румунске народне религије подудара се у огромној мери (у смислу различитих *варијанти истог глобалног митског система*) са годишњим митско-ритуалним циклусом српске народне религије.

¹²⁵ Посебно је карактеристична честа *митска синонимија* змије и рибе, која највише долази до изражаја у митским представама змаја, у којима се (како на српском, тако и на интернационалом плану) мешају рибље и змијске особине.

VII.4. ДРЕВНЕ ПАРАЛЕЛЕ И ЕЛЕМЕНТИ РАЗЛИЧИТИХ КУЛТОВА У РИТУАЛУ ЛИТИЈСКОГ ОПХОДА

Древне аналогиије (митске основе и мотиви литијског обредног комплекса). Многи елементи ритуала српског етничког простора, забележених током XIX и XX века, указују на изузетну древност базирајући се на (ритуално-митским) обрасцима који трају и по више хиљада година. Постоји довољан број показатеља који упућују на некадашњу изузетну сложеност многих српских ритуала, у новије време записаних – практично – у својој (крајње) редукованој, рудиментираној форми. Термин *рудиментарност* посебно се односи на немогућност непосредног сагледавања врло сложених митских сценарија, који су егзистирали на различитим семантичким равнима. Другим речима, обреди „забележени” у новије време чувају само део митско-ритуалних комплекса који су, по свему судећи, некада били за њих везани.¹ Такав је случај и са ритуалом литијског опхода, где (на посредан начин) уочавамо низ семантичких аспеката које је врло тешко констатовати непосредно, као прецизно дефинисану информацију која је добијена од самих казивача. Многи од ових „скривених митских аспеката” ритуала литијског опхода предочени су у претходним поглављима.²

У овом поглављу биће изнесени још неки општи закључци, који произилазе из одговарајуће семантичке анализе надовезујући се на претходне, као и закључци до којих долазимо на основу непосредне теренске грађе – представљене у првом делу овог рада.

Пре свега, битно је (у предоченом контексту) нагласити да су обреди сродни српском ритуалу литијског опхода забележени већ у давна времена, тј. ритуални опход

је „основно обиљежје како сумерско-акадске, тако и египатске културе”,³ а кружна ритуална поворка, током вавилонских новогодишњих светковина, била је највеличанственија свечаност народа Старог света.⁴ Учесници овог опхода певали су о Мардуковој победи над Тиамат (реч је о судару примогенетских космичких сила),⁵ што и те како подсећа на митски сценарио сукоба владара атмосферских појава и његовог (његових) противника, сценарио сукоба који је повезан са ритуалом литијског опхода.⁶ Исто тако, и борба змајевитог јунака Марка Краљевића са чудовиштем синонимна је Мардуковој борби са чудовиштем. И један и други мит представљају епске паралеле „обредним радњама које означавају преломну тачку у смени годишњих доба”.⁷ Као што се химне (песме) о Мардуковој борби са Тиамат певају у 3. месецу током новогодишњих вавилонских свечаности,⁸ исто тако су и песме о Марку Краљевићу „реликти новогодишње обредне поезије, повезане са светковањем 1. марта као почетка нове године и наредних календарских празника, који обележавају победу животворних снага у природи у пролеће над смрћу и мртвом зимском природом”.⁹ И овај митски контекст је, такође, у вези са примарним митским сценаријем ритуала литијског опхода, будући да обредна поворка посећује „храмове” господара атмосферских појава, који ступа(ју) у *борбу* са непријатељски настројеним бићима, спроводећи једну врсту „буђења змаја”.¹⁰ (Сличан је, на пример, ритуал који се практиковао у источној Србији, где су учесници обреда превртали разне предмете како би „пронашли” и „истерали” змаја који се задржао у селу заборавивши на своје основне активности и дужности – обезбеђивање повољних атмосферских услова; сличан је, исто тако, и обичај звани „мугајала”.¹¹) Другим речима, у свим овим случајевима се „змајевити” херој бори против непријатеља који доноси таму, хладноћу или лоше временске услове.

Врло је интересантна и инструктивна паралела која се може повући са старомесопотамијским предањем о сукобу

доброг орла Имдугудуа и Небеског бика који је узрочник неповољних временских услова. Наиме, Имдугуд је „сваке Нове године, у вријеме новогодишњих свечаности о којима је прије било речи, водио тешку борбу с разјареним Небеским биком, узроком суше (И. Т.: исто као што је – у то време, али на другом семантичком плану – Мардук водио борбу са Тиамат) и савлађујући га омогућавао падање кише”,¹² слично као и владар атмосферских појава српских митских предања, којем се – као што смо видели на основу предочене грађе – обраћао ритуал литијског опхода. Очигледно је и овај митски сценарио био општепознат већ у Старом свету, пре готово пет хиљада година, када је такође везан за ритуални опход.¹³ Слично древној месопотамијској митској представи, нека српска села су од прастарих времена колективно уважавала орла као сеоски табу и то је била нека врста њихове „свете птице, коју нико није смео убити нити је из села одагнати или јој гнездо порушити, уколико је обитавала у сеоском атару”.¹⁴ Веровало се да оно село које има крсташа-орла у атару, „неће моћи да бије град (И. Т.: исто као што град никада не бије Рибаре, где је – по сврљишком предању – закопана глава змаја Видена) нити ће га снаћи олуја, јер се орао (И. Т.: синониман са змајем!) бије у облацима са алама које доносе градобитину и олују”.¹⁵

У српским предањима постоји паралела и у односу на старомесопотамијског Небеског бика, као божанство везано за атмосферске појаве и као узрочника неповољних временских услова. По причи из ивањичке области – вран (водени) бик је стално излазио из глеђичког језера, правио штету и убијао стоку, а када је он убијен, град је непрестано тукао усеве током читавих седам година, све док 12 попова (И. Т.: што би могло да буде у вези са 12 месеци, односно са годишњом симболиком) није код језерске воде ишчитало „велике молитве”, након чега је невреме престало. Посебно важна у читавој овој причи јесте чињеница да од тада литијски опход (у оквиру заветине) обилази ово језеро, које се – по предању – у потпуности обојило од крви враног

бика након његове смрти. Током овог ритуала свештеник освећује воду и са народом обилази језеро, а болесни људи се, за време литијског празника, умивају језерском водом. Према томе, као и у другим сродним митским сценаријима, и у овом случају водено биће „предводи” градоносне облаке да би касније било „умилостивљено”, након чега постаје нека врста божанства којем се чини култ: наима, литија обилази језеро у којем је боравио водени бик и које је, уједно, и његова гробница.¹⁶ На овом месту треба нагласити да је веровање у *воденог бика* забележено широм Балкана.¹⁷

Уопште узев, веровања по којима *водено биће* изазива кишу констатована су у различитим областима. Тако, на пример, у Тамнави постоји веровање у Соглава – митско биће за које се сматра да борави у води и да се појављује пре изузетно дугачких кишних периода. Посебно занимљиво је да се Соглав описује, практично, идентично представама рибликих божанстава прастаре културе Лепенског Вира.¹⁸ У контексту ове проблематике треба навести и воду Дагудин (Дагодин), која се у предањима из Србије помиње у вези са потопом¹⁹ и чији назив подсећа на име староисточног бога Дагона (у Месопотамији најчешће Еа или Ен-ки).²⁰

У сваком случају, на основу претходних примера сагледали смо паралеле између митско-ритуалних сценарија који су забележени пре четири до пет хиљада година и савремених митско-ритуалних сценарија, констатованих код Срба (орао и бик – везани за ритуале изазивања кише – присутни су и у старој Месопотамији пре четири-пет хиљада година и на српском етничком простору у 20. веку). И у давној прошлости, као и у народној религији Срба 20. века, ритуални опход је био основно обележје културе, централни обред једног религијског концепта.

Различити култови и семантичке димензије у ритуалу литијског опхода. Када је реч о првобитним, претхришћанским облицима ритуала литијског опхода, на

примеру предања из Сивчине (Ивањица) примећујемо да је прототип литијског опхода заснован на магијском кругу који је остварен са два врана (црна) вола близанца, како би куга „заобишла” село.²¹ Према томе, у овом случају видимо да је „магијско оборавање” непосредно претходило ритуалу литијског опхода. Наравно, ово је само једна ситуација; већ смо видели како мит из Глеђице (Ивањица) објашњава настанак ритуала литијског опхода, што говори о различитим могућностима, тј. *семантичким димензијама*, овог ритуала. Два предочена примера представљају и сведочанство о томе да настанак ритуала литијског опхода објашњава *мит*, као света прича која објашњава и представља прототипски облик литијског обреда, у вези са конкретним околностима које су довеле до његовог настанка.²²

У релацији са различитим *семантичким димензијама* ритуала литијског опхода, закључци ове анализе нам предочавају постојање више базичних култова које обједињује разматрани ритуал; у ствари, ритуал литијског опхода је, можемо рећи, у вези са култом божанства које се манифестује у различитим облицима. Ово натприродно биће је: 1) на једном манифестном плану – космотворачко божанство (стваралачка Мисао и стваралачка Реч) које побеђује силе инерције стварајући читав свемир, 2) на другом плану – соларно божанство (у вези са одговарајућим, соларним календаром) које побеђује силе мрака, 3) на трећем плану – божанство вегетације и летње половине године, које побеђује хладноћу и зиму, 4) на четвртном плану – божанство плодности (аграрне, сточарске итд.), које буди земљу и „оплођује је” (у том контексту је плуг његов симбол), 5) на петом плану – владар атмосферских појава који обезбеђује повољне атмосферске услове (благоволна киша, спречавање града и сл.) борећи се против свог злог пандана, који је такође у вези са елементом воде (или ватре), 6) на шестом плану – ово божанство је заштитник дома, родовски покровитељ, митски предак који станује

испод огњишта (или прага), синоним славског свеца.²³ Сви аспекти поменутог *натприродног бића*, као изрази различитих семантичких димензија ритуала литијског опхода, логично су повезани у јединствену целину у оквиру глобалног митског обрасца на којем се заснива разматрани обред.

У оквиру ритуала литијског опхода очигледно су присутни елементи и соларног, и аграрног, и вегетативног карактера, као и култа предака – што на конкретан начин сведочи о вишедимензионалној семантичкој слојевитости овог обреда.²⁴

Елементи аграрног култа. Елементи аграрног култа су свеprisутни у оквиру ритуалног комплекса литија. На пример, у Робову (Малешево) је – по предању – земља постала родна тек онда када је „опкољена” литијским опходом.²⁵ У селу Вучи Дел су крстоноше носиле раоник (и једну металну шипку којом се ударало у тај раоник).²⁶ У Драгољу (Качер) су крстоноше закопавале у земљу живо пиле, што је – по свему судећи – било жртва земљи како би боље рађала.²⁷ У Ибарском Колашину је зборно место крстоноша свих околних области било језеро на планини Мокра, где су се скупљала 24 крста, и међу њима *колашински златни крст* који је – по веровању – доносио родност земљи која га поседује. По предању, на Мокри су се различите групе крстоноша међусобно сукобљавале око овог крста, практично, слично коледарским групама. Прича се да су се у једној крвавој тучи, у којој је пало много мртвих глава, Подгорци (жители метохијског Подгора) дочепали златног крста и на тај начин пренели родност Колашина на свој крај.²⁸ У оквиру ритуала литијског опхода такође су биле општераспрострањене и обредне радње са житом, пшеницом, кукурузом, пасуљем, водом – што је, уз песме о родности, требало да поспеши раст усева и доведе до плодне године. Обредне радње са водом посебно истичу ову, *аграрну* димензију ритуала литијског опхода.²⁹ Поливање водом учесника обредне поворке, потапање

црквених реликвија у воду, гажење реке или потока, прскање свештеника (или, с друге стране, ситуација да свештеник прска литијаше) итд. – општераспрострањени су магијски поступци, чији је циљ био изазивање кише како би година била родна.³⁰ На пример, у Тијовцу (Сврљиг) је за крстоношу биран дечак који је имао задатак да гази по води и крстом меша по њој.³¹ У Хомољској области је литија обавезно прелазила преко реке, а крстоноша је – док свештеник чита молитву за кишу – потапао крст у воду и изговарао: „Ороси, Боже”.³² У области румунског Ђердапа су пут којим је пролазила литија посипали водом у коју су стављали пасуљ, жито и кукуруз, а то су радили да би родило преко године.³³ Ако дуго није било кише, литије су поливали водом и, кад би дошли до реке, заставе су потапали у воду; затим је један од присутних улазио у воду и поп га је прскао водом молећи да буде киша.³⁴ У Јадру се ишло до реке (потока) и газило по њој, а учесници поворке су прскали једни друге – понајвише попа.³⁵ У Мрчајевцима (Чачак) су учеснике обредне поворке посипали водом и босиљком.³⁶ Могло би се навести још много сличних примера, а овде су предочени само примери из области које су издвојене – као илустративне – у првом делу рада.

У контексту разматрања присуства елемената аграрног култа у литијском опходу свакако треба нагласити и то да су током овог ритуала припремани обредни хлебови.³⁷ Изазивање родности (плодности) је – као једна од основних манифестних функција литија – потенцирано на много начина. Најчешће су учеснике обредне поворке сачекивале жене и на њих бацале жито, воду и цвеће (видети Жељево).³⁸ У околини Звоначке Бање (село Јасенов Дел), на месту (Ширин) које су обилазиле крстоноше, девојке из три околне махале износиле су жито које је свештеник благосиљао.³⁹ У Сиринићкој жупи су крстоноше ишле „од трло до трло”,⁴⁰ а у селу Јажинац (где је постојао специфични облик сеоске славе) справљани су кравајчићи – умешени од брашна донесеног из свих јажиначких

домова.⁴¹ У Бачкој (Дероње) су жене бацале жито на литијаше: колико на кога падне зрна, толико ће година живети⁴², док су у Срему домаћини и домаћице сачекивали обредну поворку пред својом кућом и учеснике посипали пшеничним зрном: бацали су га високо – да високо израсте пшеница.⁴³ У областима западне Србије (Драгачево, Чачак, Горњи Милановац) жене су пред крстоноше износиле карлице са кајмаком и млеком, након чега су крстоноше пиле млеко, јеле кајмак и „бркале” по карлицама да би се кајмак боље хватао.⁴⁴ У околини Ивањице крстоноше су обилазиле колибе, торове и гувна молећи Бога да им да берићет у стоци.⁴⁵ У Равној Гори су крстоноше биле окићене цвећем и у руци су држали селен, те њиме ударали по карлици да се добро сири.⁴⁶ У Зети су чобани нагонили стада оваца да крстоноше прођу кроз њих.⁴⁷

У свим областима се веровало како литијаши имају натприродну моћ (видети Таково),⁴⁸ а пред њих су износили болеснике верујући да они могу да их излече (видети Таково).⁴⁹ Свуда се сматрало да крстоноше штите усеве и род од града и великог невремена (видети, на пример, Страњани).⁵⁰ Приписивана им је глобална регенеративна (и плодотворна) моћ: оздравили би болесници који би дошли у контакт са њима, природа се буди када они прођу (озелени на све стране), пада благотворна киша и земља постаје плодна, стока се умножава, кајмак се „боље хвата” итд. Литијаши су – у складу са одговарајућим принципима митско-магијског мишљења – на непосредан начин „преносили” здравље. Тако су, рецимо, на путању литијске обредне поворке стављана тек рођена деца да би била жива и здрава.⁵¹

Елементи култа вегетације. Исто тако, и елементе култа вегетације можемо пронаћи у оквиру ритуала литијског опхода. На пример, у сврљишком Влахову су литијаши током опхода откидали зелено грање које би, по повратку, бацали на капелу. По предању, једне године уопште није

било зеленила (до крстоноша) и онда је поп, током проласка литије, рекао да се неко попне на једну букву која је једина олистала и да откине грање како би нешто зелено могло да се баци на капелу – након тога је све нагло озеленело.⁵² У Влахову је забележено и веровање: ако планина до Ђурђевдана избаци зелено до врха, онда ће година бити родна да не може бити боља.⁵³ Исто тако, у Гулијану је забележено слично веровање да до Ђурђевдана Зелени врх обавезно мора да озелени. По причи, једном се десило да на сам Ђурђевдан читава област озелени, иако је дан пре тога мало шта било олистало. Уосталом, и сам назив *Зелени врх* – у контексту предочених веровања – упућује на одговарајуће митско значење, у смислу „Зеленог врха” као култног места (тј. седишта) божанства вегетације.⁵⁴ Другим речима, у предоченом топониму и одговарајућим предањима у вези с њим препознајемо одјеке претхришћанског култа. (На овом месту би требало поменути и „зелене четвртке” који су празновани током пролећног периода.⁵⁵)

Уопште узев, цвеће, биље и грање је врло често коришћено у обредним радњама које су улазиле у састав ритуала литијског опхода. Рецимо, у селу Преконога брао се селен који је бацан на учеснике литијске обредне поворке.⁵⁶ У Врбици (Тимок), пре него што би се кренуло у обилазак записа по селу, жене би крај реке исплеле венац *литакар*, који је носио један од литијаша, а након прославе би прво коло повео онај који је носио *литакар*.⁵⁷ Већ је наглашено да су у околини Ивањице крстоноше биле окићене цвећем, а у руци су држале селен и њиме ударале по карлици „да се добро сири”.⁵⁸

Дрво света. Када је реч о дрвећу, треба подсетити да је доста тога већ изнесено у претходним поглављима. Света стабла су основни сакрални објекти, који представљају један од централних елемената ритуала литијског опхода. Представа дрвета, као митска слика, општераспрострањена је и врло често „оваплоћује универзалну концепцију

света”.⁵⁹ У том смислу је најзаступљенији мотив *дрвета света*. Представа *дрвета света* присутна је практично свуда (или у чистом облику или у варијантама).⁶⁰ *Дрво света* је – као (њихов) митски синоним – повезано са *осом света*, *стубом света*, *планином света* (*космичка планина*), *космичким човеком* (*први човек*) итд.,⁶¹ тако да је заиста тешко пронаћи неку митску представу са већим бројем варијантних манифестација. У вези са семантичким пољем које се образује око *дрвета света* и његових еквивалената формира се (и) огроман број митова. Наиме, уз помоћ дрвета света (и поменутих еквивалената) стварају се (сложене) представе које служе „за опис главних параметра света”,⁶² тако да је ова архетипска представа, у сваком случају, присутна као саставни део митско-обредних сценарија широм света. Основни семантички планови који се, на глобалном нивоу, везују за представу *дрвета света* (као главну митску манифестацију сакралног дрвета) јесу: 1) идеја да „дрво света одваја свет космоса од света хаоса уводећи у први од њих – меру, организацију, и чинећи га доступним за изражавање у знаковним системима текстова”⁶³, као и 2) идеја да „посебна улога дрвета света у митопоетској епохи одређује се углавном појавом дрвета света у улози међукарике између васионе (макрокосмоса) и човека (микрокосмоса) и представља место њиховог укрштања”⁶⁴; 3) у вези са *дрветом света* образују се и празнични, митско-обредни сценарији који увек изнова обнављају процес стварања света („на временском плану ситуација 'у почетку' се понавља за време празника, када сунце на граници старе и нове године опише свој годишњи пут око дрвета света”⁶⁵); 4) исто тако, у вези са *дрветом света* као средишњим сакралним објектом организују се одговарајући ритуални опходи, као што је случај са обредом литијског опхода којим се – обилажењем светог дрвећа – остварује велики круг око насеља. Управо наведене релације могу се посматрати као кључне за целокупно семантичко

поље које се у митским системима образује око мотива светог дрвета.⁶⁶

Култ светих стабала – примери. У контексту овог рада треба истаћи неколико примера везаних за свето дрво (као главни сакрални објекат када је реч о ритуалу литијског опхода), односно – за неке његове семантичке димензије. У селима сврљишке области је, током литијског опхода, свештеник крај сваког светог дрвета читао молитву, а народ би, распоређен у кружном поретку, присуствовао овом чину (видети Жељево).⁶⁷ Постојало је и веровање да је свето дрво у вези са одређеним човеком. По једном казивању из Тијовца: „када је моја мајка умрла, исте године је миро дрво пало”, након чега је казивачици један врачар рекао да је свето дрво било повезано са њеном мајком („докле била она, било и дрво”).⁶⁸ Свето дрвеће нико, ни по коју цену, није смео да дира или на било који начин скрнави. У Перишу су, по казивачима, стара мира дрва секли старци који нису имали децу, а прави домаћини нису смели да их секу.⁶⁹ У Преконоги су једном човеку помрли синови након што је посекао свето дрво.⁷⁰ У Жељеву се прича да су се људи који су уништили главни заветни крст након тога испоразбољевали и сви лоше прошли у животу.⁷¹ У Лесковачкој Морави су дотрајале записе могли да секу само Цигани, и то по одобрењу села.⁷² С обзиром на то да су мира дрва замишљана као комуникацијски мост између „овостраног” и „оностраниг”, за њих се често везивала појава натприродних бића (о вези змаја и светог дрвета већ је било довољно речи). У Лукову, на пример, за миро дрво (јасен) на месту Савињци везивала се појава „осења”.⁷³ У Преконоги су се код светог дрвета, на месту званом Чука – по предању – појављивале виле.⁷⁴

У сврљишкој области је и данас сачуван обичај „обнављања” светог дрвећа. Тако је у Ђуринцу, на локацији Чука, старо миро дрво уништено, али је 1990. године на истом месту проглашено ново миро дрво. Процес

сакрализације се одвија тако што свештеник кесером направи крст, запале се свеће, просипа се црно вино, чита се молитва и прогласи се за миро. То дрво се поштује: не прља се око њега, не сме да се врши нужда, да се ломи и сече грање итд.⁷⁵ У Лесковачкој Морави, ако се деси да се неки запис преко године осуши, унапред се нађе замена тако што неки домаћин одобри да се у некој ливади или њиви запише нов запис; многи домаћини су се често утркивали ко ће дати да му у имању запишу дрво.⁷⁶

У појединим насељима су одређена света стабла издвојена у односу на остале. У Трговишту (Заглавак) се певало само код једног светог дрвета, зато што се – по објашњењу казивача – код тог крста вију венци за Ђурђевдан.⁷⁷ Битно је нагласити и то да се за света стабла везују многе обредне радње унутар литијско-заветинског ритуалног комплекса. Рецимо, у Заглавку је коло три пута обилазило око записа пре него што је нови колачар преузимао славу за следећу годину.⁷⁸

У околини Звоначке Бање казивачи су истицали да би била велика грешка да се свето дрво заобиђе,⁷⁹ а исто је било и у многим другим областима, јер се – практично – веровало да је дрво самостални духовни ентитет, у рангу божанства које може да се „наљути”. У Лесковачкој Морави се ниједан запис не сме изоставити током литијског опхода. А ако се неки запис једном изостави и не „заличи”, тј. не обиђе, онда се то дрво више не „записује”.⁸⁰ У западној Србији (Драгачево, Чачак, Горњи Милановац) је, као и у многим другим областима, литијског празника припремале ручак поред записа.⁸¹

Елементи култа предака. Осим елемената аграрног и вегетацијског култа, такође су и елементи култа предака присутни у ритуалу литијског опхода. По Шпири Кулишићу, у разматраном ритуалу је култ покојника посебно упечатљив.⁸² Рецимо, у Сиринићкој жупи пример литијског опхода – током којег се обредна поворка заустављала на

завештаном имању да би ту свештеник одржао помен двојици домаћина без деце, који су своје имање оставили селу да би их оно спомињало – „изричито потврђује да су се у молитвама за кишу живи људи позивали на своје преминуле, некадашње чланове заједнице”.⁸³ У неким крајевима Шумадије свако село има свој запис на гробљу.⁸⁴ Поједини казивачи су истицали да је и у Гулијану литија раније кретала од записа који се налазио на месту некадашњег гробља.⁸⁵ У области румунског Ђердапа иде се после литија на гробље и ту свештеник помиње умрле.⁸⁶ У Страњанима су крстоноше обично обилазиле гробља. Често је и зборно место било управо на гробљу.⁸⁷ Исто је и у Милаковићима, где су литије обилазиле гробља, а након забране литијског опхода, сваки род се током заветине окупљао на „свом” гробљу.⁸⁸

Елементи соларног култа. И елементи соларног култа су заступљени у ритуалу литијског опхода. О неким аспектима овог типа већ је било речи у претходним поглављима, а у разматраном контексту – пре свега – треба навести како се гледало да крст буде на западној страни светог дрвета да би учесници литија, када му приступају, били окренути ка истоку, тј. према сунцу („крстиш се и окренеш се према сунце”; видети Тијовац),⁸⁹ с обзиром на то да је *источна* страна изједначавана са *сунчаном*.⁹⁰ У селу Мала Копашница (Лесковачка Морава) мештани су, након заједничке прославе, испражњено буре котрљали према истоку.⁹¹ Као што је већ речено, и сама путања литијске обредне поворке може се упоредити са дневним, месечним или годишњим опходом Сунца, чијим су кретањем били инспирисани многобројни ритуални сценарији широм света, засновани на кружној опходњи која се „увек одвијала са повратком у средиште”.⁹² У вези са митовима соларног карактера, често се јављају и дуалистичке представе које потенцирају борбу два супротстављена бића или тора (у складу са митским идејама о сукобу светлости и таме, лета

и зиме). У ритуалу литијског опхода су, у различитим варијантама, присутне дуалистичке представе. На овом месту – као илустративни пример – треба поменути да су се у Ибарском Колашину крстоноше често понашале као супротстављене коледарске групе.⁹³ У околини Ивањице су крстоноше – слично коледарима – имале право, ако их неко не прими у кућу, да све живо полупају и поруше!⁹⁴ Негде су крстоноше, на дуалистички начин, диференцирале простор сеоског атара.⁹⁵ О соларној симболици разматраног ритуала – у општијем контексту – биће више речи у наредном поглављу.

Мистична димензија литија. Неопходно је на крају нагласити и *мистичну димензију* ритуала литијског опхода, с обзиром на то да се често настанак литијског празника често везује за одређени натприродни догађај – чудну коинциденцију, сан и сл.⁹⁶ Тако је и са настанком родовских заветина и свих других сличних празника, сродних литијским. Рецимо, у Тијовцу је родовска заветина – Петровдан почела да се прославља у вези са сном жене која је једном приликом сањала да се дави у некој води и да је у тој води крст, а затим је чула глас: „Марице, то се ваша фамилија, ваш крс, мучи у воду. Докле тај крс не узмеш, нема да се извучеш из ту воду”. И од тада они славе Петровдан.⁹⁷ У Гушевцу је литијски празник, Русални петак, почео да се слави након трогодишњег периода неповољних временских услова, када је једна врачара рекла да се укопа крст посвећен светој Петки-Русалници. И тако је почео да се слави овај празник – уз одговарајући ритуал литијског опхода.⁹⁸ Исто тако, и Русални петак у Лозану је почео да се слави због тога што је Лозан „непрестано тукао град и носила вода”, па је један човек (подстакнут мистичном интуицијом) иницирао прослављање овог празника.⁹⁹ Уопште узев, најчешће су локални „врачеви” и „врачаре”, тј. људи за које се сматрало да поседују натприродне особине и ступају у контакт са натприродним бићима, иницирали настанак нових литијских празника.

Они би често заједници саопштавали своје снове или визије, који су схватани врло озбиљно – па је најчешће и поступано у складу са упутствима из тих визија. На овом месту треба навести и пример из Црнољевике, где је литијска обредна поворка у једном периоду редовно (на месту Ћитка) наилазила на „цркварку” Божику, која је падала у транс и причала о својим визијама.¹⁰⁰

Завршни осврт. На основу претходно изнесених чињеница можемо извести закључак да су у ритуалу литијског опхода присутни елементи низа различитих култова, као и то да су митски обрасци које (везане за разматрани ритуал) срећемо у новије време код Срба били присутни у врло сличним облицима већ у давној прошлости. Између семантике конкретног социо-географског простора једне области, тј. заједнице, и семантике глобалног космичког устројства – испреплетаних у ритуалу литијског опхода – егзистира низ различитих семантичких димензија које су, од места до места, у већој или мањој мери наглашене, односно присутне или одсутне. У овом поглављу смо – на примерима конкретне теренске грађе, изнесене у првом делу рада – могли да сагледамо неке од тих димензија.

Напомене (VII.4.)

¹ Приликом посматрања манифестација једног ритуала у различитим областима можемо приметити сасвим различите степене семантичке сложености, односно очуваности првобитног митског обрасца који је био заједнички. Поводом ове проблематике потребно је консултовати дело В. Пропа *Хисторијски коријени бајке*, где он показује како су бајке појединих народа сачувале изузетно старе митско-ритуалне обрасце, који су се у забележеним обредима истих народа готово у потпуности изгубили. Наиме, обред одумире раније него мит (Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 535), тј. „обред се више не извршава, предоцбе о смрти (И. Т.: тј. митске представе уопште) живе дуже, развијају се, мијењају свој облик већ без икакве везе с тим обредом” (исто, стр. 535).

² Видети, такође, и у следећем поглављу (VII.5.).

³ Вишић, Марко, *Законици древне Месопотамије*, Свјетлост, Сарајево, 1989, стр.10.

⁴ Видети исто, стр. 10.

⁵ Исто, стр. 11.

⁶ Видети у претходним поглављима.

⁷ Иванова, Радост, *Повраћена вода*, стр. 97-98; о овоме је било речи у поглављу VII.3.

⁸ Видети у Вишић, Марко, н. д., стр. 11.

⁹ Иванова, Радост, *Повраћена вода*, стр. 102-103.

¹⁰ О овоме је било речи у поглављу VII.1.

¹¹ У предоченом контексту посебно је интересантан „пример из источне Србије, из Великог Извора у Црној Реци. Године 1908. била је страшна суша. Сељаци веровали да облаци не могу да се саставе и киша да падне зато што у њихово село долази змај на љубавне састанке с неким удовицама и удатим женама. Зато једна група од око 50 људи одлучи да истера змаја из села. Ноћу између 21. и 22. јула састали су се на гробљу и наложили велику ватру. Потом су једнога између себе изабрали за 'цара'; он је одмах свукао са себе одело и остао го. То су учинили и остали, а онда су заиграли врзино коло. Игра је трајала све док играчи нису изнемогли, а управо толико да се поплаше зли духови. За време игре нико није говорио, већ су се споразумевали мумлањем и мимиком. Кад је завршено играње врзиног кола, 'цар' је снажно замумлао. То је била заповест да сви играчи, осим тројице који су остали са царем, крену у село да истерају змаја, дижући при томе страшну буку. Са собом су носили звонца, меденице, клепетуше, старе канте, тестије, ватраље, тојаге, буце и друге ствари којима се могла подићи велика бука. Кад су стигли до одређеног места, разишли су се по целом селу и отпочели гоњење змаја у правцу гробља. Све време су дизали буку и страшно мумлали те им је пена ишла на уста. Овај метеж био је пропраћен лајањем многих сеоских паса. На крају су се опет сакупили на гробљу око ватре и свога 'цара'. Ту су поново одиграли врзино коло и тако је завршено гоњење змаја” (Н. П., *Врзино коло*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 115.). Сродан овоме је и обичај извођен у неким селима влашког говорног подручја, звани *мугајала* (=мумлање), који су спроводили голи мушкарци ноћу, уз забрану причања, тако да су имали право да се споразумевају искључиво мумлањем („мугајала”) – по чему је ритуал и добио име. Учесници обреда су превртали све предмете на које би наишли, са истом

основном сврхом као и у описаном ритуалу: истерати змаја који је „заборавио” на своје основне дужности (по сопственим теренским истраживањима из села Гамзиград).

¹² Вишић, Марко, н. д., стр. 18.

¹³ Предочене паралеле непосредно упућују на древне корене митских сценарија ритуала литијског опхода. Овде је, очигледно, реч о повезаности која није архетипског карактера, већ проистиче из историјских веза или заједничког наслеђа.

¹⁴ Вукановић, Татомир, *Село као социјална заједница код Срба – с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АПКМ*, стр. 119.

¹⁵ Исто, стр. 119.

¹⁶ Ускоковић, Радоје, *Сеоске и црквене славе по селима око Ивањице*, стр. 94. И у општесловенском контексту (пре свега – на југу) раширено је веровање да се „облачари” (тј. „змајевити људи” који утичу на атмосферске појаве) „у току међусобне борбе с предводницима градоносних облака претварају у бикове (Словенија, Истра, Јадранско приморје, прикарпатски крајеви у Украјини)” (Раденковић, Љубинко, *Митолошки господари градоносних облака – словенске паралеле*, стр. 447.).

¹⁷ „Код балканских Словена и водени бик, древни зооморфни покровитељ одређеног простора на коме живи нека људска заједница, може кажњавати људе градом” (Љубинковић, Раденко, н. д., стр. 447).

¹⁸ Казивања о *Соглаву* забележена су током ауторових теренских истраживања у области Тамнаве. Видети у: Тодоровић, Ивица, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд, 2004.

¹⁹ По легенди забележеној у области Кучајне – „Сребрни цар, видећи се у невољи, позове околне реке Млаву, Пек и Мораву, све омање потоке да га избаве од ових напасти. Ниједна му вода не дође у помоћ осим речица Дагудин који извири у хатару села Братинца (...). Дагудин брзо пројури кроз земљу и дође му у помоћ: сва окна залије и окнаре све подави; потом изађе на поље и све окнарске куће потопи и однесе. (...) Дагудин и данас чува Сребрног цара. (...) Енглези су донели неке судове да извлаче воду, али чим приђу Сребрном цару биће крви или какве друге несреће за њих, јер ће их Дагудин све подавити чим на Цара наиђу” (Јацановић, Драган, *Сребрни цар у светлу археолошких и етнолошких проучавања*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000, стр. 136-137). Осим овог, постоји и читав низ других предања у којима се помиње Дагудин у смислу реке-натприродног бића, који господари елементом воде и у стању је да изазове потоп (видети у: исто, стр. 137). О Дагудину видети и у: Живковић Г., Живковић Д., *Рударски дух у веровањима рудара Тимочке крајине*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000, стр. 146.

²⁰ О помену Дагона у српским областима видети у књизи: Новаковић, Реља, *Још о пореклу Срба*, Мирослав, Београд, 1992.

²¹ Ускоковић, Радоје, н. д., стр. 94.

²² Примери из ивањичке области показали су се као репрезентативни у овом смислу због свог (очигледно) *архаичног* карактера. По свему судећи, слични

митови су били распрострањени и у многим другим областима у којима је спровођен ритуал литијског опхода.

²³ Неке од ових димензија већ су разматране у претходним поглављима.

²⁴ Наравно, ово је само један од *аналитичко-класификаторских* (тј. *Класификационо-аналитичких*) *модела*, везаних за разматрање ритуала литијског опхода. Остали аналитичко-класификаторски модели изнесени су у другим поглављима.

²⁵ Павловић, Јеремија М., *Малешево и Малешевци*, стр. 213.

²⁶ По сопственим теренским истраживањима; видети околина Звоначке Бање, поглавље V.1.

²⁷ Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, стр. 134.

²⁸ Лутовац, Милосав, *Ибарски Колашин*, стр. 118.

²⁹ Уопште узев, о елементима аграрне магије у оквиру заветинско-литојског обредног комплекса видети у: Ћупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, стр. 78-81. Б. Ћупурдија посебно разматра обреде у вези са а) обилажењем села, б) зеленилом, в) разним семењем и плодовима, г) водом.

³⁰ Већ су Фрејзерова истраживања довела до закључка да „ако анализирамо мисаоне принципе на којима се заснива магија, вероватно ћемо наћи да се они своде на ова два: 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 продужују да делују једна на другу и на раздаљини, после престанка физичког додира” (Фрејзер, Џејмс Џорџ, *Златна грана I*, БИГЗ, Београд, 1977, стр. 20), а ови принципи су, свакако, у корену и магијских обредних радњи које су биле везане за изазивање кише у оквиру ритуала литијског опхода. Такође треба нагласити и како ови, *основни* принципи магијског мишљења нису и једини, и како из предоченог идејног језгра могу настати разни варијантни облици који формирају знатно сложенији комплекс. Исто тако, када је реч о проблематици разматрања основних принципа магијског мишљења, потребно је консултовати и радове: Раденковић, Љубинко, *Народне басме и бајања*, Група издавача, Ниш, 1982; Раденковић, Љубинко, *Народна бајања код јужних Словена*, Просвета, Балканолошки институт САНУ, Београд, 1996; Раденковић, Љубинко, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Просвета – Ниш, Балканолошки институт САНУ, Ниш, 1996. Посебно треба обратити пажњу на целину *Народна бајања као систем комуникације у: Народна бајања код јужних Словена*, стр. 13-198. Такође видети и рад: Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ L-LI, Београд, 2003.

³¹ Видети Тијовац, поглавље II.2.

³² Милосављевић, Сава, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, стр. 211.

³³ Костић, Петар, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердапа*, стр. 82.

³⁴ Исто, стр. 82.

³⁵ Пантелић Н., Павковић Н., *Село и неки облици друштвеног живота*, стр. 365.

³⁶ Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, стр. 134.

³⁷ У веровањима српског народа „обредни колач (хлеб) или колачи, нарочито од пшеничног брашна, имају значајну улогу у свим празницима везаним за аграрне

обичаје и обреде” (Н. П., *Колач*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 245.). У ствари, колачи се намењују „одређеним култовима – божанствима и предметима обожавања”, а „у прошлости је колач каткад бивао персонификован и поштован је као само божанство” (исто, стр. 245). Такође, „треба знати и то да је колач супституција за жито (пшеницу), које се приноси као жртва вишим силама или представља дух жита, односно божанство жита” (исто, стр. 245).

³⁸ Видети Жељево, поглавље II.2.

³⁹ Видети околина Звоначке Бање, поглавље V.1.

⁴⁰ Радовановић, Миљана, *Село као обредно-религијска заједница у Сиринићкој жупи*, стр. 380.

⁴¹ Исто, стр. 381.

⁴² Бубало – Кордунаш, Манојло, *Народне празноверице из Дероња у Бачкој*, стр. 86.

⁴³ Бабовић, Глиша, *Оролик*, стр. 64.

⁴⁴ Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, стр. 133-134.

⁴⁵ Ускоковић, Радоје, н. д., стр. 93.

⁴⁶ Ивановић-Баришић, Милина, *Један запис о крстоношама*, стр. 48.

⁴⁷ Јовићевић, Андрија, *Народно господарство у Црној Гори (Ријечка нахија)*, стр. 141.

⁴⁸ Видети – Костић, Петар, *Крсна слава у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, стр. 134.

⁴⁹ Исто, стр. 134.

⁵⁰ Зејак, Бранко, *Страњани и Страњанци на Јадовнику*, стр. 150.

⁵¹ Видети Влахово, поглавље II.2.

⁵² Исто, поглавље II.2.

⁵³ Исто, поглавље II.2.

⁵⁴ Поводом митских значења топонимије сврљишке области и источне Србије потребно је консултовати и књигу Сретена Петровића *Митолошке мапе* (Просвета, Ниш, 2000).

⁵⁵ Видети у: Ш. К., *Четвртак*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 463.

⁵⁶ Видети Преконога, поглавље II.2.

⁵⁷ Васић, Оливера, *Завећина – заветина у селима Заглавка и Тимока*, стр. 198.

⁵⁸ Видети напомену 46.

⁵⁹ Топоров, В. Н., *Дрво света*, Савременик 9-10, 1986, стр. 250.

⁶⁰ Исто, стр. 250.

⁶¹ Исто, стр. 250.

⁶² Исто, стр. 250.

⁶³ Исто, стр. 254.

⁶⁴ Исто, стр. 255.

⁶⁵ Исто, стр. 254.

⁶⁶ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 174.

⁶⁷ Видети Жељево, у поглављу II.2.

⁶⁸ Видети Тијовац, у поглављу II.2.

⁶⁹ Видети Периш, у поглављу II.2.

- ⁷⁰ Видети Преконога, у поглављу II.2.
⁷¹ Видети Жељево, у поглављу II.2.
⁷² Ђорђевић, Драгутин М., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 231.
⁷³ Видети Луково, поглавље II.2.
⁷⁴ Видети Преконога, поглавље II.2.
⁷⁵ Видети Ђуринац, поглавље II.2.
⁷⁶ Ђорђевић, Драгутин М., н. д., стр. 231.
⁷⁷ Васић, Оливера, н. д., стр. 198.
⁷⁸ Исто, стр. 199.
⁷⁹ Видети околина Звоначке Бање, поглавље V.1.
⁸⁰ Ђорђевић, Драгутин М., н. д., стр. 232.
⁸¹ Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, стр. 133.
⁸² Видети напомену 7 у поглављу III.1.
⁸³ Радовановић, Миљана, н. д., стр. 380.
⁸⁴ Ш. К., *Заветина*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 186.
⁸⁵ Видети напомену 7 у поглављу III.1.
⁸⁶ Костић, Петар, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердана*, стр. 81.
⁸⁷ Видети у: Зејак, Бранко, н. д., стр. 151.
⁸⁸ Видети о Милаковићима (под одредницом *Страњани и Милаковићи*), поглавље V.1.
⁸⁹ Видети Тијовац, поглавље II.2.
⁹⁰ Видети у: исто, поглавље II.2.
⁹¹ Ђорђевић, Драгутин М., н. д., стр. 235.
⁹² Генон, Рене, *Велика Тријада*, Сфаирс, Београд, 1989, стр. 107.
⁹³ Видети у: Лутовац, Милисав, н. д., стр. 118.
⁹⁴ Ивановић – Баришић, Милина, н. д., стр. 48.
⁹⁵ Видети примере из источне сврљишке културне зоне у поглављу II.2.
⁹⁶ Ово је била изузетно раширена појава, што се посебно може рећи за источну сврљишку културну зону, која је послужила као основни узорак истраживања. О сличној проблематици видети у: Тодоровић, Ивица, *Бајковити мотиви у сновима и веровањима становништва сврљишког краја*, Етно-културолошки зборник V, Београд, 1999.
⁹⁷ Видети Тијовац, поглавље II.2.
⁹⁸ Видети Гушевац, поглавље II.2.
⁹⁹ Видети Лозан, поглавље II.2.
¹⁰⁰ Видети Црнољевца, поглавље II.2.

VII.5. ПРИМАРНИ СЛОЈЕВИ ЗНАЧЕЊА

Површински и дубински значењски слојеви. Ритуал литијског опхода поседује више значењских слојева, па га, у складу с тим, треба и анализирати на различитим нивоима. Са становишта митолошке семантичке анализе, разоткрива се базични митолошки контекст на којем је заснован овај ритуал, с тим што се овај митолошки контекст (у оквирима формулационо-терминолошких поставки овог рада и у складу са релацијама одговарајућих класификационо-аналитичких модела) састоји из два слоја – *површинског* (ужи контекст) и *дубинског* (шири контекст), тј. из лакше уочљивог митског слоја, базираног на мотивима светог дрвета и владара атмосферских појава, и дубљег – теже уочљивог слоја, у вези са ширим митолошким контекстом, базираним на циклусу годишњих обичаја који је схваћен као целина.

С друге стране, у ритуалу литијског опхода јасно је изражен и архетипски митолошки контекст, заснован превасходно на мотиву магијског круга (на „спољашњем” плану), односно – на базичној структури мишљења (на „дубљем” нивоу).

Овај ритуал треба посматрати и у контексту његове непосредне повезаности са примарном митско-обредном матрицом, која представља идејно језгро из кога настају појединачни ритуали и митови, тј. митско-обредни сценарији.¹ И управо у тој повезаности треба тражити *најдубље* значење овог ритуала, на које се *наслојавају* и сва друга значења [у вези са непосредним митолошким контекстом и његовим различитим семантичким слојевима, од најуочљивијег – везаног за ритуал литијског опхода схваћеног самостално, преко ширег контекста – у вези са тумачењем литијског обреда као саставног дела годишњег циклуса

обичаја, па до архетипских значења (и свих одговарајућих конотација) у вези са магијским кругом].

Смисао семантичке митолошке анализе је у разоткривању скривених митско-обредних сценарија, којих учесници обреда најчешће нису свесни, али који – у сваком случају – представљају она притајена значења која одређеном ритуалу дају непосредни смисао, објашњавајући (на одговарајућим, често различитим семантичким плановима) суштински разлог због којег се одређене ритуалне радње спроводе. Последњи, најдубљи семантички слој представља комплементарни систем архетипова и одговарајућих представа, и овај слој се непосредно наслања на примарне структуре мишљења.

Средиште света и соларна симболика. У претходним поглављима било је довољно речи о прва два слоја митолошког контекста на којем се заснива ритуал литијског опхода, тј. о митском слоју базираном на мотивима светог дрвета и владара атмосферских појава, у вези с којима се формира конкретна митска прича сеоске славе – литија, као и о митском слоју базираном на ширем митолошком контексту, односно – на годишњем циклусу обичаја схваћеном као целина.

У овом поглављу је преостало да се нешто више каже о два „дубља” семантичка слоја ритуала литијског опхода: о првом повезаном са архетипским митолошким контекстом преко мотива магијског круга (о чему је било речи), као и о другом – у вези са (тзв.) базичним структурама мишљења.

Наиме, потребно је поново нагласити да се циклични модел опхода литија, као израз архетипског митског мотива *магијског круга*, базира на прастарим схватањима земљорадничких култура – да је универзум, односно целокупност простора битног за једну људску заједницу, „организам који треба да се обнавља периодично, другим речима, сваке године” и „да је Космичко дрво у средишту света.”² Основна идеја ових прастарих схватања је

„обнављање света понављањем космогоније” и базира се на концепцији о „кружном времену и о космичком циклусу.”³ За српског ратара *прави свет*, простор у коме он живи, јесу кућа и обрађена поља којима се посвећују *кућна* и *сеоска* слава. *Средиште света* је место посвећено обредима и молитвама, и ту се ступа у додир с надљудским бићима.⁴ Другим речима, атар српског села, са светим дрветом или црквом као централним објектом, у обредном контексту опхода литија није ништа друго до *средиште света* (са структуром својих „тачака моћи”), централни простор од највећег могућег значаја, а путања литијске обредне поворке такође се може упоредити са дневним, месечним или годишњим опходом Сунца, чијим су кретањем били инспирисани многобројни ритуални сценарији широм света, засновани на кружној опходњи која се „увек одвијала са повратком у средиште”,⁵ исто као и литијски опходи (на пример) становништва сврљишке области, тј. исто „као што се Сунце, према далекоисточном симболизму, после проласка једног цикличног периода (било да је реч о једном дану, месецу или години), враћа да се одмори на свом дрвету, које је као 'Дрво живота', смештено у средишту 'Земаљског Раја' и 'Небеског Јерусалима' (И. Т.: у контексту митске синонимије – архетипског карактера – са другим традицијама), представа 'Осовине света' ”.⁶ Наравно – *миро дрво* у свом обредном симболизму није ништа друго до „Дрво живота” (или „Дрво Сунца”, на које се Сунце враћа да се одмори након једног цикличног периода), смештено у средиште „Земаљског раја” и „Небеског Јерусалима”, а циљ кретања литијске обредне поворке – на овом семантичком плану – јесте одређивање самог космичког поретка, што подразумева и сједињење небеских и земаљских утицаја који, сваки за себе, одговарају временским и просторним одређењима која се доводе у међусобну везу.⁷ Дакле, обредно омеђавање сеоског атара током литијског празника код Срба, у ствари, представља (на дубљем семантичком плану) одређивање граница једног *Храма*, проширење

светог простора средишњег сакралног објекта (главног светог дрвета или цркве...), тј. *светилишта* у ужем смислу речи, на читаву област. Тиме је атар српског села, сакрализован литијским опходом, „у исто време 'Средиште света' и слика Васељене у двоструком односу просторног и временског.”⁸ А соларна симболика литијског опхода (посматрано на овом семантичком плану) – у смислу тумачења путање литијског опхода као путање Сунца (која се „увек одвијала са повратком у средиште”) – у потпуности се подудара са самим положајем ритуала литијског опхода (у оквиру одговарајућих сеоских слава) током периода највеће снаге Сунца (у години), тј. у пролеће, пред летњу дугодневницу.

У ствари, литијска обредна поворка је током ритуала формирала *магијски круг*, који је на једном симболичком нивоу – *облик* који служи као средство заштите и раздвајања унутрашњег од спољашњег, на другом симболичком нивоу – представа *сунца* које се циклично креће враћајући се на своју почетну тачку [тј. представа кружне (годишње, месечне или дневне) путање сунца], а на трећем нивоу – слика *кружног времена*, односно кружног *космичког циклуса*, при чему је литијски опход поновно стварање света, тј. обнављање космогоније, или – другим речима – поновно утврђивање космичког поретка.

Према томе, литијски опход истовремено, на различитим нивоима, обнавља космогонију учвршћујући (тј. успостављајући) целокупни космички поредак (макроплан), штити сеоски атар од временских и свих других непогода (микроплан) и прославља – односно поново успоставља и ритуално учвршћује – циклично кретање Сунца које доноси топлоту и светлост, магијски потенцирајући и јачајући његово благотворно дејство [уз одговарајуће обележавање кружног временског циклуса (година, месец, дан...) на различитим нивоима].

Исто тако, и *тачке* (тј. просторне одреднице) које одређују овај вишедимензионални и вишезначењски магиј-

ски круг базиране су на различитим семантичким обрасцима, односно – и њихово значење је вишеслојно. У том контексту, ове тачке су истовремено 1) сакрални објекти који омеђују сеоски атар, настањени одговарајућим чуварима, владарима атмосферских појава; 2) места глобалног значаја, стубови космичког устројства који држе темеље васионе, просторно-временске одреднице општег поретка, које захтевају непрестану ресакрализацију; 3) станишта (*света стабла*) на којима се „одмара” Сунце током својих, вишедимензионално замишљених, цикличних опхода који су животодавног карактера, јер без светлости и топлоте нема ни живота.

Архетипски ниво значења. На четвртом, средишњем и архетипском нивоу значења (у предоченом контексту) литијска обредна поворка представља манифестни израз *примарне структуре мишљења* универзалног карактера, која се самоизражава преко најсложенијих митских и ритуалних феномена.⁹

У контексту претходних реченица – посебно у вези са констатацијом да се путања литијске обредне поворке може упоредити са дневним, месечним или годишњим опходом Сунца, чијим су кретањем били инспирисани многобројни ритуални сценарији широм света – треба неизоставно, као аналогни пример, споменути и ритуални сценарио који је подразумевао *кружни опход* кинеског цара [тј. његов обилазак простора (Минг-танг) од девет дворана, са дванаест отвора (на микроплану) и пространства од девет провинција Царства (на макроплану)]¹⁰; овај опход је увек био „у сунчаном смеру” и „увек се одвијао са повратком у средиште.”¹¹

Сличности између поменутог ритуала и опхода литија очигледне су и оне, у ствари, сведоче о *архетипској основи* и једног и другог обредног контекста.

Осим основних – одмах уочљивих – садржинских и формалних (тј. семантичких и структурних) сличности

између ових ритуала (кружни опход, чији је основни циљ сакрализација простора и који се одвија „у сунчаном смеру” и „увек са повратком у средиште”), треба приметити да су и стари кинески ритуал кружног опхода цара и најсложенији облици опхода литија, констатовани код Срба [односно – гулијански литијски опход као најсложенији модел (архетипског карактера) источне сврљишке културне зоне, која је због своје културне архаичности послужила као полигон за истраживање суштинских одредница везаних за структуру и значење (овог обреда)], засновани на истим *специфичним* ритуалним принципима (током два велика кружна опхода, који сачињавају једну целину, обиђе се 9 x 2 тачака, како у кинеском тако и у гулијанском ритуалу!)¹² и на истом просторном распореду сакралних објеката, тј. на деветочланој структури са особинама тзв. *магичног квадрата*, односно са особинама примарне структуре мишљења, констатоване у читавом низу манифестација културне и природне стварности.¹³

У вези с претходним, а имајући у виду низ чињеница, можемо констатовати да се – када је реч о подударности овако сложених структура, насталих независно од непосредне воље појединаца – обично ради (без обзира на околности настанка појединих модела, које је могуће објаснити практичним потребама)¹⁴ о манифестацијама колективне психе, односно о изражавању основних структура мишљења – о „самопредставама” структуре Ума, какве се јављају не само у обредној, већ исто тако, на пример, и у митској, као и у језичкој сфери културне стварности¹⁵ – уз, наравно, и низ других манифестних облика. Овакви (и слични) феномени формирају се превасходно на нивоу који (радно) можемо означити одредницом *колективна психа*, дакле – квалитативно гледано – суштински независно од индивидуалне воље било ког појединца, а опет у међузависној спрези са сваком конкретном *особом* или *ситуацијом* која „учествује” у испољавању образаца колективне психе (на пример –

конкретни људи су утицали на одређивање путања литијског опхода, али су њихове индивидуалне одлуке, договори и решења, у ствари, били одраз „одлука” и „решења” које су постојале на једном сложенијем нивоу стварности).

Самоостваривање Ума. Другим речима, често најсложенији (по правилу – симетрични) структурни модели – уочљиви у манифестацијама глобалног феномена културе, оваплоћеног кроз појаве као што су језик, мит, обред итд. – показују сличне или истоветне структурне обрасце (што се може показати на мноштву различитих примера и, конкретно, на примеру ритуала литијског опхода), које је најадекватније дефинисати као *примарне структуре мишљења*.¹⁶

Све у свему, може се рећи да један *виши ентитет*, који наступа на нивоу колективне психе, манипулише свим набројаним информацијама – везаним за конкретну обредну стварност ритуала литијског опхода (у оквиру сеоске славе), како би их саставио у једну јединствену целину, изванредне сложености и симетричности, на тај начин манифестујући у материјалној стварности сопствену структуру, тј. суштинске елементе сопствене природе. Дакле, сви практично и рационално докучиви разлози и околности, који на плану непосредних узрочно-последичних односа условљавају настанак основних чињеница – битних за разматрани ритуал, представљају начин да се самоизрази сложена *структура мишљења* (или *структура Ума*) о којој је било речи. И управо овим путем суштински аспекти целокупне стварности „избијају на површину” у облику непосредно дате и приступачне *истине* (о природи и суштини *Ума*, као феномена највеће сложености, који представља основу свеукупне појавности).

Значи, као што је већ речено, због (непосредног) испољавања сопствених сложених структура, тј. у циљу *комуникације*, језгрени аспекти целокупне стварности (односно – *мисаоно-духовно начело*, *Дух*, *Ум* и сл., што су

само неке од могућности термилошког одређења „језгрових аспеката целокупне стварности”), који делују на пољу колективне психе, „користе се” различитим *ситуацијама, практичним потребама, догађајима, објектима и личностима*... На тај начин су одређене околности (у најширем смислу те речи), везане за ритуал литијског опхода, уклопљене у јасно дефинисани структурни образац, базиран на могућностима које произилазе из стандардног модела, тако да су простор и време спојени у оквиру јединственог обредног система, тј. и *природна* и *културна* сфера стварности повезане су у недељиву и функционалну целину, која се, као што смо видели, мора схватити и анализирати вишедимензионално, односно – и на *површинском* и на *дубљем*, тешко видљивом нивоу значења.

Крајњи резултат свега тога је постојање једног, може се слободно рећи, савршеног обредног система, који је сажео све могућности – произашле из ритуалних концепција литијског опхода као феномена – у извесну врсту архетипског израза, чији је најрепрезентативнији појавни облик управо модел литијског опхода који је констатован у Гулијану.

Напомене (VII.5.)

¹ О примарној митско-обредној матрици као идеји (и о могућностима њеног конкретног представљања) видети у ауторовом магистарском раду: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад.

² Елијаде, Мирче, *Историја веровања и религијских идеја I*, стр. 41.

³ Исто, стр. 41.

⁴ Исто, стр. 42.

⁵ Генон, Рене, *Велика тријада*, стр. 107.

⁶ Исто, стр. 107-108.

⁷ Видети у: исто, стр. 108.

⁸ Исто, стр. 107.

⁹ О примарној структури мишљења – у целини – видети у поглављу VIII.

¹⁰ Видети поглавље *Минг танг* у: Генон, Рене, н. д., стр. 102-108.

¹¹ Исто, стр. 107.

¹² Упоредити опис гулијанског литијског опхода из III поглавља овог рада и опис старокинеског ритуала Минг танг (Генон, Рене, н. д., стр. 102-108).

¹³ У поглављу VIII изнесено је неколико примера манифестовања примарне структуре мишљења.

¹⁴ О узроцима и околностима настанка специфичних елемената, који су условили разноврсност карактеристика модела литијских опхода, било је речи у поглављу VI.2.

¹⁵ Видети примарни језичко-логички модел у поглављу VIII.

¹⁶ О непосредној повезаности примарне структуре мишљења и структуре модела литијских опхода видети, такође, у поглављу VIII.

VII.6. СЕМАНТИЧКИ КЛАСИФИКАЦИОНО-АНАЛИТИЧКИ МОДЕЛИ

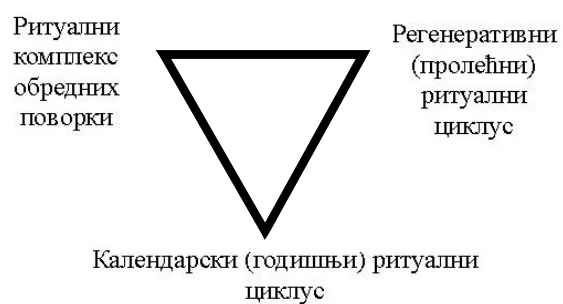
Представљање основних семантичких модела. У претходним потпоглављима, у оквиру седмог поглавља „Митска основа и примарни слојеви значења”, представљени су различити *семантички класификационо-аналитички модели* – који, са разних страна, осветљавају димензије разматраног феномена.¹

Најједноставнији и базични, семантички класификационо-аналитички модел – презентован у поглављу VII.1. – заснован је на основним митским аспектима разматраног ритуала и могао би се шематски представити у облику троугла²:

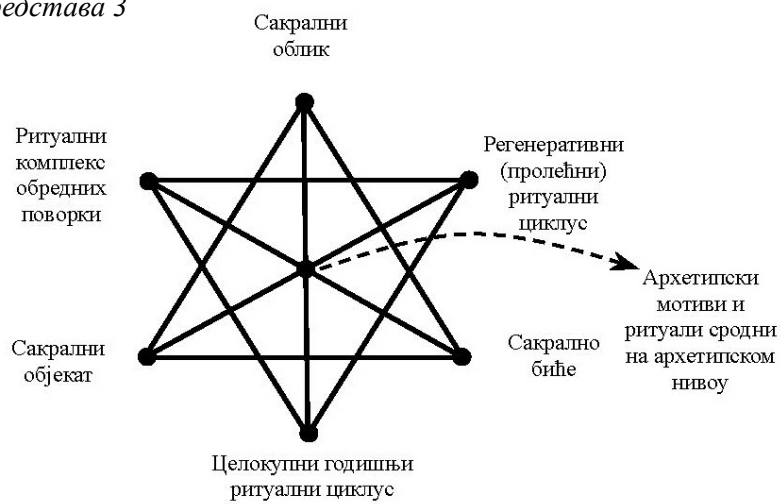
Представа 1



У наредним поглављима овај базични семантички троугао бива измењен у сложенију структуру, која (уколико размишљамо у оквиру структуралистичких категорија) настаје додавањем троугла сачињеног од три елемента (+ архетипски мотиви и одговарајућа сродност), у смислу семантичких комплекса (који предочавају целине повезане са значењима ритуала литијског опхода³):

Представа 2

Односно:

Представа 3

У „средини” предочене представе (која је у себи објединила елементе просторног и временског карактера) налазе се мотиви и ритуали који на архетипском нивоу показују формалну и семантичку сличност са обредом литијског опхода.⁴

Наравно, сваки од наведених елемената (представе 3) упућује на одговарајући шири семантички контекст, односно на читав комплекс митско-ритуалних сценарија – посредно (или непосредно) везаних за ове елементе.⁵

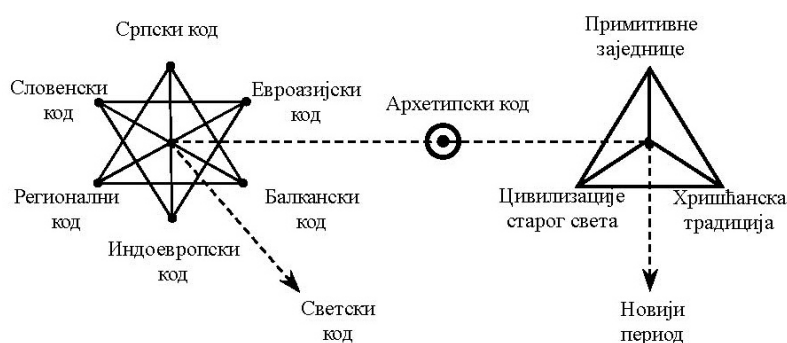
Основни компаративни модели – коришћени у овом раду – обједињени су у оквиру (другог) глобалног семантичког класификационо-аналитичког модела, који се базира на просторној и временској димензији.

Тако се компаративни модел (анализе ритуала литијског опхода) просторне димензије заснива на: 1) регионалним, 2) српским, 3) балканским, 4) словенским, 5) индоевропским и 6) евроазијским компаративним контекстима, уз 7) глобални светски контекст.⁶ Овде, такође, треба додати и архетипски контекст, у смислу засебног компаративног модела – базираног на општим и свеprisутним мотивима, карактеристичним за колективну психу човечанства.⁷

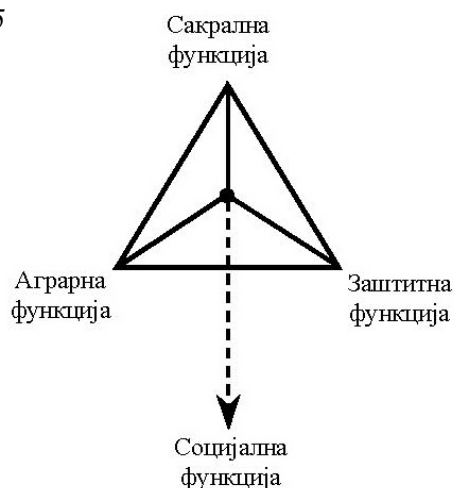
С друге стране, компаративни модел (условно речено) временске димензије заснива се на следећим контекстима: 1) митско-ритуални сценарији примитивних, традиционалних заједница, 2) митско-ритуални сценарији великих цивилизација старог света, 3) хришћански митско-ритуални сценарији и 4) митско-ритуални сценарији констатовани у новијем периоду.⁸

Према томе – на основу претходно изнесених формулација – други глобални семантички класификационо-аналитички модел можемо (аналогно првом моделу) шематски представити на следећи начин:

Представа 4

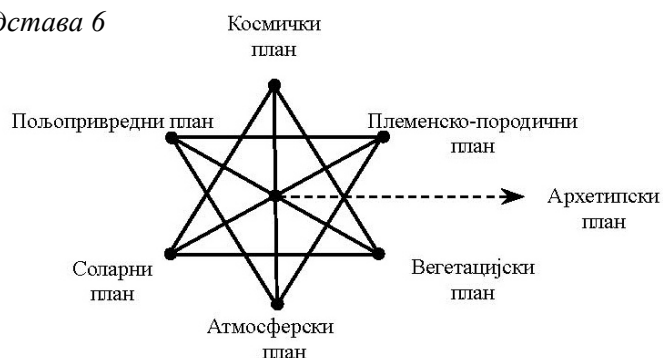


Узрочно-функционални, класификационо-аналитички модел (као трећи глобални модел семантичке анализе у овом раду) заснован је на: 1) обезбеђивању родне године (временски ниво) и родне области (просторни ниво) – аграрна функција (а – истовремено – ово је и *узрок* настанка литијског ритуала, тј. заветине, по многим предањима), 2) анулирању или спречавању несреће сваког типа [нпр. болести (куга која треба да „обиђе” село...), атмосферских непогода које уништавају село, моћних непријатељских бића – као што су „вран бик”, але итд.] – заштитна функција, 3) сакрализацији, тј. ресакрализацији, одговарајућег простора и времена – сакрална функција (приметићемо и да три предочене, основне манифестне функције ритуала литијског опхода кореспондирају са три основне *функције* базичног индоевропског идејног концепта)⁹ и 4) обезбеђивању социјалне кохезије – социјална функција. Предочени модел би се, шематски, могао представити на следећи начин:

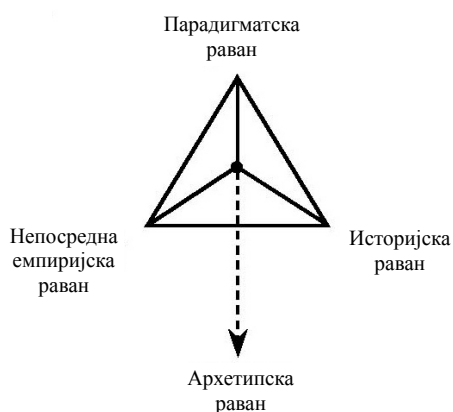
Представа 5

Четврти класификационо-аналитички модел семантичке анализе овог рада базиран је на различитим семантичким плановима, у вези са митско-ритуалним сценаријима и култовима који прате разноврсне манифестације натприродног бића, уоченог у ритуалу литијског опхода: 1) космогонијски (космички) план, 2) соларни план, 3) вегетацијски (вегетативни) план, 4) пољопривредни план, 5) атмосферски план, 6) племенско-породични (кућни) план и 7) архетипски план – у вези са „превођењем” борбе натприродног бића са својим противником на ниво превазилажења релација које постоје унутар структуре (тј. система) основних архетипова.¹⁰ У ствари, у оквиру свих предочених (различитих) планова уочавамо истоветне елементе јединственог *херојског култа* (ако се може употребити управо та синтагма).¹¹

Шематско представљање четвртог глобалног модела изгледало би овако:

Представа 6

Пети класификационо-аналитички модел семантичке анализе заснован је на (за овај рад – кључној) концепцији о различитим равнима (само)свести и преношења митолошких садржаја (тј. митско-ритуалних сценарија). Ова теоријска поставка подразумева постојање четири различита нивоа: 1) непосредна емпиријска раван (синхронијска димензија), 2) историјска раван (дијахронијска димензија), 3) парадигматска раван (парадигматска димензија) и 4) архетипска раван (архетипска димензија)¹²; то би се шематски могло представити на следећи начин:

Представа 7

Глобални, семантичко-структурни, методолошки приступ овог рада – у складу са теоријском поставком о наведеним нивоима – заснива се на: 1) непосредним теренским истраживањима, уз одговарајућу узрочно-функционалну анализу, 2) компаративно-историјском (дијахронијском) приступу, 3) структурној анализи, која разоткрива многобројне парадигматске димензије и 4) архетипском приступу (тј. архетипској, семантичко-структурној анализи),¹³ у складу са одговарајућом јунговском теоријом о архетиповима¹⁴ и левистросовским схватањем о Духу који се (само)остварује кроз феномене Културе.¹⁵ Током једног – овако схваћеног – свестраног методолошког приступа тежи се уочавању и разоткривању сведених, тј. општих информационих модела које можемо означити терминима: 1) тип (непосредна емпиријска раван), 2) прототип (дијахронијска раван), 3) паратип (парадигматска раван) и 4) архетип (архетипска раван). Сагледавајући системе ових базичних модела, у стању смо да одгонетнемо и кључна значења разматране појаве (у овом случају – ритуала литијског опхода). У нашем истраживању примарна је била управо идеја уочавања сведених типова, прототипова, паратипова и архетипова ритуала литијског опхода.¹⁶

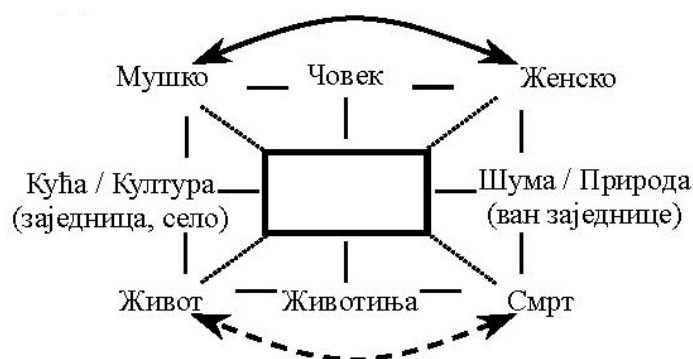
Осим већ наведених категорија и одговарајућих термина (тип, прототип, паратип, архетип), такође се могу увести у употребу и одговарајући изрази, чији би циљ био изражавање базичних временских и просторних одредница, везаних за наведене моделе и категорије (рецимо – хронон, дијахрон, мултихрон и архехрон...)¹⁷.

Примарна митска матрица и ритуал литијског опхода. Семантичка анализа овог рада заснована је, пре свега, на левистросовском схватању да је мит „логички инструмент за разрешавање фундаменталних противречности медијацијом, прогресивним посредништвом”,¹⁸ односно – да је митологија „пре свега, подручје несвесних

логичких операција, логичко оружје за разрешавање противречности”.¹⁹

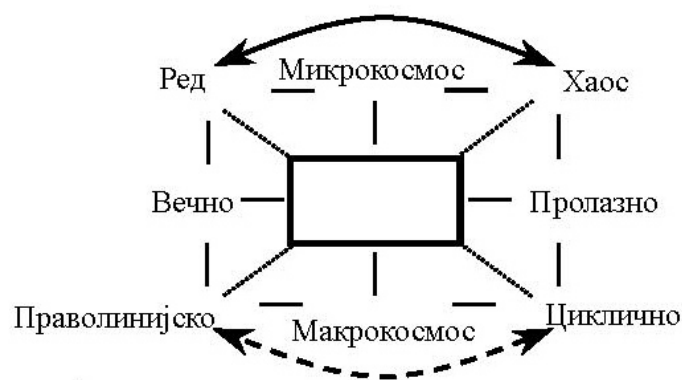
Наиме, митско-ритуални сценарио на којем је базиран обред литијског опхода има за циљ управо разрешавање система базичних идејних (тј. семантичких) и социјалних противречности, везаних за опште појмовно и практично структурисање света, као и одређивање одговарајућег положаја појединца и заједнице у оквиру глобалних категорија стварности. Ове базичне противречности смо дефинисали у претходним радовима као елементе сложеног система, термилолошки одређеног синтагмом *примарна митска матрица*, при чему је ова *примарна митска матрица* састављена од два система *примарних митских противречности* (I и II).²⁰

Први систем примарних митских противречности (I) може се шематски представити на следећи начин²¹:



Наведени систем изведен је – током претходних истраживања и радова – првенствено на основу анализе идеалтипског модела бајке, на примеру српске грађе. Поменутом анализом долазимо, са математичком прецизношћу, до фундаменталних митско-бајковних категорија („митема” или „бајкема”), предочених претходном шематском представом.²²

С друге стране, други систем примарних митских противречности (II) може се шематски представити на следећи начин²³:



Овај систем је – у претходним радовима и истраживањима – изведен на основу сажимања мноштва различитих митских концепција (у неколико основних релација, тј. фундаменталних облика – *митема*).²⁴

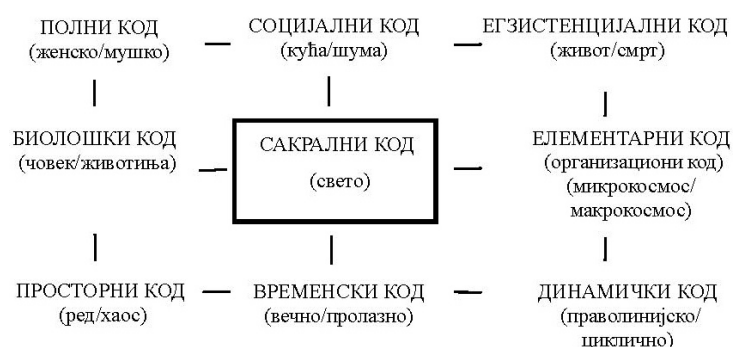
Први предочени систем састављен је од следећих базичних релација²⁵:

КУЋА/КУЛТУРА	–	ШУМА/ПРИРОДА
(заједница, село)		(ван заједнице)
ЧОВЕК	–	ЖИВОТИЊА
МУШКО	–	ЖЕНСКО (ЖЕНСКО – МУШКО)
ЖИВОТ	–	СМРТ

Други предочени систем базиран је на релацијама²⁶:

ВЕЧНО	–	ПРОЛАЗНО
МИКРОКОСМОС	–	МАКРОКОСМОС
РЕД	–	ХАОС
ПРАВОЛИНИЈСКО	–	ЦИКЛИЧНО

Обједињени, ова два система сачињавају *примарну митску матрицу*²⁷:



Наведене представе два система примарних митских супротности – у оквиру одговарајуће теорије о универзалној примарној структури мишљења и примарној митској матрици – формирају базичну структуру (свеобухватно замишљеног) Периодног система елемената културе,²⁸ који би, сем изнесених представа примарних митских супротности, обухватао системе базичних архетипских и иницијацијских релација (у оквиру глобалног система духовне културе), као и основне елементе социјалне и материјалне културе – наслањајући се на језичко-логички модел (+ комуникацијски и базични системски модел) и примарну структуру мишљења у целини (о чему видети у поглављу VIII).²⁹

Основна функција митско-ритуалних сценарија (у општем смислу) јесте превазилажење супротности које се, такође у општем смислу, базирају на предоченим системима базичних супротности.³⁰ Рецимо, познати митски комплекси – везани за митске мотиве (манифестоване у многобројним митско-ритуалним сценаријима широм света и испољаване у свом динамичком и статичком аспекту)³¹ попут следећих: *свадба*, *одлазак у шуму*, *одлазак у свет мртвих*, *претварање у животињу*; *травестија/хермафро-дитизам*,

кућа у шуми, привремена смрт, човек-животиња; организација хаоса, излазак из времена, циклично успињање (раст), повезивање макрокосмоса и микрокосмоса; ред у хаосу, вечно у пролазном, праволинијско у цикличном, макрокосмос у микрокосмосу – базирају се на предоченим, основним митским релацијама, тј. противречностима, представљајући управо митска решења, односно превазилажења ових супротности.³²

У истом контексту – који произилази из (предоченог) финалног шестог класификационо-аналитичког нивоа овог рада³³ – треба посматрати и ритуал литијског опхода, у смислу обреда базираног на митско-ритуалном сценарију, чија је главна функција превазилажење основних семантичких супротности и антагонизама. У складу с тим, можемо приметити да ритуал литијског опхода увек изнова ствара (космогонијски) *ред* из *хаоса*, истовремено остварујући *вечно* понављање устаљених, сложених (и стандардних) сакралних облика³⁴ – у календарским датостима и околностима *пролазне* свакодневице, ритуално претворене у „сведневицу” *изласка из времена* и непосредне комуникације са оностраним и натприродним.³⁵ Исто тако, литијски опход – крећући се *праволинијским* путањама (најкраћим путањама, уз гажење жита, реке... и сваке друге препреке) – остварује глобално *циклично* кретање, формирајући велики круг магијског значења.³⁶ Такође, тиме се на релацији *макркосмос/микрокосмос* остварује и равнотежа између куће, тј. села, с једне стране, и сеоског атара, односно шуме и планине, с друге стране, између домаћег (питомог) и дивљег, „свог” и „туђег”, односно између низа сродних релација у оквиру дугачког синонимијског ланца који произилази из базичних релација примарних митских супротности.³⁷

С обзиром на то да се у ритуалу литијског опхода превазилазе и разрешавају различите противречности и супротности, он – самим тим – представља и једну врсту „свадбе” различитих семантичких категорија. Наравно,

релација *мушко/женско* је и у непосредном смислу третирана и разрешена у оквиру разматраног обреда, тиме што је (у изворним облицима ритуала) јасно назначено да је основна делатност мушкараца – учествовање у динамичном аспект у ритуала, тј. у самом кретању крстоноша, док – с друге стране – жене учествују у оним сегментима обреда који су везани за статично деловање (сачекивање учесника обредне поворке, уз припремање и нуђење хране и пића) и одговарајуће аграрно-магијске радње (посипање учесника обредне поворке житом и водом).³⁸

У новије време забележена форма ритуала литијског опхода не истиче „животињски карактер” крстоноша нити њихово прерушавање, међутим – за обредне поворке је, у великом броју случајева, карактеристичан управо овакав изглед, тј. начин представљања (као што је случај и са зимским кореспондентима и панданима пролећно-летњег ритуала литијског опхода), што је један од видова митског разрешавања релације *човек – животиња*.³⁹ Наиме, за митско-ритуалне сценарије широм света карактеристично је *претварање човека у животињу* приликом његовог контактирања са оностраним, тј. након преласка на „други свет”.⁴⁰ На симболичном, митско-ритуалном плану излазак литијске обредне поворке из села представља (у оквиру шире, идејне, митске концепције која се протеже и на многа друга схватања и ритуале), истовремено, и њен одлазак у свет мртвих, онострани свет у којем важе друга правила понашања.⁴¹ Током тог *изласка* из оностраног и свакодневног у онострано и ванвременско ступа се у контакт са натприродним бићима која бораве у својим храмовима (света стабла), са духовима мртвих (чији идеалтипски облик представља змај, односно змајеви) – који су истовремено и чувари заједнице, оваплоћени у различитим манифестним изразима.⁴² Као што се – у идеалтипским облицима бајке (схваћене као глобални феномен), које уочава и анализира В. Пропп⁴³ – сусрет са оностраним, натприродним бићима и њиховим панданима дешава у *кући у шуми*,⁴⁴ тако се, у

оквиру ритуала литијског опхода, контакт са натприродним бићима одвија код сакралних објеката друге врсте, али сличног значења – код светих стабала у којима, по митским представама распрострањеним широм Балканског полуострва (видети изнесене примере са српског и бугарског етничког простора),⁴⁵ борави змај – натприродно биће које је владар атмосферских појава и заштитник заједнице.⁴⁶

Дуалистички митски комплекси и литије. Митско-ритуални комплекс литијског опхода разрешава и превазилази многобројне (семантичке) супротности и противречности, које путем одговарајућег *митског превазилажења* постају *комплементарне супротности*, делови јединствене, дуалистички структуриране, надређене целине.⁴⁷

Као што је у претходним поглављима изнесено, ритуал литијског опхода представља саставни део многобројних, сложених, дуалистички пројектованих, митско-ритуалних комплекса (или је у вези са њима), као што су нпр.: сеоска слава – породична слава // Бадњи дан – Божић; летњи култ (празници) / зимски култ (празници), тј. летњи солстициј / зимски солстициј; крстоноше / коледари итд.⁴⁸, а све то у вези (и) са предоченим, примарним, митским противречностима и начинима њиховог (митског) превазилажења.

Сви ови дуалистички комплекси такође могу бити приказани – уз коришћење синонимијских ланаца (тј. одредница сличног значења, које се надовезују на базичне одреднице постављене у дуални однос) – и одговарајућим шематским представама.⁴⁹ Рецимо:

СЕОСКА СЛАВА	ПОРОДИЧНА СЛАВА ⁵⁰
СЕОСКИ АТАР (поља, шуме...)	СЕЛО (куће...)
ШУМА (простор ван села, ван заједнице)	КУЋА (заједница, село)
ГРАНИЦА (међе)	СРЕДИШТЕ
КОЛЕКТИВНО (сви славе заједно)	ИНДИВИДУАЛНО (свако има своју прославу)
ЧИТАВА ЗАЈЕДНИЦА	ПОЈЕДИНАЦ СА ПОРОДИЦОМ
МАКРОПРОСТОР	МИКРОПРОСТОР



ЛЕТЊИ КУЛТ	ЗИМСКИ КУЛТ ⁵¹
Људи (учесници обредне поворке – транспоновани на раван изасланика у онострану свет, у циљу комуникације са оностраним) обилазе станишта натприродних сила, тј. натприродних бића (змајева), и тиме (ре)сакрализују читаву област.	Натприродна бића [змај(еви)] обилазе станишта људи (породичне куће) – која су, уосталом, и њихова главна станишта током зимске половине године: овде натприродна бића умиру и поново се рађају (што представља једну врсту иницијације, која се одвија у стаништима других родова), да би се у пролеће (тј. на почетку летње половине године, са повратком вегетације) преселили – као духови вегетације и владари атмосферских појава – у своја станишта на међама сеоског атара.

ЛЕТЊИ КУЛТ	ЗИМСКИ КУЛТ
С обзиром на то да су у летњој половини године људи углавном у пољу и планини, током овог периода потребно је да натприродна сила (оличена у натприродном бићу – владару атмосферских појава и заштитнику заједнице) првенствено штити поље и планину – од чије искоришћености, односно родности, зависи и степен благостања и среће заједнице.	С обзиром на то да људи у зимској половини године углавном бораве у селу, потребно је да натприродна сила штити село, тј. кућу.
Света стабла (најчешће храстови) се током летње половине године налазе се у пуној снази и у њима борави натприродно биће које је – у једном од својих појавних облика – и божанство вегетације; света стабла се ни по коју цену не смеју сећи, већ се поново освећују и прослављају.	Вегетативна смрт дрвета (остаје без зеленила) оличена је симболом бадњака који се сече и изгори у ватри, тиме доживљавајући и „физичку” смрт.
Домаћини, на чијим се имањима налазе света стабла, дочекују литијску обредну поворку (чији учесници клече око дрвета и моле се) износећи храну и пиће: натприродно биће се ритуално „подсећа” на своју основну дужност.	Бадњак се сече „у туђем дворишту”, а иницијацију спроводе припадници „супротног клана”: на симболичком плану натприродно биће, чије је летње станиште дрво, умире и поново се рађа.



КРСТОНОШЕ	КОЛЕДАРИ ⁵²
Обилазе сакралне објекте (углавном света стабла) у пољу или на међама сеоског атара.	Обилазе куће; иду кроз село.
Сви су лепо и пристojно обучени; упарађеност.	Кожуси окренути наопако; извртнутост.
Сви наступају јавно, поносно манифестујући своје ритуалне функције.	Прерушавање и анонимност.
Активни у летњем периоду.	Активни у зимском периоду.
Крећу се дању „док сунце напредује”.	Крећу се ноћу, након што падне мрак.
Инсистирање на лепом опхођењу и пријатељским односима.	Жестоко сукобљавање различитих коледарских група.
Сви <i>заједно</i> иду у литије (у идеалтипском манифестном облику); дуализам је изражен на секундарном плану и односи се на структуру просторновременског континуума, а не на особености наступа крстоноша (изузети се односе управо на потенцирање дуалистичке структуре одговарајућег простора и времена).	Деле се у групе (и, наглашено дуалистички, деле сеоски простор).
Представљање свог рода (породице) – учешћем у заједничком опходу – кроз добросуседске односе и пријатељство.	Представљање своје групе (рода) кроз учествовање у сукобу (тј. кроз делатност усмерену против друге групе).
Потенцира се учешће деце у обредној поворци.	Групи припадају „иницирани” (момци који су прерасли дечји статус).

КРСТОНОШЕ	КОЛЕДАРИ
Крстоноше током летње половине године (посебно у периоду пред летњи солстициј) обилазе сакралне објекте сеоског атара, што представља извесну врсту „буђења змаја”, односно натприродних бића задужених за повољне атмосферске услове и заштиту заједнице (кроз борбу са непријатељским, натприродним силама које доносе невреме и несрећу).	Коледари представљају литијску обредну поворку у својој зимској хипостази; другим речима, чланови заједнице – ритуално трансформисани у <i>претке</i> – одлазе на временско раскршће (у периоду смене године), обилазећи куће и на тај начин посећујући натприродна бића (змајеве), као што крстоноше током летњег периода обилазе света стабла.



ВИДОВДАНСКА БИТКА (=ЛЕТЊА БИТКА)	СУКОБИ КОЛЕДАРА ⁵³ (=ЗИМСКА БИТКА)
Велика и судбоносна битка космичких размера: макроплан.	Битка на малом простору сеоских размера: микроплан.
Последице се обзнањују за сва времена.	Последице се крију.
Херојски култ.	Инсистирање на анонимности.
Високи циљеви (царство небеско).	Еротски мотиви (трага се за девојкама).
Витешки идеали.	Све је дозвољено.

ПОРОДИЧНА СЛАВА	БАДЊИ ДАН / БОЖИЋ ⁵⁴
Чланови заједнице се међусобно посећују, тј. у госте иду <i>људи</i> .	Чланови заједнице се међусобно не посећују, а у госте иду натприродна бића.
Различити родови (групе) славе различите датуме.	Сви прослављају (фиксирани) празник истог дана.

ПОРОДИЧНА СЛАВА	БАДЊИ ДАН / БОЖИЋ
Натприродно биће (змај) борави испод (око) огњишта – представљајући митског претка синонимног са славским свецем.	Натприродно биће (змај) – као бадњак – умире и поново се рађа у ватри огњишта другог рода (не рода чији је заштитник и митски предак!), да би се касније, у свом роду, појавило у лику положајника.

Глобални мит српске народне религије и ритуал литијског опхода. С обзиром на то да ово истраживање, као што је већ речено, узима у обзир извесне закључке Јунгових, Леви-Стросових и Пропових истраживања,⁵⁵ која уочавају постојање надиндивидуалних, колективних ентитета – термилошки одредивих као Дух који се (само)остварује кроз Културу (Леви-Строс), или постојање архетипова, тј. архетипске реалности, повезане са појмом синхронизитета (Јунг), односно постојање базичних митских структура до којих се долази математичком прецизношћу (Проп)⁵⁶, онда предочени приступ семантичке анализе овог рада – базирајући се на архетипским, идеалтипским, прототипским и парадигматским паралела-ма⁵⁷ и следећи достигнућа поменутих аутора – успоставља усложњену оптику сагледавања разматраног феномена. То се чини у склопу теорије о постојању глобалног Мита, који се протеже и кроз архетипску и кроз парадигматску, историјску и непосредну емпиријску димензију стварности – самоостварујући се као јединствена вишедимензионална целина, независна од воље било ког појединца, а опет, с друге стране, комуникацијски усмерена (као јединствени семантички текст) ка разумевању (другог) ума, способног да прими поруку, да је дешифрује, разуме и – на крају крајева – проследи свој одговор,⁵⁸ који најчешће значи прелазак поменутог Мита у други облик постојања; наравно

– није реч о његовом нестанку, већ о трансформацији и преосмишљавању.⁵⁹

Ово схватање се, у одређеним аспектима, надовезује на размишљања и закључке Сретена Петровића, по којем је „појава забележене и систематизоване митологије знак (...) смрти саме аутентичне праксе, дакле, митологије повезане са официјелним култом и ритуалом, са којима иде заједно”.⁶⁰ У складу с тим, и проблем изучавања српске митологије (испољене кроз обичаје, ритуале, култове, веровања, предања...) и реконструкције одговарајућих суштинских, идеалтипских и прототипских облика митско-ритуалних сценарија⁶¹ јесте тај што „у часу када је наш народни приповедач почео артикулисати древно предање, стварне митологије више није било у њеном бивственом хоризонту”,⁶² тј. „када се једна митолошка реалност приводи свести, када један народ уз помоћ песника и филозофа долази до самосвести о својој митологији, ове форме духа *de facto* више нема”.⁶³ Другим речима – „када је мит обзнањен, забележен, то је знак да 'митско' које се извршава у обреду и култу више не постоји у делотворном облику”,⁶⁴ односно – могли бисмо рећи – с обзиром на то да је мит *света прича* чије значење, као и глобална и изворна верзија, треба да буде познато, пре свега, *посвећенима*⁶⁵ – онда и масовна доступност мита утиче на његово трансформисање и преосмишљавање.⁶⁶

У складу с претходним, потребно је знати и то да мит „непосредно живи и обистињује се у *ритуалу* и кроз *ритуал*”, односно – да „прави, стари мит јесте једна врста култа, као што је и прави, стари култ само једна врста мита”.⁶⁷ Према томе, ни ритуал литијског опхода не може бити разматран другачије него као сложени митско-ритуални сценарио чији су многи елементи обавијени тамом прошлости или недовољног разумевања, тј. до чијег је суштинског значења и структуре могуће доспети тек вишедимензионалним и интердисциплинарним приступом,⁶⁸ свесним чињенице да примарна митска матрица,

универзална структура мишљења, архетипска стварност и дух који се самоостварује кроз културу нису само апстракције, већ сасвим конкретне категорије стварности.⁶⁹

У ситуацији када мит бива трансформисан – његови некадашњи садржаји попримају нова значења. Тако је, рецимо, хришћанство преосмислило претхришћанске митско-ритуалне контексте, слично као што записивање мита и његово научно, уметничко или теолошко тумачење и разматрање доводе до преосмишљавања постојећих садржаја, попримања нових значења, као и до промене развојног смера самог мита.⁷⁰ Али, као што је већ речено, мит практично никада не умире, већ наставља своје деловање на најразличитије начине и онда када се чини да је – у сваком смислу – престао да постоји као мит, или чак и онда када нам није познат његов садржај. Пример културе Лепенског Вира – и одговарајућег мита – најбоља је потврда за претходно изнесене тврдње.⁷¹

Ритуал литијског опхода је током последњег века прошао кроз неколико *видљивих* фаза, од фазе ритуалне снаге (пре Другог светског рата), преко фазе забране тј. потпуне редукције, до фазе спорадичног обнављања (у последњих десетак година), али у потпуно измењеним друштвеним и ритуалним околностима.⁷² Наравно, с друге стране, разматрани ритуал је током XX века бивао све више и више праћен одговарајућим записивањем (било непосредно, тј. истовремено са његовим одржавањем, било „ретроактивно“), тумачењем и научним сагледавањем – што му је, такође, додало једну нову димензију и његов митско-ритуални контекст преместило (и) на метамитско-ритуалну раван, из које извиру сасвим нове могућности деловања и оглашавања његових садржаја.⁷³

У овом поглављу, које предочава неке од кључних теоријско-методолошких поставки рада,⁷⁴ у основним цртама је представљено шест примарних, семантичких класификационо-аналитичких модела – коришћених у семантичкој анализи нашег истраживања.⁷⁵

Наведени модели наслањају се на теорију о примарној (и универзалној) структури мишљења и примарној митској матрици, из које произилази и одговарајућа теоријска концепција о Периодном систему елемента културе, као о конкретном моделу до кога је могуће доћи чисто научним средствима.⁷⁶

Наравно, у овом раду се поменуте теоријске концепције представљају и разматрају у вези са ритуалом литијског опхода, па у складу са анализом те проблематике добијају и одговарајући простор (а с обзиром на то да се ради о изузетно сложеним појавама које су од суштинског значаја – посматрано са многих аспеката – онда се и сваки простор посвећен овом феномену чини недовољним).

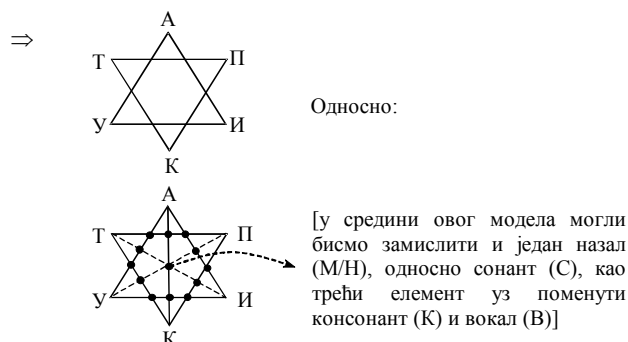
Напомене: (VII.6.)

¹ Одредница *семантички класификационо-аналитички модели*, у оквиру формулационо-термиолошког контекста овог рада, односи се на презентовање различитих формално-семантичких планова (и одговарајућу класификацију кључних елемената ових планова) у циљу што свестраније анализе разматраног феномена. С обзиром на сложеност проблематике која се разматра у овом поглављу, текст ће бити представљен двослојно: други „слој” представљају напомене у којима се говори о извесним суштинским питањима која би – као преопширне дигресије – нарушила монолитност и прегледност основног текста.

² Троугао је често присутан као аналитички модел у структурним приступима, али и као непосредно уочљив, структурни модел који се налази у корену многих појава и димензија стварности. У том смислу је познат Леви-Стросов *кулинарски троугао* – базиран на лингвистичким (Јакобсоновим) поставкама, које полазе од *вокалног троугла* (а, у, и) и *консонантског троугла* (к, п, т), као од основних гласовних модела. Наиме: „Јакобсон тврди да сасвим мала деца овладавају основним самогласницима и сугласницима, тако што производе смисаоне звучне обрасце по једном утврђеном редоследу. Дете најпре развија основну супротност самогласник/сугласник, правећи разлику контрастом јачине:

Вокал (В)	Консонант (К)
(звучност велике енергије)	(звучност мале енергије)
(гласан / компактан)	(тих / дифузан)

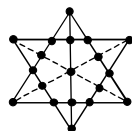
Неиздиференцирани консонант (К) потом се разврстава одредницом висине – компонента мале фреквенције (тежак) даје ('п'), а компонента велике фреквенције (оштар) даје ('т'). Задњонепчани (компактан) праскави консонант ('к') велике енергије потом допуњава неиздиференцирани (компактан) вокал ('а') такође велике енергије, док се (дифузни) консонанти ('п', 'т') мале енергије допуњавају одговарајућим (дифузним) вокалима ('у' – тешким, 'и' – оштрим) такође мале енергије”. У целини се ова теза може представити „двоструким троуглом консонаната и вокала (...) који се разликују према својим особеностима компактан/дифузан и тежак/оштар” (Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*, стр. 34). Овај двоструки троугао (невезано за конкретне, Јакобсонове шематске представе) може се представити и на следећи начин:



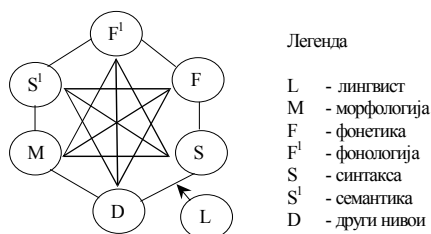
Ово је (пored троугла) други, базични, формално-структурни, шематски модел – који се у овом поглављу користи за означавање одговарајућих, семантичких класификационо-аналитичких модела (видети представе 3, 4 и 6). Сличне структуре примећујемо и у основи материје, односно света елементарних честица и одговарајућих научних, теоријских модела. Тако се, у складу са теоријским моделима савремене физике, атом састоји од три основна елемента – протона, неутрона и електрона, док се протон и неутрон састоје од по три кварка. Шематски се то може представити на следећи начин:



Сваки од ова три кварка се – по теоријским моделима савремене физике – јавља у три „боје”, што нам предочава представу једног деветнаесточланог модела, тј.: $3 \times 3 = 9$ (протон) + $3 \times 3 = 9$ (неутрон) + 1 (електрон) $\Rightarrow$ 19 (идеалтипски атом који се састоји од по једног протона, неутрона и електрона). Овај деветнаесточлани модел могуће је представити и наведеном деветнаесточланом представом, којом се можемо послужити и приликом представљања основног гласовног модела (јакобсоновског типа), односно – која је у овом раду послужила и као једна од базичних формално-структурних представа за означавање семантичких класификационо-аналитичких модела:



Такође, и *Кембричка енциклопедија језика* користи исти (сличан) модел за представљање структуре језичких нивоа:



У овом дијаграму „сваки круг представља један језички ниво. Када се они међусобно споје као скуп модула и ходника, добијамо цртеж који подсећа на васионску станицу (или, ако хоћете, на аеродром 'Шарл де Гол' у Паризу). Лингвист може да уђе у систем на било ком од нивоа, што му истовремено омогућава непосредан приступ свим осталим нивоима. У том погледу лингвист веома подсећа на дете – звезду из 2010. Артура Кларка” (Кристал, Дејвид, *Кембричка енциклопедија језика*, Нолит, Београд, [б.г.], стр. 82). Сличне структурне моделе посредно разазнајемо и у *Библији* и *Курану*. Тако у Библији уочавамо симетричну глобалну структуру на основу које су уређена поглавља – њих укупно 1189. Наиме, најкраће поглавље у Библији – 117. Давидов псалм – управо је 595. поглавље, које на два дела полови структуру Библије: $594 + 1 (595.) + 594 = 1189$. А управо је број 595 збир бројних вредности првих 19 слова – по старом, најчешће примењиваном, гематријском бројном систему, у којем „првих десет слова хебрејског алфабета означени су бројевима од 1 до 10; следећих осам добили су вредности 20, 30, итд.” (Кристал, Дејвид, н. д., стр. 59), односно – $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 20 + 30 + 40 + 50 + 60 + 70 + 80 + 90 + 100 = 595$ (видети уметничко-поетску примену овог увида у симетричну структуру Библије у: Тодоровић, Ивица, *Аними – храстозбор итедри облачни ведри*, Ауторско издање, Београд, 2002, стр. 8. и корице – последња страна, као и у Тодоровић, Ивица, *Аними – храстозбор итедри облачни ведри – велепој*, Ауторско издање, Београд, 2003, стр. 223). Исто тако, општепознато је да је структура *Курана* заснована на броју 19, односно $19 \times 6 = 114$ поглавља исламске свете књиге (видети у: Дејић, Мирко, *Тајни свет математике*, Нолит, Београд, 1990, стр. 114 и даље; о симетричној структури Библије видети у: исто, стр. 92 и 93). И књижевник Милорад Павић (чија се проза – на основу многих карактеристика – може назвати

структурном) такође користи сличан структурни модел (видети схему драме или филма *Заувек и дан више* на корицама часописа *Савремена српска проза*, Зборник бр. 5, Трстеник, 1994). У сваком случају, видимо да се деветнаесточлани структурни модел, који произилази из укрштања два троугла, примењује у сасвим различитим околностима и областима стварности – као структурни модел изванредно погодан за сажимање мноштва семантичких категорија сасвим разноврсног типа – као што је учињено и у семантичкој анализи овог рада. На овом месту такође треба скренути пажњу и на чињеницу да предочени деветнаесточлани структурни модел кореспондира и са деветнаесточланим, базичним, језичко-логичким моделом, као базичним моделом примарне структуре мишљења (видети у поглављу VIII), који је испољен у многим сегментима стварности – од традиционалних представа култура Далеког истока, структуре мисаоних игара и структуре Библије, све до структуре ритуала литијског опхода, о чему говори и овај рад (видети, такође, у поглављу VIII). А када је реч о троуглу, као базичном структурном моделу из кога произилазе сродни, сложенији модели (као помињани деветнаесточлани модел, који може настати и повезивањем укрштених троуглова), његова примена – у области етнолошко-антрополошких истраживања – најизраженија је у делу Клод Леви-Строса (видети у: Лич, Едмунд, н. д., стр. 24-42); примену сличних структурних модела видети и у: Ковачевић, Иван, *Семнологија ритуала*, нпр. стр. 54-56, 89 и 177.

³ Ове *целине* су – у контексту разматрања аналогича изеђу ритуала литијског опхода и других ритуалних комплекса – представљене у оквиру претходних потпоглава поглавља VII. Наравно, ово је – пре свега – једна упрошћена представа.

⁴ У случају када је искључена (или врло мало вероватна) било каква историјско-географска веза, говоримо о архетипској или типолошкој сличности.

⁵ На пример, анализиран је шири семантички контекст везан за змаја (*сакрално биће*), како би се разјаснила његова митско-ритуална улога у оквиру литијског обреда.

⁶ Рецимо, поређење са старомесопотамијским митско-ритуалним сценаријима представља компарацију на нивоу евроазијског контекста, поређење са кинеским ритуалом *Минг-танг* подразумева светски компаративни контекст итд.

⁷ Архетипски компаративни код невезан је за просторне и временске конотације и односи се на суштинске сличности које се базирају на општекултурним и општељудским начелима, произашлим из идентичне структуре мишљења, тј. из истоветно структуриране, колективне психе човечанства.

⁸ Видети у поглављу V.2. и у претходним потпоглављима поглавља VII.

⁹ Наиме, „индоевропски народ није неиздиференцирана маса појединаца; то је обликована заједница која обухвата 'хоризонталну' артикулацију са 'три функције'” (Одри, Жан, *Индоевропљани*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1990, стр. 49.), односно – „главна оса њиховог виђења света, тро-функционална концепција, је један од двају принципа обликовања заједнице” (исто, стр. 50); ове три функције везују се за „свештенике”, „ратнике” и „ратаре” (видети у: исто, стр. 50-51).

¹⁰ На архетипском митском плану Победник (Херој) представља *Его* који се, уз помоћ *Сопства* (чаробни помоћник и чаробни даривалац у бајци), супротставља

Противнику (*Сенка*) и задобија Тражено лице или предмет (тј. *Аниму*-Душу, недостајућу суштину која га чини оствареним људским бићем, односно – чијим присуством се остварује употпуњеност Психе).

¹¹ У ствари, сваки од предочених планова подразумева и присуство одређених митско-ритуалних елемената, потенцираних у већој мери или мањој мери, који наглашавају мотиве *борбе* – у којој победник (*херој*) савладава силе које онемогућавају природу и друштво да функционишу на жељени начин.

¹² Предочена подела, односно класификационо-аналитички модел, јесте и основни методолошки стожер овог истраживачког приступа, обједињујући у себи 4 кључне димензије испољавања културних феномена.

¹³ Наведене, различите аналитичке приступе треба схватити као аналитичке *могућности* које су комплементарне и спроводе се у оквиру јединственог (и комплексног) приступа.

¹⁴ О *архетипу* видети нпр. у: Јунг, Карл-Густав, *Човек и његови симболи*, стр. 72-88.

¹⁵ Леви-Строс је „намеравао да открије структуру људског мишљења” (Лич, Едмунд, н. д., стр. 138). У тој тежњи његова полазна тачка „јесте да је специфично својство човекове људскости то што се он служи језиком”, јер „у једном смислу, језик омогућује човеку да општи са другим људима и да гради друштвене односе, а у другом је суштински елемент оног тајанственог процеса који називамо 'мишљењем', што значи да најпре морамо извршити категоризацију своје околине да бисмо потом те категорије означили симболима ('елементима језика', 'речима'), и тек тада можемо мислити о њима” (исто, стр. 138-139). Он „настоји да открије принципе обликовања мисли који би имали вредност за људски дух уопште” (исто, стр. 67) и долази до закључка да оно што сви митови колективно казују, ни један од њих не казује изричито (исто, стр. 86).

¹⁶ За наведеним информационим моделима може се трагати и на нивоу *семантичке* и на нивоу *структурне* анализе (видети у поглављу VI).

¹⁷ Изражавање базичних просторних и временских одредница – у вези са анализом митско-обредних сценарија – може се представити и у оквиру врло сложеног система, као модела свеукупности просторно-временског континуума. Наравно, ова проблематика захтева и посебан простор посвећен искључиво овој теми.

¹⁸ Мелетинки, Е. М., *Поетика мита*, стр. 88.

¹⁹ Исто, стр. 82.

²⁰ Видети одговарајуће шематске представе (уз теорију о примарној митској матрици) у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 188-190.

²¹ О првом аспекту примарне митске матрице (и одговарајућим примарним митским противречностима) видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 205-207 (212), као и читаво поглавље VII, а такође и у: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, поглавља V и VI.

²² Видети у: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, стр. 40-59.

²³ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 188-190. и стр. 174, 166-167 (као и читаво поглавље VII).

²⁴ Видети у: исто, стр. 174.

²⁵ Видети у: исто, стр. 205-212 и 188-190 и у Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, стр. 40-59.

²⁶ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 174 и 188-190.

²⁷ Видети у: исто, стр. 188-190.

²⁸ О Периодном систему елемената културе почело се говорити у вези са научним циљевима, истраживањима и одговарајућим приступом К. Леви-Строса, који је инсистирао на откривању формалних својстава мисли, у смислу једног од главних задатака и аналитичких средстава антропологије као науке (Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, стр. 185). Тако – „антропологија постаје наука када се појаве организују у типове који изражавају везе и односе схватљиве само за научнике, тј. када се конструишу структуре (као менталне категорије), које као фиксирана 'невременска структура људског духа' осмишљавају све елементе структуре (Постер). А структуре се граде комбинацијама из репертоара идеја [*може се претпоставити периодична таблица елемената културе попут Менделеевеве* (подвукао И. Т.), каже Гарднер, тумачећи Стросов структурализам] (...), док се друштво може објаснити као скуп кодова чије форме диктира структура људског духа” (исто, стр. 185). Разматрањем ове проблематике и комплетним изношењем хипотетичног *Периодног система елемената културе* не можемо се бавити на овом месту, јер би то знатно расплинуло основну нит излагања, усмерену преваходно на ритуал литијског опхода [иако је и проблематика (ре)конструкције Периодног система елемената културе у многим аспектима непосредно повезана са анализом једног од најсложенијих српских обредних система – ритуала литијског опхода].

²⁹ Теорија примарне структуре мишљења је – у најопштијим цртама – изнесена у поглављу VIII овог рада.

³⁰ Видети предочене системе примарних митских противречности, који произилазе из примарне митске матрице.

³¹ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 190, као и читаво поглавље VII.

³² Видети у: исто, поглавље VII. Видети и одговарајуће структурне представе (10 и 11) на стр. 190.

³³ Шести класификационо-аналитички ниво овог рада базиран је на теорији о примарној митској матрици и одговарајућем комплексу модела (који на једном плану усложњавања формирају и систем који можемо назвати *Периодним системом елемената културе*).

³⁴ Упоредити са закључцима изнесеним у поглављу VII.5.

³⁵ У народној религији и магији јужних Словена „уочава се подела *простора* на 'освојени' и 'неосвојени' односно 'социјални' (=свој) и 'дивљи' (=туђ)”, а „унутар освојеног простора постоје гранична места која раздвајају затворени од отвореног, чист од нечистог, повезан од разједињеног. Она могу симболизовати и границу између људског и нељудског (И. Т.: тј. *оностраног, натприродног*) и зато су

погодни медијатори у магијским обредима. Таква места су: праг куће, капија, ограда, дрвљаник, ђубриште, гробље, раскрсница, *граница атара села* (подвукао И. Т.), обала реке” (Раденковић, Љубинко, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, стр. 355-356).

³⁶ На овај начин је, дакле, противречност релације *правoliniјско – циклично* (битне за одређење *кода кретања*) претворена у *комплементарну супротност*.

³⁷ Видети, као пример, синонимијске ланце и одговарајући начин повезивања релација – у оквиру широк дуалистичких система – у представама (везаним за релације сеоска слава/породична слава, летњи култ/зимски култ, крстоноше/коледари итд.) које се налазе у другом делу овог поглавља.

³⁸ Видети примере изнесене у претходном делу рада.

³⁹ Тако су коледари у Лесковачкој Морави „опасивали и телеће коже, са репом позади” (Ш. К., *Коледа*, у: *Српски митолошки речник*, стр. 246). На врху маске налазили су им се рогови (исто, стр. 246). Уопште узев – „животињски карактер” коледара наглашаван је на разне начине, односно – „коледари имају териоморфни изглед” (исто, стр. 246), а „по мишљењу неких научника, наши маскирани коледари представљали би поворке духова предака, који су првобитно замишљани у животињском облику” (исто, стр. 247). По мишљењу Шпире Кулишића – „према нашим обичајима са животињским полагањем о Божићу и на св. Игњата, којег је касније заменио људски полагањем, у животињским маскама коледара можемо претпостављати и извесне елементе првобитног култа животиња” (исто, стр. 247).

⁴⁰ Видети у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 123, 310-311.

⁴¹ Рецимо – „човек се према свему што није људско, а може да има и људски облик, разликује и по томе што има *глас*, односно способност *говорења*. Зато у додиру с митолошким бићима човек је обавезан да *ћути*, у противном комуникација с њима је немогућа или ће пак бити кажњен од њих одузимањем гласа” (Раденковић, Љубинко, н.д., стр. 355). О промењеним правилима понашања приликом комуникације са *оностраним* видети и у: Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, стр. 103-111.

⁴² Симболика змаја (кога С. Петровић идентификује са *врховним божанством српске народне религије*) је у разним митским контекстима усложњена до невероватних размера, како у прошлости тако и у савременим митским системима који се наслањају на некадашње. Рецимо, у култном филму „Екскалибур” (Џона Бурмана) – базираном на циклусу митова о краљу Артуру, витезовима округлог стола, св. Граљу – говори се о томе (реченица коју изговара чаробњак Мерлин) да је „змај све” (!), као и да „у утроби змаја све ствари срећу своју супротност”. У том контексту „и Екскалибур (као предмет врхунске моћи – мач који су носили краљеви на почетку времена) је део змаја”, а када краљ Артур забоду Екскалибур у земљу – говори се о томе да је „Екскалибур забоден у кичму змаја”. Исто тако, ослобађање „змајевог даха” је (у контексту одговарајућег митског сценарија) ослобађање највеће могуће енергије, а врхунско знање о „чаролији стварања” стиче се управо у „утроби змаја” (представљеној као подземне пешине). Наравно, и многи други митско-ритуални сценарији широм света предочавају нам веровања и представе о змају као некој врсти врховног натприродног бића.

⁴³ Видети поглавље *Бајка као целина* у: Проп, Владимир, н.д., стр. 533-546.

⁴⁴ Видети у: исто, стр. 175-253.

⁴⁵ Видети у поглављима VII.1. и VII.2.

⁴⁶ Ово су – у контексту митских елемената везаних за ритуал литијског опхода – најзначајније функције змаја, с тим што треба нагласити како оне, наравно, нису и једине – с обзиром на многоструку испољавања сложене митске представе о змају као натприродном бићу.

⁴⁷ У складу са поимањем мита као инструмента за разрешавање и превазилажење супротности, ритуал литијског опхода, као један од најсложенијих и најзначајнијих обреда Срба, успоставља језгро глобалног митског система српске народне религије, које око себе окупља и друге ритуале – често постављене у супротан однос, на разним семантичким плановима – у оквиру јединствене митске целине, саздане од елемената који се међусобно односе као *комплементарне* супротности.

⁴⁸ Видети – пре свега – у поглављу VII.3.

⁴⁹ Наравно, предочене шематске представе износе само *део* сложеног семантичког комплекса (са дуалистички постављеним елементима) – везаног за ритуал литијског опхода.

⁵⁰ Видети поглавље VII.3.

⁵¹ Видети поглавље VII.3.

⁵² Видети поглавље VII.3.

⁵³ Видети поглавље VII.3.

⁵⁴ Видети поглавље VII.3.

⁵⁵ Теоријско-методолошки приступ овог рада узима у обзир достигнућа и приступе и многих других аутора, али три поменути имају посебан значај за ово истраживање.

⁵⁶ Видети радове ових аутора (или – о овим ауторима), наведене у литератури (поглавље X).

⁵⁷ У контексту овог приступа – архетип представља образац колективно несвесног, до којег (најпрече) можемо доћи путем специфичних увида (сан, визија и сл.) или наслеђивања. Идеалтип је општи и идеални образац до којег долазимо упоређивањем више различитих типова (посматрачких модела). Прототип је образац који се разоткрива дијахронијском анализом и који представља хипотезу о првобитној верзији одређене појаве, забележене у различитим развојним облицима (или – облику). Парадигма представља систем могућности (тј. паратипова) – реализованих или нереализованих – које проистичу из извесног феномена.

⁵⁸ Према томе, овако схваћени Мит – који егзистира на равни колективне психе – делује као јединствена целина синхронијског испољавања (невезана за просторна и временска ограничења). Овако схваћени Мит има своје дијахронијске и разнолокацијске видове (само)представљања, али – са становишта његове суштине – не може се говорити о „почетку” и „крају” у класичном смислу ових речи. Другим речима, и наизглед сасвим удаљене (смисаоно, просторно и временски) појаве могу бити саставни делови једног истог Мита – шифрованог на сасвим одређени начин и (намерно) скривеног од летимичних погледа и једноставног одгонетања индивидуалне психе. Ово је стога што његово поље деловања јесте управо *колективна психа*, димензија у оквиру које се и испољава његова компензаторска функција – функција мирења и превазилажења супротности, пројектовања вишег смисла који се спорадично објављује кроз различите (појединачно испољене) митове и обреде, идејне системе и веровања,

духовну, материјалну и социјалну културу, кроз свеукупност духа једног народа, одређене културе или поднебља. Наиме, појединци нису свесни Мита који живе и собом представљају, али је њихово несвесно (као највећи део психе) и те како повезано са овим, суштинским обрасцима колективне психе, који одређују колективни живот, а преко њега и индивидуални. У складу са овом теоријском поставком, методолошки није проблематично тражити делове исте целине у појавама које су просторно, временски или семантички (више или мање) удаљене, по мерилима несинхронизованог приступа проучавању мита, културе и ума. Смисао самосакривања Мита је у томе што оног тренутка када постане рационално доступан колективној свести – Мит престаје да има компензаторску функцију на нивоу несвесног, преставши и да постоји у свом *основном облику*. Од тада (уколико размишљамо и говоримо у терминолошко-појмовним контурама дијахронијске егзистенције) овако схваћени Мит улази у фазу *другостепеног испољавања* – које у себе укључује и сва накнадна тумачења Мита, односно надоградњу нових облика који су настали независно од раније митско-ритуалне праксе и других облика испољавања Мита – пре његовог рационалног одгонетања (базираног на научном приступу и методологији).

⁵⁹ Теоријски приступ овог рада подразумева синхронијско трајање Мита (схваћеног као *света прича* – у најширем смислу речи – која представља духовни стожер одређене заједнице) у двоструком облику: на нивоу несвесног, односно колективне психе, и на нивоу колективне и индивидуалне свести. Прелазак митских садржаја из једног облика у други (и обрнуто) везан је за успостављање равнотеже на нивоу парадигме колективне психе. Мит „дозвољава” да буде спознат (на нивоу дијахронијске егзистенције) онда када је то неопходно – у смислу успостављања склада и равнотеже на плану колективне психе. Рецимо, у ситуацији када долази до великих промена у оквиру једне цивилизације, Мит се – као сажет и свима приступачан текст – отелотворује на плану дијахронијске стварности како би успоставио јединство и задовољио духовну запитаност и недоумице колектива онда када је мноштво нових садржаја разорило његову кохезију.

⁶⁰ Петровић, Сретен, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002, стр. 13.

⁶¹ Веома важно је јасно разликовати *идеалтипске* од *прототипских* облика – у смислу тога да *идеалтип* представља идеални облик, невезан за просторне и временске одреднице, док – с друге стране – *прототип* представља првобитни облик, невезан за парадигматске могућности одређеног типа (облика).

⁶² Петровић, Сретен, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*, стр. 13.

⁶³ Исто, стр. 13.

⁶⁴ Исто, стр. 15.

⁶⁵ Наравно, суштинско значење мита најчешће је непознато и „посвећенима”, тј. онима који располажу најкомплетнијим и најцеловитијим верзијама, с обзиром на то да се и те верзије – које се представљају као комплетне и целовите – могу суштински спознати тек паралелним увидом у друге садржаје сличног типа, често и просторно и временски удаљене. Поводом овога видети поглавље *Структура мита* у: Лич, Едмунд, н. д., стр. 65-100. Такође, и по левистровским схватањима, која су послужила као идеја-вођиља за многе теоријске поставке овог рада,

мит „нема свог места у хронолошком времену, али зато поседује извесна својства заједничка сновима и бајкама” (исто, стр. 66).

⁶⁶ Видети напомене 58 и 59.

⁶⁷ Петровић, Сретен, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*, стр. 15.

⁶⁸ Почетком 21. века дошло се у парадоксалну ситуацију да теоријске поставке природних наука представљају много сложеније и маштовитије моделе него теоријске поставке и хипотезе друштвених наука (не рачунајући тзв. *паралелну науку*), за шта је – свакако – један од разлога и крути конзервативизам када је у питању примена мултидисциплинарног приступа (у правом смислу речи) и огромних могућности које из њега произилазе.

⁶⁹ Слободно можемо рећи да су К. Г. Јунг и К. Леви-Строс у својим радовима изнели и сасвим конкретне доказе за ову тврдњу.

⁷⁰ Видети напомене 58 и 59.

⁷¹ Савремени покушаји тумачења културе Лепенског Вира прерасли су у један слојевити и сложени мит – у сваком смислу те речи. У прилог поткрепљења ове тезе може се навести низ чињеница и примера. У вези с тим – о свеобухватном идејном систему *Срби, народ најстарији*, као највећем савременом српском миту, видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад; Тодоровић, Ивица, *Идејни систем „Срби, народ најстарији”*, Гласник Етнографског института САНУ XLVIII, Београд, 2000.

⁷² Видети и поглавље V. 2.

⁷³ Видети напомене 58 и 59.

⁷⁴ И у том контексту се може сматрати једном врстом наставка поглавља I.2. (*Основне поставке истраживања*).

⁷⁵ Наравно, овде је – пре свега – реч о грубој подели, која је далеко од исцрпљивања могућности семантичке анализе.

⁷⁶ Теорија о примарној структури мишљења представљена је у наредном поглављу (VIII), док су теорија о примарној митској матрици и Периодном систему елемената културе (које се надовезују на теорију о примарној структури мишљења) на овом месту представљене само у назнакама.

VIII УНИВЕРЗАЛНА СТРУКТУРА МИШЉЕЊА

Феноменологија примарне структуре мишљења. На основу материјала из источне сврљишке културне зоне могуће је сагледати парадигматски спектар могућности структурне организације литијског опхода у глобалном смислу, односно могућности просторно-временске организације у вези са структуром литија.

Најједноставнији облик литијског опхода представља опход који се заснива на формирању потпуно истоветног круга током сваке године – при чему је почетна тачка уједно и завршна, тј. литије се враћају на место одакле су и кренуле.¹

С друге стране, у великом броју насеља присутне су и одређене варијације овог, најпростијег, базичног стандардног обрасца. Те варијације настају у вези са усложњавањем елемената битних за литијски опход, односно – тамо где је већи број литијских празника, где се круг који образују сакрални објекти око насеља обилази током више година итд. Исто тако, негде се мења *смер* обилажења круга сакралних објеката или пак постоје *алтернативни правци*.²

Између најпростијих облика, који су карактеристични за насеља типа I, и најсложенијих облика – констатованих у Гулијану (тип V), уочава се спектар различитих могућности (у вези са типовима O, A, B, ω).³

Спектар могућности организације литијског опхода предочава нам постојање једног сложеног, *динамичног система*, који можемо назвати и парадигматским стандардним обрасцем литијског опхода. Овај систем поседује карактеристике истоветне са карактеристикама врло сложених система, уочених у оквиру других културних

феномена, тј. у њему уочавамо постојање специфичног структурног језгра, које због распрострањености (и особених својстава) дефинишемо синтагмом *примарна структура мишљења* или *универзална структура мишљења*.⁴

О феномену примарне структуре мишљења можемо говорити на основу објективних показатеља, који нам предочавају сасвим реалну и опипљиву представу, тј. структуру, до које се долази на потпуно јасан начин.⁵

Међу манифестацијама ове *примарне структуре мишљења*, схваћене као један сложен систем, уочавају се облици истоветни са обрасцима констатованим унутар стандардног парадигматског модела литијског опхода. Ово се, пре свега, односи на најсложеније облике стандардног парадигматског модела литијског опхода, тј. на најсложенији модел – забележен у Гулијану, који је (као што је већ наглашено) логични производ могућности (*потенцијалних ресурса*) општег стандардног модела литијског опхода источне сврљишке културне зоне, односно литијског опхода као феномена у целини.

Наиме, релације уочљиве унутар деветочланих структурних облика, образаца означених као *примарна структура мишљења*, идентичне су са релацијама које примећујемо унутар деветочлане структуре најсложенијих облика *стандардног парадигматског модела литијског опхода* – у пракси манифестованих у Гулијану.

Стандардни парадигматски модел литијског опхода представља само један од културних феномена који се базирају на истоветној структурној поставци, тј. на *примарној структури мишљења*. И унутар многих других обреда и митова можемо разазнати сличне структурне обрасце, исто као и унутар, на пример, разних мисаоних игара или природних феномена – рецимо, структуре материје... итд.⁶

Међутим, заиста је тешко пронаћи културни феномен који би, као литијски опход, односно – као стандардни парадигматски модел литијског опхода, у тој мери

одражавао *примарну структуру мишљења*; другим речима, анализа структуре литијског опхода је идеалан начин да се допре до оних универзалних структура мишљења на којима се темељи целокупна стварност.⁷

У вези с претходним, неопходно је још једном нагласити да је обред литија [у оквиру прослављања сеоске славе (заветине), која је у непосредној вези са породичном (кућном) славом] представљао сигурно један од најзначајнијих ритуала српског етничког простора ако не и најзначајнији, што се посебно односи на његове источне области. С тим у вези, може се рећи да је, суштински гледано, управо логично да се универзални и базични структурни облици (општег карактера), тј. *примарна структура мишљења*, најнепосредније испоље баш у најсложенијем, тј. централном ритуалу једне етничке групе. Исто се односи и на митску сферу феномена културе, где су универзални структурни облици, у непосредној вези са примарном структуром мишљења и примарном митском матрицом, примећени у најсложенијој српској бајци (бајци као жанру који је у себи сажео архетипске елементе мита) – *Баиш-челику*.⁸

Другим речима, сасвим је логично да је *примарна структура мишљења* најнепосредније изражена управо у ритуалу литијског опхода (најсложенијем српском ритуалу), у бајци *Баиш-челик* (најсложенија српска бајка), или пак у *шаху* – најпопуларнијој, тј. најсложенијој и најзначајнојој мисаоној игри и сл.⁹

Основне поставке теорије о универзалним структурним обрасцима. На следећим странама износе се *структурне представе* од кључног значаја за овај рад, као и одговарајућа објашњења у вези са наведеним структурним представама, које заједно формирају управо основне обрасце *универзалне структуре мишљења*.

Другим речима, у овом поглављу следе нека основна објашњења и размишљања у вези са предоченим, *основним структурним представама*, превасходно у вези са тзв. *примарним језичко-логичким моделом* који представља

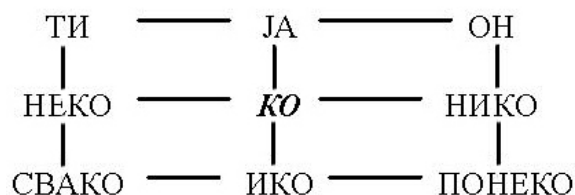
базичне *релације мишљења*. Поменућа објашњења биће излагана у виду сажетих *теза*.¹⁰

У српском језику се уочава једна појава која може имати особено значење и далекосежни значај.

Наиме, поједине заменице и прилози (у формулационом контексту овог рада – *основне заменице и прилози*) српског језика (а има их тачно 8, тј. 8+1)¹¹ формирају специфичну структуру која се може констатовати на сасвим објективан начин и која је саставни део једног сложеног структурног ланца, тј. *надструктуре* или *система*.

У ствари, свака од ових 8 основних заменица и прилога (какво / колико / како / ко / шта / где / када / куда)¹² формира специфичан структурни модел.

На пример, реч **ко** формира следећи структурни модел:



А реч **када** формира модел:



Само наведене заменице и прилози формирају структуре овог типа, у којима се може уочити и један *скривени, унутрашњи модел*, као подлога за стварање поменутих структура (не рачунајући заменице и прилоге

као што су *камо* или *који*, које су у непосредној вези, као врста синонима, са *куда* и *ко*).

Најинтересантније је да наведени, унутрашњи структурни модел у себи сажима неке од основних *логичких појмова (одредница)*, односно – базичних одредница којима оперише логика као наука о мишљењу.

Због тога овај унутрашњи структурни модел можемо назвати и примарним логичким моделом. На основу структура које су уочене у вези са поменутим основним заменицама и прилозима може се конструисати јединствени структурни модел (видети структурну шему 3), којим су обухваћени сви основни *квантификатори* [*сви* = универзално, (*по*)*неки* = партикуларно, *је*, *јесте* = афирмативно, тј. позитивно и *није* = негативно], односно *модалитети (модални оператори: нужно* = аподиктично и *могуће* = проблематично), који су уз *субјекат (S)* и *предикат (P)* основни елементи *суда* – као базичне јединице мишљења.¹³

Све ово је сасвим јасно уочљиво; рецимо – упрошћено би се поједини конкретни примери могли представити на следећи начин:

афирмативно + *ко* = *не* – *ко* = *неко*

негативно + *ко* = *ни* – *ко* = *нико*

универзално + *ко* = *сва* – *ко* = *свако*

партикуларно + *ко* = *по* – *не* – *ко* = *понеко*

проблематично + *ко* = *и* – *ко* = *ико* (итд.)

А дистинкција на нивоу *једно / друго* (тј. *исто / различито*) или *субјекат / предикат* присутна је, на пример, у дистинкцији *ти / он*, између чијих елемената се налази одредница *ја*, као израз – у овом контексту – аподиктичног, тј. у највећој мери одређеног, односно: *ко* + *аподиктично* = *ја*... Ово би било упрошћено представљање, јер је за настанак нових елемената истог типа битна целокупна структура и *осе* унутар те структуре, а не само прост збир два елемента.¹⁴

Наспрам примарног логичког модела, који се на (методолошки) сасвим објективан и проверљив начин

издваја из структурних модела – заснованих на идентичној подлози – које формирају основне заменице и прилози српског језика (а што је, по свему судећи, општег карактера, у вези са структуром мишљења као таквог),¹⁵ може се, с друге стране, конструисати и комплементарни, примарни језички модел – и то као структурни модел који обједињује поменуте основне заменице и прилоге у јединствени пакет релација, тј. структуру.

Овај структурни модел, тј. примарни језички модел (видети одговарајућу шематску представу 2), комплементаран је поменутом примарном логичком моделу, такође се састоји из 8 (+1) одредница [то су управо основне заменице и прилози: *какво* / *колико* / *како* / *ко* / *шта* / *где* / *када* / *куда* + *(за)што*]¹⁶ и базира се на неколико основних *структурних оса* које одређују међусобни однос елемената овог модела и смештају их на њихово право место у оквиру примарног језичког модела.

На пример, прилози *где*, *када* и *куда* – у смислу ознака за категорије *простора*, *времена* и *кретања*¹⁷ – уочавају се као саставни делови једне осе значења, док се одреднице *какво*, *колико* и *како* – као ознаке за категорије *каквоће*, *количине* и *начина* – могу сагледати као делови посебне, друге, осе значења; у средини, у смислу средишње осе значења, налазила би се оса чији су саставни делови *ко*, *((за)што)* и *шта* – као ознаке за категорије *бића-личности*, *функције* и *радње*.

Структурна представа 2х: *комплетна представа примарног језичког модела*

Осим наведених оса, које би се ради лакшег излагања могле означити и као *хоризонталне*, у пакету релација који формирају основне заменице и прилози могу се уочити и три *вертикалне осе* базиране на категорији *бића* и категорији *радње* уз једну *прелазну*, тј. средишњу, трећу осу.

Прву осу, базирану на категорији бића (или *осу бића*), као саставни делови сачињавају одреднице *какво*, *ко* и *где*, док другу осу, базирану на категорији радње (или *осу радње*), као саставни делови сачињавају одреднице *како*, *шта*¹⁸ и *куда*, тј. категорије начина, радње (дела) и кретања. *Прелазна оса* се заснива на одредницама – *колико*, *((за)што)* и *када*, које се могу везати и за осу бића и за осу радње, као супротно – комплементарне осе.

Уз категорију бића (у ствари, уз категорију биће-личност), овде означену одредницом *ко* [у вези са способношћу ове заменице да формира одговарајући структурни модел у чијем је средишту (а на које се надовезују одреднице: *неко*, *нико*, *свако* итд.)], у оквиру једног синтагматског ланца слажу се и категорије *како*ће (одредница *какво*), као и простора (одредница *где*), јер се за одређено (живо, неживо) биће као статичну категорију

везује одређена особина (каквоћа, тј. квалитет), типа „велики брод” или „добри Драган”, као и одређена просторна одредница (на пример: „брод на Дунаву” или „Драган у Београду”...). С друге стране, за категорију радње као динамичку категорију (одредница *шта*) везују се категорије начина (одредница *како*) и кретања (одредница *куда*); на пример: „лепо ходати” (= *како* + *шта*) или „ходати према граду” (= *шта* + *куда*) итд.

Трећа, прелазна оса (или средишња вертикална оса) налази се између две наведене осе, јер се њене одреднице [*колико*, (*за*)*што*], *када*] могу везивати и за осу бића и за осу радње. На пример, категорија количине образује непосредан синтагматски ланац и са осом бића и са осом радње, типа: *један Драган* (= *колико* + *ко*), али и *једном ходати (ићи)*¹⁹ (= *колико* + *шта*), исто као и категорија времена (одредница *када*), која се може везивати уз статичност бића, (исто) као и за динамичност радње. Категорија функције се, такође, може везивати и за категорију биће-личност и за категорију радње.

С друге стране, немогуће је категорију начина непосредно везати за категорију бића (типа: *лепо човек*), или категорију каквоће за категорију радње (типа: *леп радити*), а исто важи и за непосредно везивање категорија бића и кретања (на пример: *Драган према Београду*), као што се и категорија простора (одредница *где*) везује, пре свега, за статичност бића, а не за динамичност радње.

На овај начин, у оквиру примарног језичког модела сагледава се 8 (+1) елемената, 6 основних оса – уз две помоћне, дијагоналне – и 2 базичне целине, тј. половине, као два основна комплекса: комплекс који се образује у вези са осом бића (= комплекс бића или именички комплекс, који образују оса бића и прелазна оса) и комплекс који се образује у вези са осом радње (комплекс радње, или глаголски комплекс,²⁰ који образују оса радње и прелазна оса).

Све то би се шематски могло представити на задовољавајући начин, као комплетна представа примарног језичког модела; поводом тога видети структурну представу 2х.

На исти начин као и у примарном језичком моделу, и у примарном логичком моделу могу се сагледати основне осе у смислу кључне конструктивне одреднице овог структурног модела, као (исто тако) и две глобалне целине, тј. половине (видети структурну представу 3х).

Структурна представа 3х: комплетна представа примарног логичког модела



На овај начин сагледава се још један ниво унутрашње структуре примарног језичко-логичког модела, као универзалног обрасца мишљења који манифестује своју структурну основу кроз читав низ архетипски заснованих феномена – од објективних природних датости до културних феномена: језика, митова, обреда...²¹

За наш рад је од суштинског значаја чињеница да се сасвим истоветан структурни модел запажа и као најсложенији структурни модел литијског опхода (у оквиру прослављања сеоске славе – заветине), забележен у селима сврљишког краја, тј. као насложенији модел најсложенијег српског ритуала – сеоске славе, у смислу макроритуалне целине која, на више нивоа, обједињује целокупну сеоску

заједницу и њен целокупни просторно-временски континуум (видети структурну представу 4).²²

Овим путем се сасвим јасно сагледава постојање јединственог структурног модела као универзалне основе многобројних манифестација (на пример – предочених логичких, језичких, обредних и митских структурних модела).

Основни елементи примарног језичког модела (8) и примарног логичког модела (8) ($= 8+8 = 16$)²³ могу се одредити као принципи примарних могућности мишљења.

Сваки од ових елемената поседује и свој парадигматски или потенцијални елемент (комплекс), као извесну врсту парадигматског модела који располаже могућношћу стварања 8 нових елемената, у вези са елементима из супротно – комплементарног, примарног (језичког или логичког) модела.

На пример, од тзв. елемента квалитативности, чија је главна термилошка одредница *какво*, образује се и осмочлани парадигматски модел као израз могућности парадигматског елемента, тј. парадигматског елемента неког од примарних принципа основних могућности мишљења: *такво* / *овакво* / *онакво* / *некакво* / *никакво* / *свакакво* / *икакво* / *(по-некакво)*.²⁴

Према томе, сваки елемент примарног језичког модела има и свој парадигматски елемент, као модел вишеструких могућности, тако да наспрам $8+8=16$ елемената примарног језичког и логичког модела стоји, такође, $8+8=16$ парадигматских елемената, од којих сваки, истовремено, представља и парадигматски модел за стварање по 8 нових елемената [што чини, све заједно, $8 \times 8 = 64$ ($4^2 = 128$)].

Основни елементи примарног језичког и логичког модела могу се назвати и *првостепеним*, а произилазећи парадигматски елементи – *другостепеним*.

Одмах пада у очи чињеница да целокупна структура главних одредница примарног језичко-логичког модела, тј. број и међусобни однос примарних и секундарних елемената, у потпуности одговара структури шаха као

најпознатије мисаоне игре (и једне од најсложенијих), у глобалним оквирима, чији је настанак и развој невезан за вољу било ког појединца.

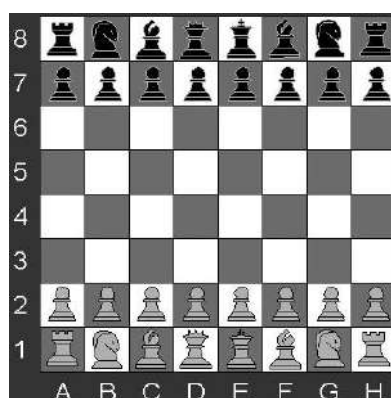
Другим речима, шах се, исто као и језик, формирао током векова, подстицан једном унутрашњом динамиком, у директној вези са аутономним *Духом* који се најнепосредније самоостварује (оваплоћујући сопствену примарну структуру) преко сложених творевина егзистирајућих у стварности, као што су архетипски митови, архетипски ритуали, језик, игре²⁵ и – на крају крајева – сама природа, култура и историја, заједно са, нпр., структуром генетског кода,²⁶ елементарном структуром сродства, структуром љубави, структуром понашања (која се, рецимо, разматра у Берновом делу *Коју игру играш?*),²⁷ па све до структуре српске бајке *Баи-челик*, структуре косовског мита, структуре литијског опхода (у источној Србији).²⁸ Како би то формулисао Леви-Строс – „универзални закони који управљају несвесном делатношћу духа”²⁹ су општег карактера, тј. ред је општи и постоји свуда, јер је чак и најпроизвољнији и најслучајнији аспект друштвеног понашања – мода – подложен научном проучавању.³⁰ Путем разматрања (и одговарајуће примене у анализи) предочених, примарних језичких и логичких модела, односно примарног језичко-логичког модела, могуће је конкретизовати идеју о свођењу целокупне појавности на „одређен број типова менталних операција, које се понављају”,³¹ тј. конкретизује се хипотеза „да су друштвена организација и понашање (И. Т.: односно, целокупна култура и природа) резултат ограниченог броја менталних категорија, што значи да морају постојати 'темељни планови' свих облика људског понашања”,³² а „ти су закони својствени посвуда једнакој људској природи, односно структури мождане коре, која, слично компјутеру, одговара на вањски свијет у складу с ограниченим бројем категорија”.³³

Као што је речено, одмах пада у очи чињеница да целокупна структура главних одредница примарног језичко-логичког модела, тј. број и међусобни однос првостепених и другостепених елемената, у потпуности одговара

структури шаха: првостепени елементи одговарају основним шаховским фигурама првог реда ($=\Phi_1$), као што су Т (топ), С (скакач), Л (ловац), К (краљ), Д (дама), односно у почетној поставци, тј. позицији – Т, С, Л, К, Д, Л, С, Т³⁴ ($=8$ фигура – Φ_1 , као што постоји и 8 основних елемената примарног логичког модела), наспрам – с друге стране шаховске плоче – 8 супротстављених фигура (друге боје, рецимо – *црне* у односу на *беле*), тј. такође – Т, С, Л, К, Д, Л, С, Т, чему би одговарало 8 основних елемената примарног језичког модела ($=8+8=16$).

С друге стране, другостепени елементи примарног језичког и логичког модела у потпуности, по броју и својствима, одговарају пешацима (П) као шаховским фигурама другог реда (Φ_2), јер и пешаци поседују својство претварања у (све) друге фигуре (односно у фигуре првог реда – Φ_1) када дођу до краја табле и када долазе у позицију да као парадигматски елемент остваре нови квалитет, тј. претворе се у неку од фигура првог реда,³⁵ што их у потпуности, на основу њихових карактеристика, изједначава са парадигматским елементима примарног језичког или логичког модела, којих такође – као и пешака у шаху – има $8+8=16$.

Представа шаховске табле (игре) у почетном положају



У тренутку када се предочени елементи – схваћени, тј. одређени као *принципи основних могућности мишљења*, у смислу динамичких чинилаца (шаховске фигуре) – повежу са тзв. *пољем основних могућности мишљења*³⁶ као статичким чиниоцем (шаховска табла), добија се управо *шаховска игра*, тј. – изузетно сложен мисаони систем, заснован на апсолутном, односно архетипском складу и пропорцијама, неограничених могућности и бескрајне креативности.

Наведена шаховска игра у ствари је – у предоченом контексту – манифестација базичног система мишљења, тј. управо *систем примарних могућности мишљења*.

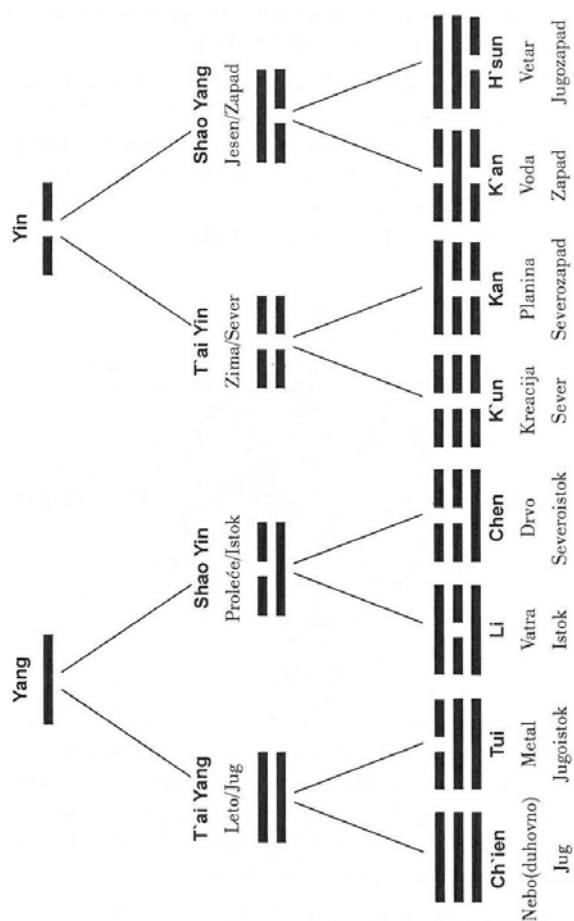
Овај (дводимензионално конципирани) систем примарних могућности мишљења такође је у вези са још једним, изузетно сложеним мисаоним системом, који можемо назвати тродимензионалним *системом примарних могућности мишљења*, чији материјализовани израз би – у контексту овог разматрања – био сличан управо *магичној (мађарској) коцки*,³⁷ као тродимензионалном оваплоћењу базичног, деветочланог структурног модела који се налази у основи главних структурних модела предочених у овом истраживању. (Деветочлани и осмочлани модели истог структурног типа – који се разматрају у овом раду – разликују се једино по питању „улоге” средишњег елемента, као и његовог одговарајућег „убрајања”, односно „неубрајања” у глобални структурни модел – у зависности од конкретних „околности”).

Хомологни структурни обрасци у другим културама (пример: Далеки исток). Разматрана примарна структура мишљења – која се манифестовала у српском ритуалу литијског опхода (о чему, конкретније, видети нешто касније) и коју најконкретније сагледавамо на нивоу (општег) примарног језичко-логичког модела – такође је присутна и у многим другим феноменима различитог

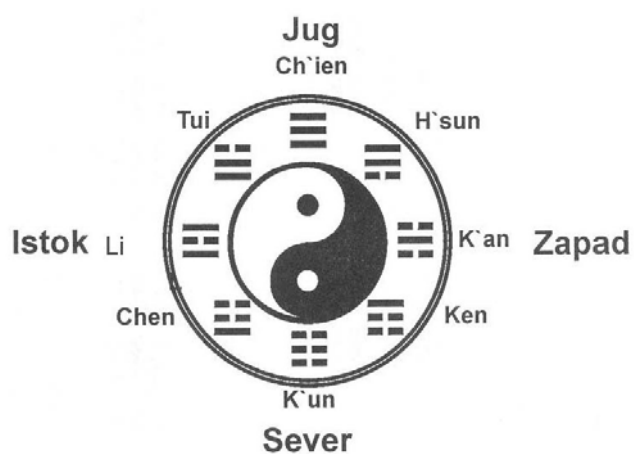
карактера (просторно и временски удаљеним), као њихова базична структурна основа.

На пример, у старокинеској традицији је (осмочлана или деветочлана) структура, идентична моделу који је у овом раду означен као примарна структура мишљења, свеприсутна и срећемо је у многобројним варијацијама.³⁸ Погледајмо, рецимо, следеће представе (издвојене у смислу илустративних примера):

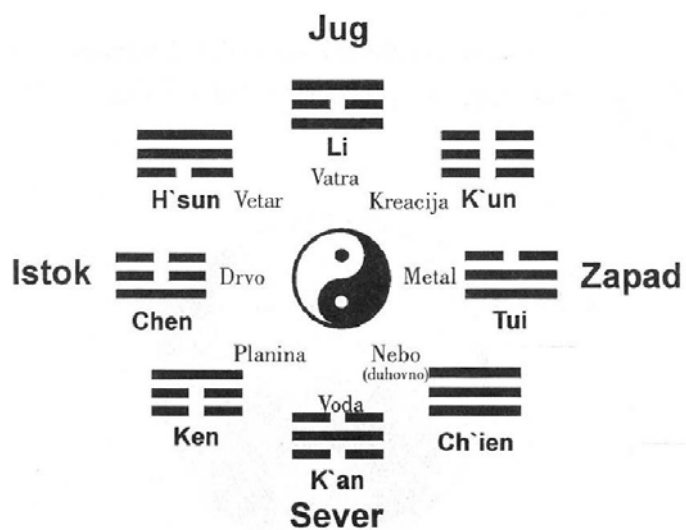
I) Слика А: Осам триграма³⁹

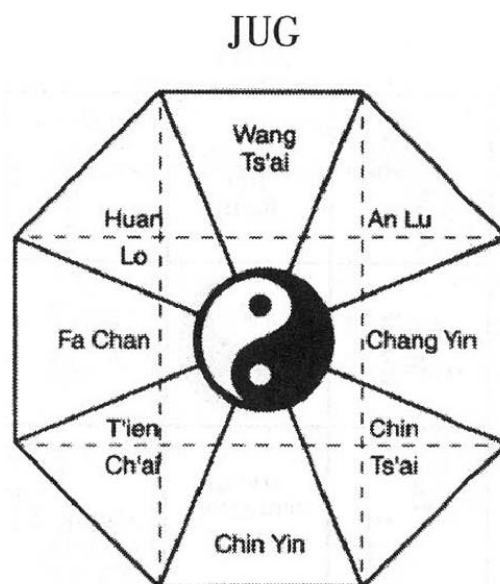


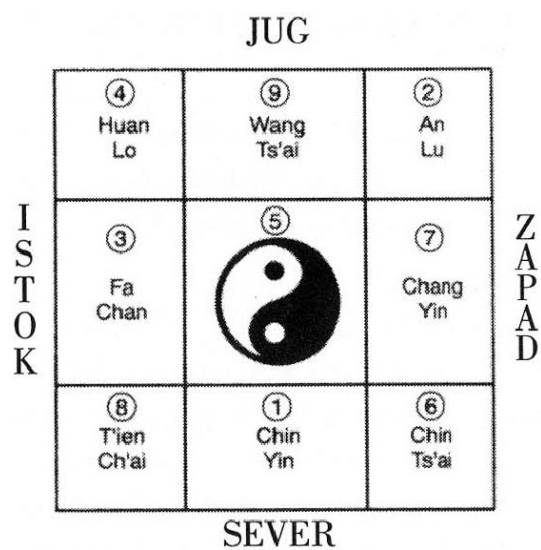
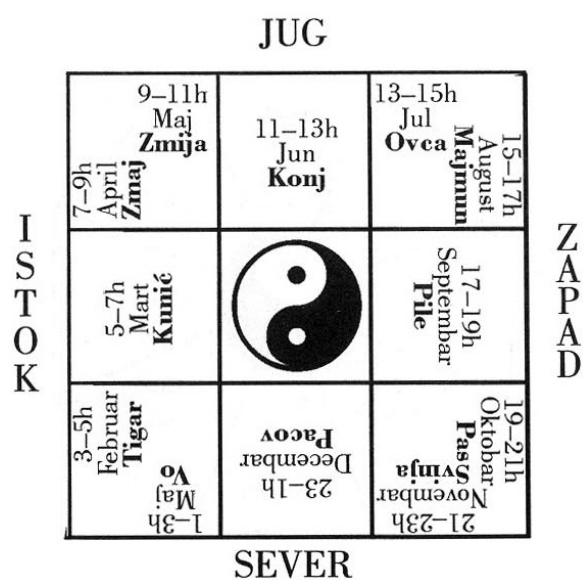
II) Слика Б: Пах Ква, Велики Симбол (Бивши Небески Низ)⁴⁰

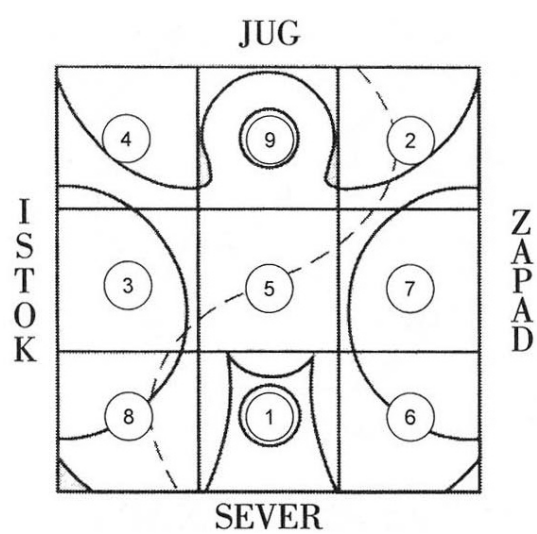
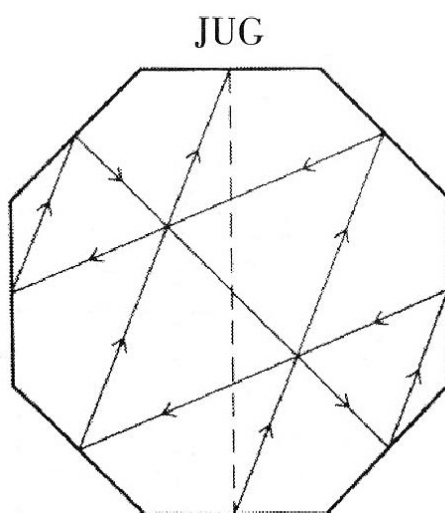


III) Слика В: Каснији небески низ⁴¹



IV) Слика Г: Пах Ква са Осам обogaћења⁴²V) Слика Д: Ло Шу – магични квадрат⁴³

VI) Слика Ћ: Ло Шу са обogaћењима ⁴⁴VII) Слика Е: Ло Шу са временима и животињама ⁴⁵

VIII) Слика Ж: Ло Шу са оцртаним људским телом⁴⁶IX) Слика З: Ло Шу са Пах Ква⁴⁷

Х) Слика И: Фенг шуи и Ји Ђинг⁴⁸; обратити пажњу на паралеле са шахом и структуром генетског кода.

Later Heaven Sequence - (King Wen)									
Enrichment Front Door (Compass)	K'an	K'ien	Chen	H'sun	Li	K'un	Tui	Ch'ien	
→ Front Door ↑ (Compass)	Ch'ien Yin ䷋	T'ien Ch'ai ䷒	Fa Chan ䷲	Huan Lo ䷺	Wang Ts'ai ䷅	An Lu ䷌	Chang Yin ䷴	Chin Ts'ai ䷋	
䷋ Tui SouthEast	Chien Regulations 60	Sun Decrease 41	Kuei Mei Marriage 54	Chung Fu Inmost Sincerity 61	Kuei Disunion 38	Liu Approach 19	Tui Joy 58	Lu Care 10	
䷋ Ch'ien South	Hsu Waiting 5	Ta Ch'iu Tamed 36	Ta Chuang Great 34	Hsiao Ch'iu Refrain 9	Ta Yu Abundance 14	Tai Peace 11	Kuai Punishing 43	Chen Creative 1	
䷋ H'sun SouthWest	Ching A Well 48	Ku Arresting Decay 18	Heng Perseverance 32	Sun Gentle Persuasion 57	Ting The Cauldron 50	Sheng Ascending 46	Ta Kuo Excess 28	Kou Encountering 44	
䷋ K'an West	K'an The Reluctant 29	Meng Youthful Inexperience 4	Chieh Freeing 40	Luan Dispersion 59	Wei Chi Ending 64	Shih Force 7	Kun Oppression 47	Sung Conflict 6	
䷋ K'ien NorthWest	Chien Arresting Movement 29	K'ien Keeping Still 52	Hsiao Kuo Routine 62	Chien Growth 53	Lu Travel 56	Chien Humility 15	Hsien Influence 31	Tun Retreat 33	
䷋ K'un North	Pi Union 8	Po Falling Apart 23	Yu Harmony 16	Kuan Contemplation 20	Chin Progress 35	Kun Perceptive 2	Tsui Gathering Together 45	Pi Stagnation 12	
䷋ Chen NorthEast	Chun Initial Difficulty 3	I Nourishment 27	Chen Exciting Power 51	I Increase 42	Shih Ho Biting Through 21	Fu Returning 24	Sui Following 17	Wu Wang Correctness 25	
䷋ Li East	Chi Chi After Completion 63	Pi Adornment 22	Feng Prosperity 55	Chin Ten The Family 37	Li Clinging 30	Ming I Brightening 36	Ko Revolution 49	Tung Jen Friends 13	

Former Heaven Sequence - (Fu Hsi)

XI) Слика J: Магични квадрат (коришћен у главним кинеским ритуалима)⁴⁹

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Другим речима – истоветну струкурну основу срећемо у системима као што су Фенг-шуи, Минг-танг и План поделе Кинеског царства. Наиме, Фенг-шуи је „кинески систем аранжирања наше средине тако да можемо живети више у складу са својом околином” и „то је врло стар и добро развијен систем који датира од пре бар 5000 година, а на Западу се за њега зна тек последњих сто”.⁵⁰ У ствари, у кинеској традицији је Фенг-шуи „један свеобухватни поглед на универзум, небо, земљу, људе и енергију, и користи се да предсказује и помаже животне ситуације какве су ваша каријера, здравље, богатство, односи с људима и породични живот”, а „Кинезима он управља локацијом гробова њихових рођака, местом где живе, обликом и тлоцртом њихових кућа и декором”.⁵¹ Такође, „он се може користити и за одређивање срећних и несрећних дана за почињање новог пројекта градње, венчање, спровод, започињање или покретање новог посла”,⁵² а „у прошлости је у Кини често била одлагана градња путева и железнице јер су претпостављене руте реметиле Фенг-шуи суседства”.⁵³ Фенг-шуи се заснива на таоизму и јин/јанг

символици.⁵⁴ Из ове симболике проистиче и симболика осам триграма који формирају Пах Ква, Велики Символ,⁵⁵ и ових осам триграма „имају различита значења и атрибуте”,⁵⁶ заједно склапајући „један осмоугаоник који нам даје компас и годишња доба”,⁵⁷ тј. Пах Ква.

За ових осам триграма „мисли се да их је развио Фу Хси, један кинески цар, око 3000. године пре Христа”.⁵⁸ Верује се „да их је нашао у шарама једне корњаче коју је проучавао на обалама Жуте Реке”,⁵⁹ а „низ у којем их је нашао познат је као Бивши Небески Низ, јер их је око 1000. године пре Христа реаранжирао у један другачији зван Каснији Небески Низ (видети слику В) Кинг Вен, филозоф и оснивач Чоу династије”.⁶⁰ Битно је нагласити да се ових осам симбола могу „спарити у 64 нова симбола (8x8) званих хексаграми, који користе шест линија”,⁶¹ а „сваки од ова 64 хексаграма има значење; Фу Хси их је сматрао за пољопривредни алманах који је назвао Ји-Ћинг – књига промена”⁶² (сличност са шахом и моделима примарне структуре мишљења одмах се уочава). Касније – „Кинг Вен је додао своја тумачења оним Фу Хсијевим и претворио их у Ји Ћинг који данас познајемо”, а „Ји Ћинг и фенг шуи блиско су повезани”.⁶³

Исто тако, треба поменути и да се једним од најважнијих аспеката фенг-шуија сматра *чи* – „енергија која све повезује”, тј. „невидљива сила која све оживљава, животна сила” – „принцип који лежи у основи Таоа”,⁶⁴ а „на фенг-шуи се може гледати као на уређивање наших пребивалишта и себе да бисмо стекли максималну корист добре *чи*”.⁶⁵ Идејне концепције на којима се заснива представа о *чиу* могу бити изузетно инспиративне у смислу сагледавања дубинско-архетипских паралела са идејним основама ритуала литијског опхода, што би – наравно – захтевало засебан простор посвећен одговарајућим аналитичким разматрањима.

У старокинеској традицији изузетно значајно место заузима и *магични квадрат* (распрострањен и у другим

традицијама), чија је структура базирана на истом обрасцу. Магични квадрат служи и за представљање поменутог великог симбола – Пах Ква.⁶⁶

У оквиру магичног квадрата сваки од девет једнаких одељака „има број од 1 до 9”, а „ако саберете три броја у било којој правој линији, горе или доле или дијагонално, добићете 15 – заиста магичан квадрат”.⁶⁷ Уосталом, и „многе грађевине у Кини (и град Пекинг) граде се у складу са његовим принципима”.⁶⁸ Магични квадрат или *Ло Шу* „даје и времена дана, годишња доба и чак и кинеске астролошке животиње”.⁶⁹ Такође, „права употреба Ло Шу-а је, међутим, врло важан део фенг шуи-ја зван 'Шетња Девет Палата' ” и „ово је ритуални начин проверавања фенг шуи-ја ваше канцеларије, куће или врта”, „тј. – требало би увек да почнете са 1, испред ваше зграде, и ићи по реду скицираном доле од 1 до 9 завршавајући са 9, позади”⁷⁰ (видети слику 3).

Магични квадрат (видети слику Ј) је у великој мери заступљен и у кинеским ритуалима од *глобалног* значаја. Уосталом, крајем трећег миленијума пре наше ере Кина је била подељена на девет провинција – у складу са геометријским распоредом магичног квадрата – „једна у средишту, осам на четири стожерне и четири интермедијерне тачке”.⁷¹ Таква подела Царства је истовремено представљала и слику Вационе,⁷² а „у овом 'магичном квадрату' средиште заузима број 5, који сам представља 'средину' првих девет бројева (производ броја 5 и броја 9 даје 45, што представља збир целине девет бројева садржаних у квадрату и за које он представља 'средину')”.⁷³ Броју 5 је одговарало Средње Краљевство у Царству – које је заузимало средишњи положај, а „само Царство је могло, у својој целини, од почетка бити схваћено као да у свету заузима тај исти положај; изгледа да ово заиста проистиче из саме чињенице да је Царство било конституисано на такав начин да образује, као што смо управо рекли, слику Васељене. Доиста, фундаментално значење ове чињенице

јесте да је у ствари све садржано у средишту на такав начин да се у њему, на извештан начин и попут 'архетипа', налази, ако се тако можемо изразити, све оно што се налази у целини Васељене".⁷⁴ (Потпуно исти значај и значење има *средиште* и у структурним моделима који улазе у састав система примарне структуре мишљења!)

Осим тога, „као што је кинеско Царство представљало у својој целини, на начин на који је било установљено и подељено, слику Васељене, исто таква слика требало је да се налази у средишњем месту које је било пребивалиште Цара, и тако је заиста и било: то је био *Минг танг*, кога су извесни синолози, видећи само његов спољашњи карактер, звали 'Кућа Календара', али чија намена, у ствари, буквално значи 'Храм Светлости' ".⁷⁵ Интересантно је да и Минг танг у основи има дуалистички карактер, односно – „карактер *минг* је састављен из два карактера који представљају Сунце и Месец; они тако изражавају светлост у њеној свеукупној појавности, у њена два у исто време директна и рефлексивна модалитета јер, премда је светлост по себи битно *јанг*, она мора, да би се изразила, да, као све ствари, задобије два комплементарна вида који, један у односу на други, јесу *јанг* и *јин*, и који одговарају, сваки за себе, Сунцу и Месецу јер, у области појавног, *јанг* није никад без *јина* нити је *јин* без *јанга*".⁷⁶ Ово у потпуности одговара и односима две целине у оквиру структурног модела дефинисаног као примарна структура мишљења.⁷⁷

План *Минг танга* „је био истоветан са планом који смо раније изнели за поделу Царства (слика Ј), другим речима он је подразумевао девет дворана распоређених потпуно исто као девет провинција".⁷⁸ Овако конципиран Минг танг „је на спољашњој страни имао дванаест отвора, по три на свакој од четири фасаде, на такав начин да, док су дворане на средини бочних страна имале по један отвор, свака дворана на угловима је имала два отвора; и ових дванаест отвора одговарало је дванаест месеци у години; отвори на источној фасади одговарали су трима пролећним

месецима, они на јужној страни трима летњим месецима, они на западној страни трима јесењим месецима, а они на северној фасади трима зимским месецима” и „ових дванаест отвора је дакле чинило Зодијак (ово распоређивање у квадрат представља, право говорећи, земаљску пројекцију небеског Зодијака који је распоређен кружно); они су се тако у потпуности подударали са дванаест врата 'Небеског Јерусалима' онако како је 'Небески Јерусалим' био описан у Апокалипси, и који је такође у исто време 'Средиште Света' и слика Васељене у двоструком односу просторног и временског”.⁷⁹ Исто тако, структура Минг танга се у извесном смислу подудара и са структуром магичне (мађарске) коцке – где су такође деветочлане целине динамично повезане са дванаест околних квадрата.⁸⁰

У старокинеском ритуалу „Цар је у току годишњег циклуса у *Минг тангу* остваривао кружну опходњу у 'сунчаном' смеру (...), поступно се постављајући у дванаест положаја који су се подударали са дванаест отвора и у којима је обзнањивао одлуке (*јуе динг*) које су одговарале сваком од дванаест месеци”, а „ова кружна опходња се увек одвијала са повратком у средиште, што је означавало средину године, исто тако као што је, када је посећивао Царство, обилазио провинције одговарајућим редоследом и потом се враћао у своје средишње пребивалиште и исто као што се Сунце, према далекоисточном симболизму, после проласка једног цикличног периода (било да је реч о једном дану, месецу или години), враћа да се одмори на свом дрвету, које је, као 'Дрво живота', смештено у средишту 'Земаљског Раја' и 'Небеског Јерусалима', представа 'Осовине Света’”.⁸¹

Требало би да се јасно види „да се, у свему овоме, Цар појављује управо као 'онај који одређује' сам космички поредак, што уосталом претпоставља сједињење, у њему самом или његовим присуством, небеских утицаја и земаљских утицаја који, на начин који смо већ раније назначили, такође, сваки за себе, у неку руку одговарају

временским и просторним одређењима које је установљење *Минг танга* доводило у директну везу једне са другима”.⁸²

Као што је сасвим очигледно, мноштво елемената овог старокинеског ритуала – базираног на магичном квадрату и кружном опходу – показује сличност са елементима српског ритуала литијског опхода, о чему је већ било речи.⁸³ Уосталом, у овом раду су *намерно* коришћене управо синтагме употребљене приликом описивања ритуала Минг танг – за формулисање (и) ритуала литијског опхода (поглавље VII.5.). У сваком случају, предочена дигресија – везана за структурне обрасце који постоје у културама Далеког истока, истоветне са моделима од највећег значаја за овај рад – била је неопходна као потврда архетипске утемељености разматраних образаца.

Примери из различитих области. Према томе – на основу претходних примера из кинеске традиције (која се рефлектовала и на многе друге области) – видели смо на који начин су структуре које су изузетно блиске примарној структури мишљења биле коришћене у представљању зодијака, васионе, идеалног просторног устројства царства – куће, града, државе и сл., у представљању структуре природних елемената и сила, структуре основних бројева, у конципирању најзначајнијих ритуала итд. Све ове структуре се налазе у непосредној вези са деветочланим магичним квадратом, који је – исто као и на Далеком Истоку – и у Европи био веома распрострањен.⁸⁴

Из тзв. *магичног квадрата* развиле су се и многе мисаоне игре, а – између осталих – по свему судећи, и *шах* као најпопуларнија мисаона игра изванредне сложености, која је у директној вези са примарном структуром мишљења, представљајући живу и архетипски засновану манифестацију њених начела.⁸⁵

По аутору Павлу Бидеву – „теорија магијског квадрата спада у једну област математике која се зове комбинаторна анализа”, а „теорија и пракса шаха су исто тако нека врсте комбинаторне анализе или аналитичке

комбинаторике, па је отуда очевидна сродност са теоријом магијског квадрата” и „та веза је утолико већа, што се сва комбинаторика и анализа шаха одигравају на плочи са 64 поља”.⁸⁶

Павле Бидев на врло докуметован и прецизан начин доказује како је кретање шаховских фигура (узимајући у обзир историјску димензију ове проблематике) у непосредној вези са магијским квадратом састављеним од 5 x 5 поља, тј. од 25 бројева серије од 1 до 25.⁸⁷

У првом делу овог поглавља већ је показано како шаховске фигуре формирају структуру која је истоветна са примарном структуром мишљења, а исто тако, свако ко се разуме у шах могао је да примети како – и у савременом шаху – дејство шаховских фигура обухвата простор од 5 x 5 поља (тј. скакач, рецимо, попуњава тачно она поља која нису обухваћена дејством топа и ловца), што – и без разматрања историјске димензије – говори у прилог претпоставке П. Бидева.⁸⁸

Наиме, „после магијског квадрата са 3 x 3 поља долази као први већи магијски квадрат са непарним бројем поља онај који је састављен од 25 бројева серије од 1 до 25. Ту је средњи број 13 и он мора, разуме се, да застане у центру магијског квадрата да би се омогућило његово састављање. Ево како изгледа један од 82.000 могућих начина састављања магијског квадрата са 25 поља (видети слику К):

Слика К:

3	16	9	22	15
20	8	21	14	2
7	25	13	1	19
24	12	5	18	6
11	4	17	10	23

Можемо се уверити да је магијска константа овог квадрата 65, јер збир 5 бројева на било којој хоризонтали, вертикали или централној дијагонали износи увек 65. Око централног броја 13 су остали бројеви распоређени тако, да у свим правцима два од центра симетрично удаљена броја дају 2×13 , нпр.: 25 и 1, 21 и 5, 12 и 14, 8 и 18, 7 и 19, 17 и 9, 11 и 15, 3 и 23. Али имамо исти збир од 2×13 и на дистанцама скакачевог скока идући од центра у свим могућим правцима : 4 и 22, 16 и 10, 24 и 2, 20 и 6. Ако на централно поље магијског квадрата са 25 поља поставимо било коју фигуру старог средњовековног шаха, добићемо појаву коју можемо назвати 'магијско зрачење' дате фигуре".⁸⁹ Павле Бидев затим, врло прецизно, показује како топ („кола" или „рукх"), ловац („слон"), краљица („ман-трин", „фарзин", „везир"), коњ – постављени у средиште предоченог магијског квадрата – дејствују према пољима чији збир даје константу 65 (!), што аутор документује мноштвом примера⁹⁰ закључујући „да је шах своју математичку подлогу позајмио од магијских квадрата".⁹¹

Осим шаха, структуру изузетно блиску моделима примарне структуре мишљења поседују и неке друге мисаоне игре: на пример *мица* (или *млин*) која се, слично као и шах, може посматрати као непосредна манифестација

примарне структуре ума (с обзиром на то да се заснива на две целине од по 8 поља, између којих се налази једна медијална целина – са истим бројем поља, а сваки играч располаже са по 9 жетона).⁹²

Такође, у истом контексту треба навести и многе друге мисаоне игре, настале на бази деветочланог магичног квадрата и одговарајућих осмочлано-деветочланих манифестација.⁹³

Посебно је занимљива поменута магична (мађарска) коцка – како по форми, тако и по *бројчаној структури најједноставнијег слагања*, која показује сличност са најсложенијим моделом ритуала литијског опхода.⁹⁴

И у играма на срећу уочавамо сличност са основом примарне структуре мишљења. Рецимо, популарна игра *Не љути се човече* заснива се на структурном моделу сачињеном од по девет обележених поља (за четири целине, тј. боје), док се између два обележена поља налази по девет необележених.⁹⁵

Наравно, на овом месту не можемо залазити у детаље поменутих сличности, с обзиром на то да је основни циљ изношења ових примера, пре свега, предочавање разноликости манифестација примарне структуре мишљења.

Осим у културним феноменима, примарну структуру мишљења уочавамо и у природним феноменима. Уосталом, базична структура материје је, практично, истоветна са примарном структуром мишљења – будући да се протон и неутрон, елементарне честице које сачињавају атомско језгро, састоје од по три кварка који се јављају у три облика, односно „боје”, што је $3 \times 3 = 9$.⁹⁶ Другим речима, може се рећи да се протон састоји из девет јединица, исто као и неутрон – $9 + 9$, што је једнако односу примарног „језичког” и „логичког” модела унутар примарне структуре мишљења.

Исто тако, и у оквиру генетског кода примећујемо структуру сличну примарној структури мишљења. Као и у шаху (чији базични структурни модел непосредно

кореспондира са усложњеним изразима примарне структуре мишљења), овде постоји „теоријска могућност за 64 кодона и природа их је све искористила”.⁹⁷

Универзални митски обрасци – примарна митска матрица и Периодни систем елемената културе. Са становишта овог рада посебно је важна чињеница да примарну структуру мишљења – осим у језику, логичким моделима, природним феноменима, ритуалу – срећемо и у митовима, и то управо као базични структурни образац, што нам (широм) отвара могућност конкретизације замисли о конструкцији (тј. реконструкцији) *Периодног система елемената културе*.⁹⁸

Приликом ранијих анализа митско-бајковног феномена (превасходно у ауторовој студији под насловом *Опште одређене бајке на примеру српске грађе*)⁹⁹ установљено је постојање једне врсте система универзалних митских елемената и односа (као *објективне категорије* до које се може доћи прецизним аналитичким средствима), тј. универзалне митске матрице или примарне митске матрице, и показано је како дотични универзални митски образац, као *резултат*, произилази из анализе најсложеније српске бајке *Баиш-челик*.¹⁰⁰ Исто тако, током истраживања идејног система *Срби, народ најстарији* (у раду *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*),¹⁰¹ схваћеног као једна митска прича, тј. *митски текст*, испоставило се да се овај феномен наслања управо на универзалне митске обрасце, установљене – у смислу архетипског обележја митско-бајковног феномена – приликом поменутих ранијих истраживања. А ови универзални митски обрасци су у сасвим непосредној вези са примарном структуром мишљења.

У *бајци* – као феномену који је у себи „згрушао”, тј. објединио суштинске митске елементе, односно у бајци схваћеној као *архетипски мит*¹⁰² – сасвим јасно се уочава базична структура која је заснована на осам основних

бајковних ликова¹⁰³ [што представљају одраз четири главне архетипске категорије – које је издвојио и описао К. Г. Јунг¹⁰⁴ – манифестоване у двоструком облику: *его* је представљен кроз јунака и пошилаоца, *сенка* и *персона* кроз противника и лажног јунака, *анима* и *анимус* преко траженог женског лица (у „мушким” бајкама) и траженог мушког лица (у „женским” бајкама), а *сопство* кроз чаробног помоћника и чаробног дариваоца], осам основних *митских јединица* – у оквиру четири релације [кућа (заједница, село) – шума (ван заједнице), мушкарац – жена, живот – смрт, човек – животиња],¹⁰⁵ и на осам основних *фаза* (радње), које се могу издвојити на нивоу проповских *функција*¹⁰⁶ и које су, такође, типичне и за ритуал иницијације – архитипску обредну форму која је у себи повезивала све аспекте културе¹⁰⁷ [1) *усамљивање*, што одговара Проповој функцији е – *удаљавање* (често и сасвим изричито – *удаљавање старијих* – е₁); искушенике су мушки рођаци одводили у шуму, у којој се обављала иницијација, и тамо их остављали, 2) *недотатак* (функција х или Х), односно друштвена немогућност да се ступи у брак док се не прође иницијација, 3) *одлазак* (функција ↑), у вези са фазом усамљивања, тј. одлазак јунака-искушеника до места иницијације, 4) *прелиминарна иницијација* = *стицање чаробног средства* (функције D,H,Z) – јунак, тј. искушеник, стиче помоћника (духа-чувара) као резултат успешно савладане прве фазе иницијације; ово је припрема за *борбу* (L) или *извршење тешког задатка* (A) који представља главну фазу иницијације, 5) *главна иницијација* (функције L-V или T-A); замишљало се да се, током иницијације, неофит борио са злим духовима мртвих, 6) *повратак* искушеника, у бајци – јунака, са места иницијације у заједницу; јунак-неофит кући стиже сасвим другачији (и историјска пракса, по Пропу, то може да потврди), тј. непознат (функција ↓ и °); замишљало се да је искушеник током иницијације умро – у ствари, умрла је његова стара личност – и поново се родио, тј. да је у

потпуности преображен, 7) *преображавање* (функција T_r); неофит је сада нова личност, са истим правима као и други, одрасли и признати, чланови заједнице, 8) *венчање* (функција N)]¹⁰⁸.

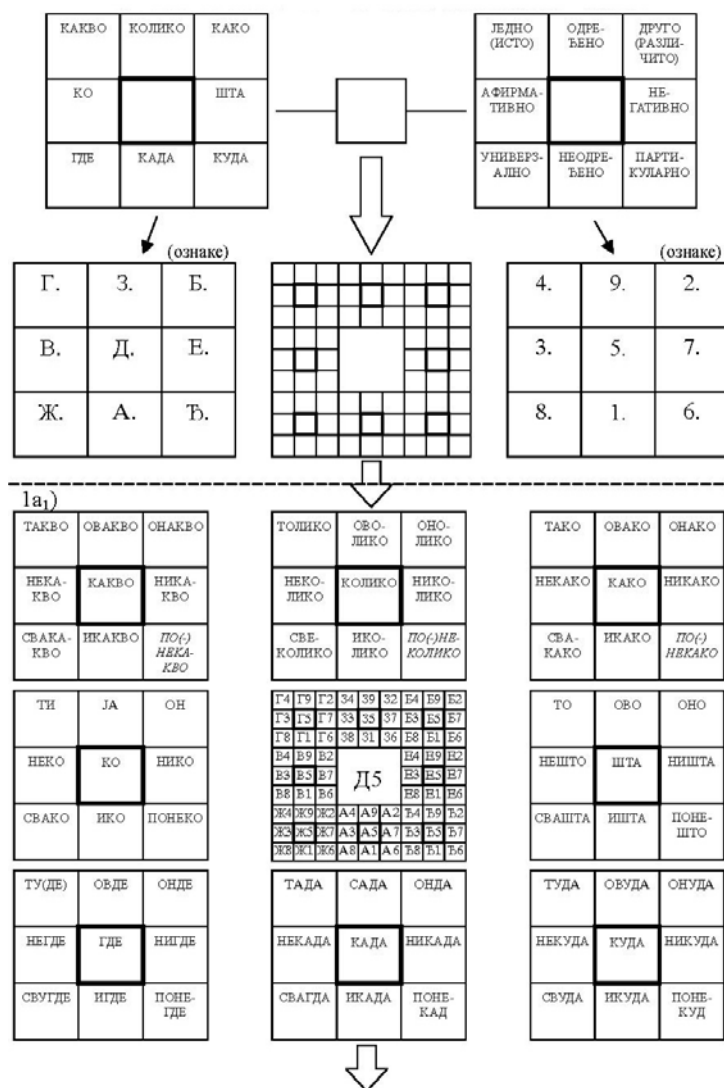
На овом месту не можемо залазити у детаље поменутих структурних сличности између глобалне примарне структуре мишљења и архетипског мита – као једног од њених манифестних израза, али је било непходно да се у најкраћим цртама изложе поједини примери на којима се, између осталог, заснива хипотеза о универзалној распрострањености хомологних структурних образаца, базираних на *примарној структури мишљења*. На основу предочених примера – који представљају само мали део уочених аналогја – стиче се (прелиминарна) представа о универзалној природи предочених структура, манифестованих – у потпуној и репрезентативној форми – и у најсложенијим облицима ритуала литијског опхода.

Шематске представе примарне структуре мишљења. Примарна структура мишљења, схваћена као јединствени систем, на овом месту је приказана у виду неколико повезаних шематских представа:

- 1) *глобални примарни језичко-логички модел* представљен је као целина коју сачињавају три представе: 1, 1a₁/1a₂ и 1б;
- 2) *парцијални модели* (тј. саставни делови) примарног језичко-логичког модела изложени су кроз структурне представе: 2, 3, 2х и 3х;
- 3) *манифестни облици* примарне структуре мишљења представљени су на примеру просторног структурног модела литијског опхода у Гулијану (тј. на примеру најсложенијег модела српског ритуала литијског опхода), односно – структурном представом 4.

Према томе, примарна (универзална) структура мишљења као општи феномен, тј. систем, овде је шематски представљена у осам целина, односно структурних представа, које обухватају изношење *глобалног модела*, *парцијалних модела* и *манифестних облика*. Наравно, на ове основне облике примарне структуре мишљења надограђују се многе друге форме у оквиру усложњеног система примарне структуре мишљења, као секундарног модела који произилази из предочених базичних облика.¹⁰⁹

Структурна представа 1: Примарни језичко-логички модел
(=ПЈЛМ)



1a₂)

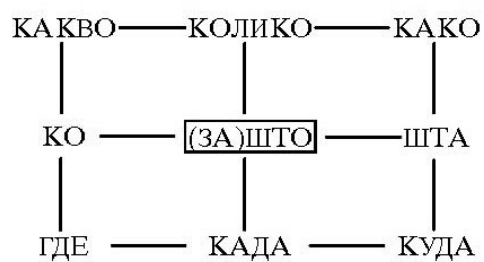
ТАКВО	ТОЛИКО	ТАКО	ОВАКВО	ОВО-ЛИКО	ОВАКО	ОНАКВО	ОНО-ЛИКО	ОНАКО
ТИ	„ЈЕДНО“ (исто, субјекат-S)	ТО	ЈА	ОДРЕЂЕНО (куче, ко, аподистично)	ОВО	ОН	„ДРУГО“ (различно; предикат-P)	ОНО
ТУ (ДЕ)	ТАДА	ТУДА	ОВДЕ	САДА	ОВУДА	ОНДЕ	ОНДА	ОНУДА
НЕКА-КВО	НЕКО-ЛИКО	НЕКАКО	4Г 4З 4Б 9Г 9З 9Б 2Г 2З 2Б	4Е 4Д 4Б 9Б 9Д 9Б 2Б 2Д 2Б	4Ж 4А 4Б 9Ж 9А 9Б 2Б 2А 2Б	НИКА-КВО	НИКО-ЛИКО	НЕКО-ЛИКО
НЕКО	АФИРМАТИВНО (исте, је)	НЕШТО	3Г 3З 3Б	7Г 7З 7Б	3Б 3Д 3Б	НИКО	НЕГАТИВНО (није)	НИШТА
НЕГДЕ	НЕКАДА	НЕКУДА	3Ж 3А 3Б	7Ж 7А 7Б	8Г 8З 8Б 1Г 1З 1Б 6Г 6З 6Б	НИГДЕ	НИКАДА	НИКУДА
СВАКАКВО	СВЕКОЛИКО	СВАКАКО	8Б 8Д 8Б 1Б 1Д 1Б 6Б 6Д 6Б	8Ж 8А 8Б 1Ж 1А 1Б 6Ж 6А 6Б	ИКАКО	ИКО-ЛИКО	ИКАКО	ПО(-) НЕКАКВО
ОВАКО	УНИВЕРЗАЛНО (сви)	СВАШТА	ИКО	НЕОДРЕЂЕНО (проблематично, могуће)	ИШТА	ПОНЕКО	ПАРТИКУЛАРНО (неки)	ПОНЕШТО
СВУГДЕ	СВАГДА	СВУДА	ИГДЕ	ИКАДА	ИКУДА	ПОНЕГДЕ	ПОНЕКАД	ПОНЕКУД



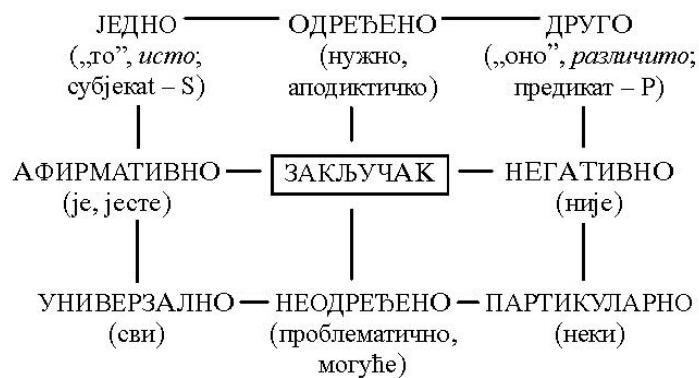
Односно: 16)

А.9. (9.А.)	Б.9. (9.Б.)	В.9. (9.В.)	Г.9. (9.Г.)	Ђ.9. (9.Ђ.)	Е.9. (9.Е.)	Ж.9. (9.Ж.)	З.9. (9.З.)	9
А.8. (8.А.)	Б.8. (8.Б.)	В.8. (8.В.)	Г.8. (8.Г.)	Ђ.8. (8.Ђ.)	Е.8. (8.Е.)	Ж.8. (8.Ж.)	З.8. (8.З.)	8
А.7. (7.А.)	Б.7. (7.Б.)	В.7. (7.В.)	Г.7. (7.Г.)	Ђ.7. (7.Ђ.)	Е.7. (7.Е.)	Ж.7. (7.Ж.)	З.7. (7.З.)	7
А.6. (6.А.)	Б.6. (6.Б.)	В.6. (6.В.)	Г.6. (6.Г.)	Ђ.6. (6.Ђ.)	Е.6. (6.Е.)	Ж.6. (6.Ж.)	З.6. (6.З.)	6
А.4. (4.А.)	Б.4. (4.Б.)	В.4. (4.В.)	Г.4. (4.Г.)	Ђ.4. (4.Ђ.)	Е.4. (4.Е.)	Ж.4. (4.Ж.)	З.4. (4.З.)	4
А.3. (3.А.)	Б.3. (3.Б.)	В.3. (3.В.)	Г.3. (3.Г.)	Ђ.3. (3.Ђ.)	Е.3. (3.Е.)	Ж.3. (3.Ж.)	З.3. (3.З.)	3
А.2. (2.А.)	Б.2. (2.Б.)	В.2. (2.В.)	Г.2. (2.Г.)	Ђ.2. (2.Ђ.)	Е.2. (2.Е.)	Ж.2. (2.Ж.)	З.2. (2.З.)	2
А.1. (1.А.)	Б.1. (1.Б.)	В.1. (1.В.)	Г.1. (1.Г.)	Ђ.1. (1.Ђ.)	Е.1. (1.Е.)	Ж.1. (1.Ж.)	З.1. (1.З.)	1
А	Б	В	Г	Ђ	Е	Ж	З	

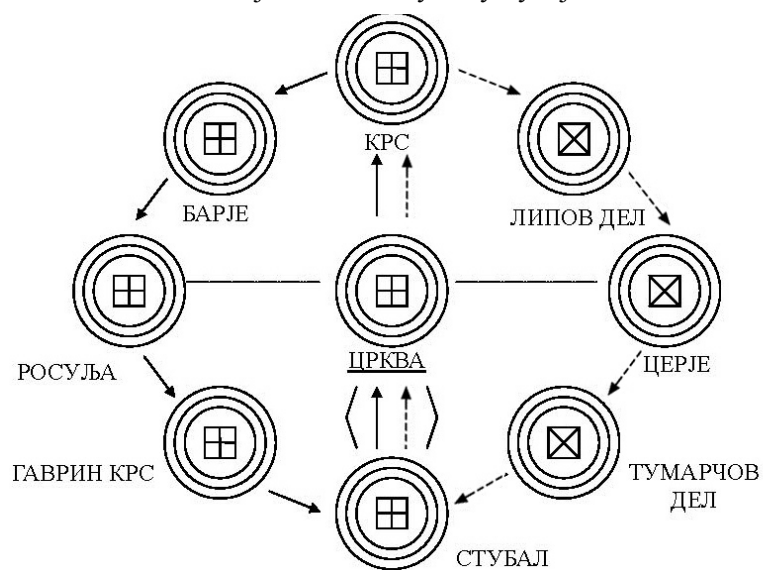
Структурна представа 2: примарни језички модел (=ПЈМ)



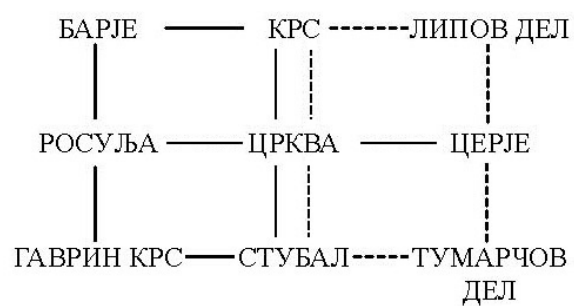
Структурна представа 3: примарни логички модел (=ПЛМ)



Структурна представа 4: просторни структурни модел
литијског опхода у селу Гулијан



Односно:



[illegible]

The diagram illustrates the structure of the sentence "The cat sat on the mat" (Кошката седна на килима) and maps its components to grammatical categories. At the top, the sentence is written in Cyrillic. Below it, three main categories are listed: "ОС" (Subject), "ПРЕДКАТ" (Predicate), and "ОБЈЕКТОТ" (Object). Each category is further divided into specific grammatical features. For example, "ОС" includes "ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА" (Subject of delimitation), "ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ" (Subject of existence), and "ОС НА КВАНТИТЕТА" (Subject of quantity). The "ПРЕДКАТ" category includes "ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА", "ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ", and "ОС НА КВАНТИТЕТА". The "ОБЈЕКТОТ" category includes "ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА", "ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ", and "ОС НА КВАНТИТЕТА". The diagram shows how these categories are related to the sentence components: "ОС" is related to "КОШКАТА", "ПРЕДКАТ" is related to "СЕДНА", and "ОБЈЕКТОТ" is related to "НА КИЛИМА".

ОС	ПРЕДКАТ	ОБЈЕКТОТ
ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА („то“, исто; субјект – S)	ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА („оно“, различито; предикат – P)	ОС НА РАЗГРАНИЧЕЊА („оно“, различито; предикат – P)
ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ АФИРМАТИВНО (је, јесте)	ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ ЗАКЛУЧАК	ОС НА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ НЕГАТИВНО (није)
ОС НА КВАНТИТЕТА УНИВЕРЗАЛНО (сви)	ОС НА КВАНТИТЕТА НЕОДРЕБЕНО (проблемагично, могуће)	ОС НА КВАНТИТЕТА ПАРТИКУЛАРНО (неки)
синтетичка оса	оса модалитета	аналитичка оса
синтетички комплекс		аналитички комплекс

Модели литијских опхода и универзална структура мишљења. Као што се јасно види, најсложенији израз парадигматских могућности стандардног модела литијског опхода подудара се са основним моделом примарне структуре мишљења. Ове подударности се односе како на непосредно уочљиве, главне структурне особености, тако и на извесне специфичне изнијансираности њихових структурних модела.

Наиме, и један и други модел заснивају се на *двострукој двочланој структурној шеми*, при чему је однос две половине *једне (прве)* структурне шеме базиран на *комплементарности*, а однос половина *друге* структурне шеме – на *супротности*. Другим речима – *језичка* структурна шема примарног модела универзалне структуре мишљења заснована је на две *комплементарне* целине, тј. на два дела, док се *логичка* структурна шема базира на две *супротне* целине [рецимо – појмови афирмативно и негативно (итд.) налазе се у односу *супротности*, док се – с друге стране – лексеме *какво* и *како* (итд.) не налазе у односу супротности, већ у извесној врсти *узајамности*, тј. *комплементарности*]. На исти начин – најсложенији изводљиви израз парадигматских могућности стандардног модела литијског опхода, манифестован у Гулијану, заснива се на *двострукој двочланој структурној шеми*: *један* опход се завршава након што литије, *током две године*, на исти дан (Велики Спасовдан) обиђу сакралне објекте, а *други* опход се завршава након што треће године, *у року од само седам дана*, на различите празнике (прво за Велики, а потом за Мали Спасовдан) литије направе два полукруга и формирају један велики круг, односно – обиђу све сакралне објекте.¹¹⁰ Према томе, и у овом моделу је очигледна заснованост на једном *комплементарном* (Велики Спасовдан – Велики Спасовдан) и једном *супротном* односу (Велики Спасовдан – Мали Спасовдан), при чему се (такође је битно нагласити) одредница *блиско* везује за *супротни* однос (наиме, комплетни литијски круг се, у овом случају,

обиђе током само *недељу дана*), док се – с друге стране – одредница *удаљено* везује за *комплементарни* однос (тј. – комплементарни литијски круг се остварује током *читаве две године*, односно – друга половина круга обиђе се *годину дана* након прве). Другим речима, што такође важи и за релације унутар основног модела универзалне структуре мишљења, елементи између којих се формира однос *супротности* стоје у *ближем* односу него они између којих постоји однос *комплементарности*, с обзиром на то да свака од комплементарних целина у принципу може егзистирати и самостално, што се не може рећи за елементе (тј. целине) засноване на односу супротности, где је свака појединачна одредница незамислива без супротне [тј. *афирмативно* постоји тек у односу на *негативно*, *универзално* – у односу на *партикуларно*, док – с друге стране – *какво* (каквоћа, особина) постоји независно од *како* (начин), као што и *ко* (личност, тј. биће) постоји независно од *шта* (радња) итд.].¹¹¹

Све ово се може показати и путем шематских представа.¹¹²

Затим, битно је приметити и да је модел литијског опхода, забележен у Гулијану – као најсложенији манифестни, тј. отелотворени израз парадигматских могућности општег модела литијског опхода, заснован такође на деветочланој структури, исто као и примарни модел универзалне структуре мишљења, чија је основа деветочлани систем (налик на *магични квадрат*) који је, у ствари, манифестација комбинаторних могућности три *основна квалитета* ($+^{(1)}$, $-^{(2)}$ и $0^{(3)}$, тј. „теза”, „антитеза” и „синтеза”).¹¹³ Тродимензионални израз предоченог *магичног квадрата* је управо модел који би се терминолошки могао одредити као *магична коцка*, у смислу манифестације комбинаторних могућности – пренесених на подручје тродимензионалности – три наведена, основна *квалитета*.¹¹⁴

Деветочлана структура модела литијског опхода из Гулијана, наравно, не може бити доказ првог степена – као претходно предочене чињенице, али – с друге стране – тешко да можемо рећи да је (потпуно) *случајна*, будући да се и сви други аспекти најсложенијег израза тродимензионалних могућности литијског опхода, конкретно манифестованог у Гулијану, подударају са особеностима примарног модела универзалне структуре мишљења. У том случају и поменути деветочлану структуру треба посматрати као израз једне унутрашње законитости, односно тежње ка архетипској симетричности, која постоји на плану колективне психе.¹¹⁵ У том смислу деветка је управо идеалан број, јер успоставља прву универзалну симетрију – засновану на броју 3 ($3^2 = 9$) – и по *хоризонталној* и по *вертикалној* линији. А, као што се види, ова „магична деветка” испољена је у читавом низу разнородних феномена, као архетипска основа која сведочи о истоветним базичним принципима *мишљења*, тј. *ума*.¹¹⁶

Такође, у завршном делу овог разматрања треба изнети још једно објашњење.

Уз помоћ наведених заменица и прилога, као показатеља одговарајућих *категорија*,¹¹⁷ ми превасходно разазнајемо прецизно уоквирене, објективно постојеће односе, егзистирајуће на суштинском нивоу стварности, на нивоу примарних структура мишљења.

На овај начин се, дакле, превасходно *указује*, констатовањем једне чињенице, на постојање извесних дубљих нивоа значења, као и на особености њихових структурних облика, унутар јединственог и универзалног *система*.

Према томе, било би беспредметно, у вези са предоченим примарним логичким и језичким моделима, залазити у овом раду у анализу одређених лингвистичких, логичких и филозофских детаља и „зачкољица”, јер би у оквиру једног свеобухватног, етнолошко-антрополошког приступа такво разматрање би изгубило своје примарно

значење и расплинуло се у терминолошко-методолошким замкама и специфичностима других наука, посматраних самостално.

Наравно, у етноантрополошком методолошком контексту овог рада немају никакво значење сви други контексти ван њега, схваћени самостално, тј. добијају га искључиво у вези са конкретним намерама овог рада.

Завршни мултидисциплинарни осврт. На примеру модела литијских опхода сажето смо показали на који начин се обрасци примарне структуре мишљења и обрасци колективне психе манифестују у конкретним обредно-митским системима. Такође, разјаснили смо и кључне аспекте митске основе овог обреда, који је у континуитету трајао до Другог светског рата, односно до његове забране након Другог светског рата. Ово је битно нагласити због тога што је до тада разматрани ритуал егзистирао као *живи* обредно-митски систем, заснован на сопственом *митском тексту*. Другим речима, био је то живи мит који је спонтано проговарао из својих митотворачких ресурса – за разлику од ритуала литијског опхода данас, који представља један суштински другачији феномен, без континуираног испољавања митског базичног обрасца – преточеног у динамични систем.¹¹⁸ На другом семантичком плану – паралелно са интензивним савременим проучавањем литијског опхода, мит који је пратио литијски обред је престао да живи само у ритуалу, ширећи своје дејство и ван њега, у контексту разоткривања суштинских семантичких и структурних образаца овог обреда, што доводи до манифестације новог митског контекста, произашлог из ритуала литијског опхода. Према томе, можемо констатовати да је мит литијског ритуала *заокружен* (и завршен) у својој првој фази, након што је престао да постоји у оквиру конкретне ритуалне праксе, али да се, у својој другој фази трајања, наставља и продубљује преко (аналитичког) промишљања овог феномена.¹¹⁹

Осим разматрања митских аспеката, за овај рад је посебно битно и проучавање хомологних структурних образаца у контексту анализе литијског обреда. Проблематика проучавања хомологних структурних образаца у оквиру различитих културних феномена, и шире – у природним феноменима, посматрано глобално, морала би да представља изузетно битну област етнолошко-антрополошке науке, јер се у истраживањима овог типа потенцира суштинска сродност различитих феномена, све до проналажења базичног обрасца који се може везати за функционисање *мишљења*, односно за структуру *ума*. Овај базични структурни образац можемо, такође, идентификовати и у низу традиционалних култура (и одговарајућих културних система), од Европе до Далеког Истока, где се – у оквиру разних феномена – појављују различите идејне представе са истом основом. Врло често се овакве представе сасвим јасно сагледавају као основне *космичке представе*. На пример, о шаху као (у својој основи) космичкој представи, уз велики број аргумената и примера, говори Павле Бидев (*Шахот симбол на космосот*), а исто су увидели и многи други аутори.¹²⁰ Наиме, и у шаху и у најсложенијим облицима ритуала литијског опхода, као и у низу других културних феномена, запажамо деветочлани симетрични облик (сродан тзв. *магичном квадрату*) као структурну основу.¹²¹

У ствари, конкретни структурни обрасци, који сачињавају *примарну структуру мишљења* и које уочавамо у различитим културним феноменима, засновани су на мрежи базичних елемената и односа – до којих долазимо на егзактан начин, увиђањем правилности у темељним начелима језичког и логичког система.¹²² Ови базични елементи и односи – до којих долазимо на сасвим објективан и егзактан начин – могу се довести у везу са идејом, односно проблематиком *категорија* у филозофији – у смислу основних појмова, тј. мисаоних начела која представљају базу принципа *ума*.¹²³ Наиме, „кад видимо да

и наизглед потпуно неупоредљиви појмови потпадају под исте, врло опћените појмове, природно се намеће питање: Не постоје ли неке најопћенитије ознаке које би припадале свим појмовима и не постоји ли, према томе, један најопћенитији појам који би својим опсегом обухваћао све остале појмове”; тј. – „о овом питању филозофи су много расправљали”, при чему је већина „сматрала да не постоји *један* најопћенитији појам, него да има неколико најопћенитијих појмова, под које се могу подвести сви остали, али који се не могу подвести један под други”.¹²⁴ О овом питању је први расправљао грчки филозоф Аристотел, који је „заузео становиште да има више најопћенитијих појмова” и који је назвао „такве појмове *категоријама*”.¹²⁵ Тако Аристотел у свом делу *Категорије* „тврди да има десет најопћенитијих појмова: 1. *супстанција* (обухваћа појмове као 'човјек', 'коњ'), 2. *квантитет* (нпр. 'од три лакта дужине'), 3. *квалитет* ('бјело'), 4. *однос* ('двоструко'), 5. *мјесто* ('на тргу'), 6. *вријеме* ('јучер'), 7. *положај* ('лежи'), 8. *посједовање* или *стање* ('наоружан је'), 9. *радња* или *дјеловање* ('сијече'), 10. *трпљење* ('бива спаљиван')”.¹²⁶ (Треба рећи и да „у другим дјелима Аристотел наводи мањи број категорија, понекад осам, понекад четири, а понекад само три”.¹²⁷ Другим речима – „тачан број категорија за Аристотела није био пресудан”,¹²⁸ већ је важна „била мисао да се сви појмови не могу подвести под само један највиши појам”.¹²⁹)

Као што се одмах види, већина Аристотелових *категорија*, тј. базичних појмова, идентична је са елементима тзв. *примарног језичког модела* (у оквиру *базичног језичко-логичког модела примарне структуре мишљења*, у терминолошко-формулационом контексту овог рада) или се може подвести под ове елементе. Наиме: супстанција = ко/(шта) (личност/биће), радња (тј. деловање) = шта (радња), квалитет = какво (каквоћа, квалитет), квантитет = колико (количина, квантитет), место = где (простор), време = када (време)...

Исто тако, јасно је да Аристотел није инсистирао на управо десет категорија, будући да је у другим набрајањима основних категорија наводио друге бројеве (8, 4, 3...), док је – с друге стране – *основни језички модел примарне структуре мишљења* заснован на тачно и јасно утврђеној структурној шеми (тј. систему), где се сви елементи налазе у јасно дефинисаним релацијама у односу на друге елементе и у односу на систем у целини (основни језички модел), као и у односу на глобални систем (језичко-логички модел и примарна структура мишљења).¹³⁰

Осим тога, потпуно аналогно у односу на врсте базичних судова [с једне стране – по квантитету и квалитету – универзални, партикуларни, афирмативни и негативни, и – с друге стране – проблематички (могући) и аподиктички (нежни)] и одговарајућу базичну структуру суда [где треба додати и „субјекат” (мисао о оном о чему нешто тврдимо, тј. „једно”, „исто”), односно „предикат” (мисао о оном што о субјекту тврдимо, тј. „друго”, „различно”),]¹³¹ уочавамо базични логички модел (у оквиру теорије о примарним структурама мишљења), који је комплементаран у односу на поменути језички модел и који – као што базични језички модел кореспондира са идејом филозофских *категорија* – кореспондира са идејом класичне логике о базичној структури суда, што је и више него очигледно. По традиционалној логици, основни судови су *предикациони*, тј. они судови „у којима се успоставља однос садржаја и опсега двају појмова које називамо *субјектом* и *предикатом*”, и „њихова је опћа схема 'SP' ”¹³²; наиме, „прије се сматрало да су сви судови састављени од субјекта и предиката, тј. да посједују предикациону форму”.¹³³ Ти предикациони судови „дијељени су даље по квантитету, квалитету, релацији и модалитету”, а „подјелу по квантитету, квалитету и модалитету налазимо већ код Аристотела”.¹³⁴ Ово касније (у 18. веку) заокружује и И. Кант – уз поделу судова по релацији, коју је „већина логичара данас запустила”.¹³⁵ То, поред других показатеља,

такође сведочи о томе да ова подела нема примарни значај и да је, са становишта тражења *архетипског логичког модела* (потврђеног закључцима овог рада), релевантна подела судова по квантитету, квалитету и модалитету, уз узимање у обзир (у оквиру базичне структуре суда) „субјекта” и „предиката” као основних одредница.

За ово разматрање је важно нагласити да је суд „спој појмова којим се нешто тврди или пориче”¹³⁶ и у том смислу он је носилац *истиносне вредности*.¹³⁷ Другим речима, суд је „мисао која посједује неку *истиносну вриједност*”¹³⁸ и – у складу с тим – он је основна јединица мишљења, као што је – с друге стране – реченица основна јединица језика (тј. говора), у односу на коју треба полазити приликом сваке језичке анализе.¹³⁹ У овом контексту суд и реченица су комплементарни у смислу значаја који имају за *мишљење* и *језик*, тј. „као што појмове изражавамо ријечима, тако и судове изражавамо *реченицама*”.¹⁴⁰ Наравно, треба знати и да „као што појам није ријеч, тако ни реченица није суд”.¹⁴¹ *Појам-реч*, с једне стране, и *суд-реченица*, с друге стране, заједно формирају елементарну структуру феномена мишљења, тј. *принципа ума*, коју – као сасвим конкретан модел – можемо сагледати на примеру основног језичко-логичког модела примарне структуре мишљења, који је изнесен у овом раду и који, такође, сагледавамо и у оквиру сложених ритуала и митова, као што је случај са ритуалом литијског опхода.

Овај основни језичко-логички модел, по свему судећи, представља елементарну базу принципа ума, а – истовремено – то је и методолошка основа за (ре)конструкцију *периодног система елемената културе*, као конкретизованог и објективно установљивог пандана *периодном систему природних елемената*.¹⁴²

Наведеној елементарној бази (основни језичко-логички модел) можемо придодати још два примарна модела: основни комуникацијски модел [са елементима који се заснивају на базичном падежном систему (индоевроп-

ског) језика¹⁴³] и основни системски модел [са састојцима које термилолошки можемо означити као: денотација, означавајуће, конотација, „језик” (синхронија), „говор” (дијахронија), парадигма, означено, синтагма (однос) + *значење*],¹⁴⁴ који се надовезују на елементарну базу основног језичко-логичког модела, заједно са њим формирајући (у контексту одговарајућег истраживачког приступа) језгро примарне структуре мишљења, из кога произилазе и сви остали семантички и културни системи. Поменута примарна структура мишљења заснована је на основној логичкој шеми, која се базира на комбинацији три главна принципа, тј. „квалитета” [можемо их означити уз помоћ симбола (:) +, −, 0¹⁴⁵ и упоредити (као што је већ наглашено) са, рецимо, Хегеловим праначелима – типа „теза”, „антитеза”, „синтеза”,¹⁴⁶ староиндијским гунама – елементима, названим „раџас”, „тамас” и „сатва”,¹⁴⁷ или са елементарним честицама савремене физике – протоном, електроном и неутроном,¹⁴⁸ док би – у контексту хришћанске теологије (на другом семантичком плану) – ово базично тројство свега постојећег могло бити упоређено са одговарајућим праначелима, као што су Отац, Син и Свети дух].¹⁴⁹

А када је реч о јединственом („периодном”) систему елемената културе, његову елементарну основу најлакше (у контексту ауторовог теоријско-методолошког приступа) можемо сагледати на примерима проучавања бајке, схваћене у смислу архетипске митске приче која је у себи сажела основне елементе мита као глобалног културног феномена,¹⁵⁰ као и на примеру магијске праксе, тј. феномена магијског мишљења, који се налази у корену готово свих ритуала (и митова).¹⁵¹ И структура магијског мишљења и структура бајке могу се на више планова посматрати као непосредан одраз основног логичког модела (у оквиру основног језичко-логичког модела) примарне структуре мишљења.¹⁵²

Исто тако, и најсложенији облици ритуала литијског опхода су, као што смо показали, такође непосредан одраз

управо основног, језичко-логичког модела примарне структуре мишљења. Ова чињеница има огроман значај и – заједно са другим примерима сличног типа – сведочи о могућности и облицима манифестације базичне структуре ума у конкретној културној (ритуалној, митској, језичкој...) стварности. Другим речима – Ум ствара облике непосредно „по свом обличју”, оваплоћујући се у разним културним феноменима, о чему су наведени сасвим конкретни докази.¹⁵³ Са овим сазнањем (које се наслања на истраживања и одговарајуће закључке К. Леви-Строса) – као конкретном и доказаном чињеницом – улазимо у нову еру антрополошког сагледавања културних феномена, што подразумева константно присуство једног новог методолошког кључа, односно – стално присуство свести о *јасно одређеним базичним структурама*, које пројектују своје дејство, у већој или мањој мери, до конкретних ритуала, митова итд. Без оваквог дубинског увида у основе целокупног митско-ритуалног феномена, наша сазнања о њему и његовој суштинској природи остала би заувек непотпуна.

Напомене (VIII)

¹ Овај облик је терминолошки одређен као *једноставни стандардни модел литијског опхода*, о чему је било више речи у претходним поглављима (видети – пре свега – у поглављу VI).

² Све предочене различите могућности, везане за формирање модела литијских опхода, произилазе из општег модела, који је одређен синтагмом *парадигматски стандардни модел литијског опхода*.

³ У поглављу VI је ова проблематика детаљније разматрана: видети представе D_{1a} и D_{1b}.

⁴ Синтагме *примарна структура мишљења* и *универзална структура мишљења* су, у формулационом контексту овог рада, синоними, с тим што одредница „универзална” подвлачи свеопшту распрострањеност хомологних структурних образаца, за које је – с друге стране – установљено да представљају структурну основу најсложенијих феномена (као што је само *мишљење*) и отуда одредница „примарна”.

⁵ Иста проблематика је, из нешто другачијег угла, разматрана и у неким ранијим ауторовим (И. Т.) радовима, о чему ће бити више речи на наредним страницама. У сваком случају, можемо рећи да су ранија истраживања дошла до начина да – на објективан и конкретан начин – издвоје базичне структурне обрасце који леже у основи феномена мита, језика, логике итд.

⁶ Видети опширније у другом делу овог поглавља.

⁷ Оваква тврдња на први поглед може деловати претенциозно. Међутим, иза ње стоје врло конкретне чињенице, које доказују структурну истоветност између најсложенијих модела литијских опхода и *примарне структуре мишљења*.

⁸ Видети у радовима: Тодоровић, Ивица, *Опште одређене бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, стр. 4-5, 12-17, 48-57, 60-82, и Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 155-157, 209.

⁹ На основу уочених околности можемо констатовати да се примарна структура мишљења најчешће (и најјасније) манифестује кроз феномене од кључног значаја у „свом” домену стварности.

¹⁰ У овом поглављу је разматрана изузетно сложена проблематика, коју је врло тешко уоквирити – с обзиром на неизбројив низ сродних и произилазећих феномена. Услед тога, на овом месту су изнесене неке базичне чињенице и одговарајуће базичне структурне представе – без неоствариве жеље да се анализира свеукупност детаља везаних за наведене појаве.

¹¹ Средишња одредница ове структуре је тек условно саставни део предоченог система. Та одредница се налази у специфичном положају [и због тога управо – 8 (+1)...], јер она не образује парадигматски структурни модел на начин као што то чини осталих 8 *заменица* и *прилога*, а опет са њима – на основу појединих показатеља – сачињава јединствену целину, у оквиру једне структурне представе, која се, с обзиром на специфични положај средишње одреднице – (*за*)*што*, може посматрати на два нивоа: и као осмочлана и као деветочлана – што се превазилази бројном одредницом 8 (+1).

¹² Међу наведеним речима има оних које се одређују као *заменице*, као и оних које се одређују као *прилози*, али, и поред тога, ове речи се могу посматрати у смислу

комплементарних елемената јединствене језичко-логичке целине, и у том смислу их можемо назвати, нпр., и *категоријама значења*.

¹³ О судовима по *квалитету*, по *квантитету* и по *модалитету* видети у: Петровић, Гајо, *Логика*, Дневник, Нови Сад, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998, стр. 52-56.

¹⁴ Видети у даљем тексту о *осама* присутним у *примарном језичком моделу* и *примарном логичком моделу*.

¹⁵ Структуре које су уочене у српском језику, по свему судећи, представљају израз универзалних структура мишљења.

¹⁶ Средишња одредница (*за*)*што* налази се у специфичном положају у односу на остале одреднице (видети напомену 11), што се огледа кроз њену немогућност – у оквиру српског језика – да формира сопствени парадигматски структурни модел на начин на који то спонтано чине остале одреднице: нпр. каже се „због тога”, „због овога” и „због онога”, што су све по две одвојене речи, а не *то(за)што*, *ово(за)што*, *оно(за)што* итд.

¹⁷ Сви ови термини су, пре свега, *условног карактера*, формулисани управо на овај начин како би се што приближније објаснила суштина коју представљају.

¹⁸ Одредница *шта* се користи као ознака за категорију радње, док се одредница *ко* користи као ознака за категорију бића (које, наравно, може бити и живо – личност), тј. бића – личности.

¹⁹ Ови језички примери су, наравно, само илустративног карактера, јер предочавају релације структура које егзистирају на једном дубљем нивоу, односно – на нивоу мишљења.

²⁰ *Глаголски комплекс*, уколико тежимо да ову одредницу преведемо на лингвистичку терминологију.

²¹ Детаљније разматрање разноврсних, манифестних облика оваплоћења универзалних образаца мишљења не би имало краја. Примера ради, на овом месту можемо навести древне симболе који се базирају на истоветним структурним обрасцима; видети индијски дијаграм који је служио за израчунавање астрономских раздобља и као помагало за медитацију (девет са девет квадрата, распоређени у девет квадратних одељака од по девет квадрата), као и основу храма у Канчипураму и скиптар од жада из династије Минг у: Купер, Џ. К., *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, Просвета, Нолит, Београд, 1986, стр. 25, 51 и 151.

²² О структури литијског опхода (заветине) у селима сврљишког краја видети у поглављима II, III и IV, као и у радовима: Тодоровић, Ивица, *Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг)*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998; Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању литија у сврљишком крају*.

²³ 8+8 (а не 9+9), зато што се овде урачунавају само они елементи који формирају одговарајући нови, тј. други, осмочлани структурни модел.

²⁴ Извесна одступања од стандардног језика (типа *по-некакво*) изузетно су ретка у оквиру шездесет четворочланог семантичког модела који проистиче из примарне структуре мишљења и срећу се у само неколико примера [по(-)некакво, по(-)неколико, по(-)некако...], односно у вези са *осом спецификације* (и одговарајућим унутарструктурним карактеристикама) примарног језичког модела.

²⁵ Слободно се може рећи да се аутономни *Дух* (само)остварује – тј. да остварује сопствену структуру, сопствену *природу* – на сасвим непосредан начин, преко мисаоних игара – као што су шах, склапање магичне коцке, мица, кинески шах, го итд. Ово је, у сваком случају, питање од изузетног значаја, које заслужује посебну пажњу.

²⁶ Дело Милоја М. Ракочевића – *Гени, молекули, језик* (Научна књига, Београд, 1990) најбоље сведочи о томе на који начин је могућ интердисциплинарни приступ приликом разматрања структуре генетског кода. Поводом овога, такође, видети и Томић, Наталија, *Ји Ђинг и генетика – Тајна кода*, Ергон, Београд, 2002. У сличном смислу, могућности интердисциплинарног приступа посебно долазе до изражаја у делу: Хофштетер, Даглас Р., *Гедел, Ешер, Бах: једна бескрајна златна нит*, Просвета, Београд, 2002.

²⁷ Берн, Ерих, *Коју игру играш?*, стр. 18-23.

²⁸ Структура бајке и мита разматрана је у поменутих радовима: Тодоровић, Ивица, *Опите одређене бајке на примеру српске грађе* и Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад

²⁹ Леви-Строс, Клод, *Структурална антропологија*, Стварност, Загреб, 1977, стр. 68.

³⁰ Исто, стр. 69.

³¹ Исто, стр. 394.

³² Исто, стр. 394.

³³ Исто, стр. 395.

³⁴ Све ово су стандардне ознаке „шаховске нотације”.

³⁵ По садашњим шаховским правилима, пешак се, након што дође до краја табле, не може претворити у краља, мада би се и ова могућност у потпуности уклопила у парадигму шаховских законитости; другим речима, у једном *архетипском шаху* и ово претварање пешака у краља било би могуће – уз одговарајућа додатна правила. (Штавише, то правило би било и надопуњујуће, управо *недостајуће*, са становишта архетипских и идеалтипских верзија – уколико на овом месту смемо да употребимо баш ту терминологију – шаховске игре.)

³⁶ Синтагме *принципи основних могућности мишљења* и *поље основних могућности мишљења* имају за циљ потенцирање разлике између динамичких и статичких чинилаца глобалног модела примарне структуре мишљења, што је најочљивије на примеру шаха – као модела који представља његову конкретну (и врло приближну) манифестацију. Другим речима – структура распореда шаховских фигура и могућности њихових дејстава (тј. структура правила игре) била би израз *принципа основних могућности мишљења*, а шездесет четворочлана структура шаховске табле представљала би израз *поља основних могућности мишљења*. Наравно, предочене појаве, тј. системи, могле су бити термилошки уобличене и на многе друге начине.

³⁷ О магичној (мађарској) коцки видети, на пример, у: Трајбер, Јозеф, *Рубикова коцка*, Просвјета, Загреб, 1982.

³⁸ Старокинеска традиција је у овом раду издвојена као пример, будући да у њој – практично на једном месту – срећемо више хомологних облика који проистичу из различитих, али међусобно повезаних, митско-ритуалних система, а структура ових хомологних облика поседује низ сличности управо са примарном структуром

мишљења. Наравно, сличне облике можемо пронаћи и у многим другим традицијама и феноменима, али су они у старокинеској традицији јасно уочљиви и посебно упечатљиви. На овом месту свесно користимо савремене *популарне и практичне приказе* (видети следећу напомену) основних образаца старокинеске духовности, који повезују мноштво животних и културних аспеката – и у том смислу су *репрезентативни израз* новијих манифестација древне традиције (што сведочи о временском и просторном континуитету испољавања одређених, истоветних структурних модела).

³⁹ Видети у: Крејз, Ричард, *Фенг шуй – Практичан приручник*, Алнари, Београд, 1991, стр. 17 – слика 2.8.

⁴⁰ Видети у: исто, стр. 18 – сл. 2.9.

⁴¹ Исто, стр. 19 – сл. 2.10.

⁴² Исто, стр. 33 – сл. 3.5.

⁴³ Исто, стр. 35 – сл. 3.6.

⁴⁴ Исто, стр. 36 – сл. 3.7.

⁴⁵ Исто, стр. 36 – сл. 3.8.

⁴⁶ Исто, стр. 37 – сл. 3.9.

⁴⁷ Исто, стр. 38 – сл. 3.10.

⁴⁸ Исто, стр. 114 – сл. А.1.

⁴⁹ Видети у: Генон, Рене, *Велика тријада*, стр. 106 – сл. 16.

⁵⁰ Крејз, Ричард, н.д., стр. 5.

⁵¹ Исто, стр. 7-8.

⁵² Исто, стр. 8.

⁵³ Исто, стр. 8.

⁵⁴ Видети у: исто, стр. 12 и 13.

⁵⁵ Видети у: исто, стр. 18.

⁵⁶ Исто, стр. 18.

⁵⁷ Исто, стр. 19.

⁵⁸ Исто, стр. 19.

⁵⁹ Исто, стр. 19.

⁶⁰ Исто, стр. 19.

⁶¹ Исто, стр. 20.

⁶² Исто, стр. 20.

⁶³ Исто, стр. 20.

⁶⁴ Исто, стр. 23.

⁶⁵ Исто, стр. 23.

⁶⁶ Видети у: исто, стр. 35.

⁶⁷ Исто, стр. 35.

⁶⁸ Исто, стр. 35.

⁶⁹ Исто, стр. 37.

⁷⁰ Исто, стр. 37.

⁷¹ Генон, Рене, н.д., стр. 102.

⁷² Исто, стр. 102 – 103.

⁷³ Исто, стр. 103.

⁷⁴ Исто, стр. 103.

⁷⁵ Исто, стр. 105. Другим речима, *Минг-танг* и *План поделе Царства* заједно формирају сложени структурни модел, практично истоветан са примарним језичко-логичким моделом примарне структуре мишљења:

(4)	(9)			(2)
(3)	4	9	2	(7)
	3	5	7	
	8	1	6	
(8)	(1)			(6)

⁷⁶ Исто, стр. 105-106.

⁷⁷ Јанг / јин симболика има универзални карактер који су учили многи аутори, пројектујући структурне особености ове релације и на многе друге феномене. У случају *примарне структуре мишљења* и најсложених модела ритуала литијског опхода јасно се могу издвојити аналогije са јанг / јин симболиком, с обзиром на квалитативну испреплетаност базичних елемената.

⁷⁸ Генон, Рене, н.д., стр. 106.

⁷⁹ Исто, стр. 107.

⁸⁰ Наравно, предочена сличност је – пре свега – *формалног* карактера, али је на овом месту наводимо као интересантан пример, с обзиром на то да тзв. *магична коцка* као систем (и као мисаона игра) показује низ занимљивих особина, које се могу довести у непосредну везу са примарном структуром мишљења, и то у тој мери да магичну коцку можемо (у оквиру једног мисаоног експеримента) посматрати као непосредну манифестацију тродимензионалног израза примарне структуре мишљења.

⁸¹ Генон, Рене, н.д., стр. 107-108.

⁸² Исто, стр. 108.

⁸³ Видети у поглављу VII.5.

⁸⁴ Магични квадрат срећемо у разним формама, а био је заступљен и на српском етничком подручју.

⁸⁵ На основу одговарајућих чињеница – крајње сажето изнесених у овом поглављу – могуће је стећи јасну представу о шаху као манифестацији примарне структуре мишљења. За представљање нијанси и детаља предочене *сродности* шаха и примарне структуре мишљења био би потребан један посебан рад.

⁸⁶ Бидев, Павле, *Како је шах постао од магијских квадрата*, Шах бр. 5, Београд, 1970, стр. 18.

⁸⁷ Исто, стр. 18.

⁸⁸ Из предочене представе види се дејство основних фигура савременог шаха у оквиру квадрата од 5x5 поља (када се свака од фигура постави у средиште квадрата):

L/D	S	T/D	S	L/D
S	L/D _(K)	T/D _(K)	L/D _(K)	S
T/D	T/D _(K)	T,S,L D,K	T/D _(K)	T/D
S	L/D _(K)	T/D _(K)	L/D _(K)	S

L/D	S	T/D	S	L/D
-----	---	-----	---	-----

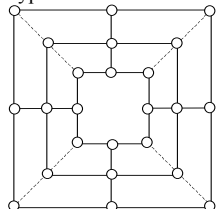
Збир укупних дејстава сваке од главних фигура савременог (можемо рећи и *архетипског*!) шаха – рачунајући и вредност средишњег поља (13) – износи управо 117 (с тим што збир укупних дејстава *даме* даје дуплу вредност, тј. $104 + 13 + 104 = 221$), што је број који заузима изузетно значајно место (на пример) и у Библији, будући да управо 117. Давидов псалм (најмање поглавље) симетрично дели Библију на два једнака дела [$594 + 1$ (117. псалм) + 594], представљајући њено 595. поглавље.

⁸⁹ Бидев, Павле, н. д., стр. 18.

⁹⁰ Исто, стр. 18-19.

⁹¹ Исто, стр. 19.

⁹² Структура базичног поља за игру *мица (млин)* – изгледа овако:

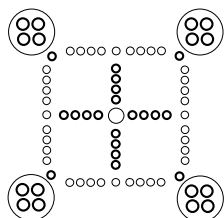


О игри (опширније) видети у: Дејић, Мирко, *Математичке игре*, Архимедес, Београд, 1995.

⁹³ Видети у: Дејић, Мирко, *Математичке игре*; посебно обратити пажњу на игре типа *икс – окс*, стр. 7-17.

⁹⁴ Видети напомену 114.

⁹⁵ Структура базичног поља за игру *Не љути се, човече*:



⁹⁶ Наиме, „сваки кварк може постојати у три различита издања или облика, које описујемо као боје, нпр. рецимо у црвеном, у зеленом и плавом” [Фриц, Харалд, *Кваркови (Пратвар нашега свијета)*, Школска књига, Загреб, 1988, стр. 123]; видети стране 121-134. У различитим ситуацијама – приликом „пребројавања” елементарних честица – и тзв. „боје” се рачунају као бројне јединице.

⁹⁷ Ракочевић, Милоје, *Гени, молекули, језик*, стр. 18.

⁹⁸ Усавршавање и усложњавање структуралистичког начина мишљења – тј. структурног приступа проучавању феномена из области културе – повећало је изгледе за конкретно спровођење одређених идеја. У том контексту, замисао о дефинитивној конструкцији *периодног система елемената културе* јавља се као реална

могућност, а овај рад је – мада превасходно у виду фрагментарних назнака – један од доприноса остваривању наведене замисли.

⁹⁹ Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад; видети и напомену 8.

¹⁰⁰ Видети у: исто, поглавља III и VI. Комплетну верзију српске бајке *Баиш-челик* видети, нпр., у: Ђурић, Војислав, *Антологија народних приповедака*, Српска књижевна задруга, Београд, 1977, стр. 81-99.

¹⁰¹ Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, Београд, 2000 – видети поглавље VII (стр. 152-213).

¹⁰² У ауторовом раду *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* бајка је разматрана као појава која је сажела митске елементе (елементе из различитих митских система) у неколико основних облика, односно као појава која је, практично, „згрушала” мноштво митских елемената у једно јединствено *језгро*. Ово језгро садржи различите мотиве који представљају живе сведоке најстарије историје човечанства, тако да изучавање бајке, у том смислу, пружа много боље резултате него било каква археолошка ископавања; другим речима – овде је бајка разматрана као *архетипски мит*, а сама унутрашња структура бајке – управо као *структура ума*.

¹⁰³ Као што произилази из анализа Владимира Пропа; видети у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, стр. 86-90.

¹⁰⁴ Архетипови су, по Јунгу, садржаји колективно-несвесног, односно психолошки садржаји који „често откривају своје присуство само преко симболичних слика”, а „њихово порекло је непознато и они се репродукују у свим временима и на свим меридијанима – чак и тамо где треба искључити преношење путем директног потомства” (Јунг, Карл, Густав, *Човек и његови симболи*, стр. 73-74).

¹⁰⁵ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, поглавља V и VI, као и у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, поглавље VII.

¹⁰⁶ Видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, стр. 211.

¹⁰⁷ Видети потпоглавље *Бајка и иницијација* у оквиру поглавља VII.3. у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*, као и у: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе*, поглавље V.

¹⁰⁸ О функцијама В. Пропа видети у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, стр. 33-37.

¹⁰⁹ Усложњени систем примарне структуре мишљења обухватао би, између осталог, и (*периодни*) *систем елемената културе*, као и *систем рудиментарног мишљења* (видети напомену 113). О појединим аспектима ове замисли видети у: Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад.

¹¹⁰ Детаљна дескрипција налази се у поглављу III.

¹¹¹ За одређивање структурне блискости два посматрана модела најбитнији су односи између елемената који се уочавају унутар структуре. У овом случају, унутарструктурни односи елемената примарне структуре мишљења, тј. примарног језичко-логичког модела, и најсложенијег модела ритуала литијског опхода

практично су идентични на неколико планова, што неизоставно доводи до закључка да се ради о хомологним структурним обрасцима.

¹¹² Видети (и упоредити) структурне представе 2х, 3х и 4.

¹¹³ Ова три *основна квалитета* формирају поменути *систем рудиментарног мишљења* (видети напомену 109). Наведени *систем рудиментарног мишљења* уочавају творци савремене филозофије (Хегелова дијалектика заснива се на три поменута принципа), али и традиционалне доктрине (у староиндијској традицији три основна квалитета су „сатва“, „раџас“ и „тамас“, и они по својим карактеристикама одговарају Хегеловим принципима), као и атомски физичари који су увидели да се природни елементи састоје из три основне честице – неутрона, електрона и протона.

¹¹⁴ У гулијанском моделу литијског опхода уочава се и принцип: (1) – 9 – 14 – 24, који је једнак основној формули решавања магичне мађарске коцке (као варијантног, конкретизованог манифестног израза одговарајућег тродимензионалног модела, који проистиче из базичних образаца примарне структуре мишљења), као и структури санскритске азбуке. Наиме, једна (1) целина састоји се из 9 основних елемената који током једног целовитог литијског опхода, састављеног од појединачних обилажења обе половине, бивају посећени 14 пута (тј. $7 \times 2 = 14$); односно, током обилажења једне половине пређе се седам тачака: 1) Црква, 2) Липов Дел, 3), 4), 5), 6) Стубал и опет 7) Црква, исто као и током другог обилажења (с тим што су „тачке“ различите), што је укупно $7 + 7 = 14$. А комплетна бројна вредност за целокупни годишњи циклус – када се рачуна број обилажења сакралних објеката, без поновних обилажења – представља 24; тј. током једног целовитог литијског опхода три средишње тачке бивају коришћене у 2 маха ($3 \times 2 = 6$), а 6 спољних тачака – по једном ($6 \times 1 = 6$), што чини укупно $6 + 6 = 12$. Исто важи и за други целовити литијски опход, што износи $12 + 12 = 24$.

¹¹⁵ Појам *колективне психе* (који као категорија произилази из аспеката јунговског приступа стварности) представља неопходни саставни део сваке дубље и шире конципиране етноантрополошке анализе. Без овог појма немогуће је схватити начине и карактер формирања уочене релације између ритуала литијског опхода и других сложенијих феномена, тј. – примарне структуре мишљења.

¹¹⁶ Упоредити примере изнесене у овом поглављу.

¹¹⁷ Ове *категорије* се могу упоредити са филозофским – Аристотеловим – „категоријама“, о чему ће бити више речи на наредним страницама.

¹¹⁸ Савремени ритуал литијског опхода је обновљен – током последњих десетак година – само у појединим селима и у себе укључује низ нових околности и елемената – везаних за савремени начин живота. У данашњим обредним околностима он више нема изражену функцију ефикасног ритуалног обједињавања сеоске заједнице, већ се акценат превасходно ставља на *забавни* карактер овог празника – на уштрб *сакралног*. С обзиром на то да се овај празник више не прославља у *свим* селима одређеног подручја, изгубила се и одговарајућа глобална регионална празнична структура, везана за сеоске славе и ритуале литијског опхода, која је некада била од изузетног значаја – тако да су литијски празници у селима одређеног региона међусобно подешавани тако да се не преклапају и да представљају јединствену целину, како би институција гостопримства, уклопљена у општи ритуални поредак, дошла до пуног изражаја.

¹¹⁹ Ово треба довести у везу са Шелинговим схватањима мита и одговарајућим промишљањима проф. Сретена Петровића, о којима је било речи и у поглављу VII.6. Видети рад: Петровић, Сретен, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*.

¹²⁰ Видети у: Бидев, Павле, *Шахот симбол на космосот*, Македонска книга, Скопје, 1972.

¹²¹ У делу Павла Бидева (*Шахот симбол на космосот*) може се пронаћи читав низ примера о томе како се истоветни структурни обрасци појављују у оквиру различитих феномена, у сасвим различитим културама и на удаљеним географским просторима. У том смислу треба обратити пажњу на: астролошке представе са Тибета (Бидев, Павле, *Шахот симбол на космосот*, стр. 45 и 46), 64 куа – представљене у виду шаховске табле (исто, стр. 44), *Ји-ђинг* и одговарајућих 64 куа – представљених у облику квадрата (земља) и круга (небо) (исто, стр. 43; видети такође и представу 64 куа на стр. 42), староегипатску таблу 8x8 (исто, стр. 41), староегипатско решење квадратуре круга (исто, стр. 39), индијску шах-таблу *аштапада* (исто, стр. 36), бурманску шаховску таблу (исто, стр. 36), староиндијски шах *чатуранга* за 4 играча (исто, стр. 32), представу кинеског шаха (исто, стр. 21), 64 пермутације у пророчкој књизи *Пашака кевали* (исто, стр. 48), представу која показује како табла и фигуре у шаху симболизују земљу, воду, ваздух и ватру (исто, стр. 48), представу половине кинеског прашаха – по реконструкцији Карла Химлија (исто, стр. 58), представу табле и фигура у кинеском шаху (исто, стр. 69), кинески шах за троје играча (исто, стр. 69), представу јапанске реформе кинеског шаха (исто, стр. 74), корејску таблу за кинеско-јапанску игру *го* (исто, стр. 75), представу краја једне партије у игри *го* (исто, стр. 76), представу изгледа неба у традиционалној кинеској науци (исто, стр. 78), малајску игру на табли *чу-ки* (исто, стр. 79), кастиљански астрономски шах из XIII века (исто, стр. 82), представу јапанског магичног квадрата (исто, стр. 86), таблу за *ло-шу* (исто, стр. 87), таблу за *хо-ту* (исто, стр. 87), представу сино-тибетске космичке корњаче (исто, стр. 88), космичку корњачу у виду квадрата – астролошку представу са Тибета (исто, стр. 89), магични квадрат приказан на пет начина (исто, стр. 90), представу почетне поставке у игри *даме* (исто, стр. 91), кинеску таблу за шах – са бројевима магичног квадрата, у вези са тачкама *чу-кунга* (исто, стр. 92), представу веза 8 куа са магичним квадратом и странама света (исто, стр. 93), арапску представу основних природних елемената – у вези са магичним квадратима (исто, стр. 102), представу магичних квадрата – у вези са кретањем шаховских фигура (исто, стр. 104), представе мушког и женског *ло-шуа* (исто, стр. 105), *чу-кунг* (исто, стр. 113), представе магичног зрачења шаховских фигура: дијаграми 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и 8 (исто, стр. 115-117), „четвороструки” шпански шах (исто, стр. 184), представу „прстенова” на шаховској табли – која симболизује 4 стадијума генезе земље (исто, стр. 185), представу шаховске табле код староседелаца Суматре (исто, стр. 215) итд. Све ове представе – као што је већ речено – заснивају се на сличним структурним обрасцима, у чијој основи је деветочлана структура типа *магичног квадрата*, из које произилази сложенији систем – карактеристичан за *шах* као најраспрострањенију мисаону игру, чији *архетипски карактер* потврђује и постојање сличног структурног обрасца –

основног језичко-логичког модела (видети у првом делу овог поглавља) као базичног начела примарне структуре мишљења.

¹²² Видети одговарајуће представе (као и објашњења у првом делу овог поглавља).

¹²³ Видети, сажето, *проблем категорија* у: Петровић, Гајо, н. д., стр. 39-40.

¹²⁴ Исто, стр. 39.

¹²⁵ Исто, стр. 39.

¹²⁶ Исто, стр. 39.

¹²⁷ Исто, стр. 39.

¹²⁸ Исто, стр. 39-40.

¹²⁹ Исто, стр. 40.

¹³⁰ Видети одговарајуће представе и објашњења у првом делу овог поглавља.

¹³¹ У вези с овим видети *суд* у: Петровић, Гајо, н. д., стр. 42-56.

¹³² Исто, стр. 51.

¹³³ Исто, стр. 51.

¹³⁴ Исто, стр. 51.

¹³⁵ Исто, стр. 52.

¹³⁶ Исто, стр. 42.

¹³⁷ Видети у: исто, стр. 42-43.

¹³⁸ Исто, стр. 43.

¹³⁹ Наиме, „сврха је говора изражавање и комуникација. Он служи саопћавању спознаје, осјећаја и расположења од стране говорника слушаоцу. Онолико језика колико је неопходно и довољно за испуњење ове сврхе ваља сматрати јединицом говора. Овај је минимални захтјев испуњен у реченици. Само реченица може саопћити цијелу говорникову идеју. Ријечи су само дјеломични изрази цијеле идеје садржане у реченици. Одломак или нека већа комбинација не могу бити јединице зато што не саопћавају једну идеју. Они су комбинације различитих идеја. Цијела се идеја не може никад саопћити нити јеном ријечју нити параграфом. Минимум који нам је потребан да изразимо једну идеју јест реченица. Реченица је јединица говора” (Пандеја, Р. Ц., *Индијска филозофија језика*, Београд, 1975, стр. 72). Иначе, о језику као феномену (у вези са феноменима мишљења, свести, информације/комуникације, значења, знакова/симбола итд.) видети, на пример, у: Чомски, Ноам, *Граматика и ум*, Београд, Нолит, 1972; Ли Ворф, Бенџамин, *Језик, мисао и стварност*, БИГЗ, Београд, 1984; Лурија, Александар Р., *Језик и свест*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000; Еко, Умберто, *Култура, информација, комуникација*, Нолит, Београд, 1973; Барт, Ролан, *Књижевност, митологија, семиологија*, Нолит, Београд, 1971; Калве, Луј Жан, *Ролан Барт*, БИГЗ, Београд, 1996; Касирер, Ернст, *Филозофија симболичких облика 1-3*, Дневник, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1985; Морис, Чарлс, *Основе теорије о знацима*, БИГЗ, Београд, 1975; Томић, Зорица, *Комуникологија*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2000.

¹⁴⁰ Петровић, Гајо, н. д., стр. 43.

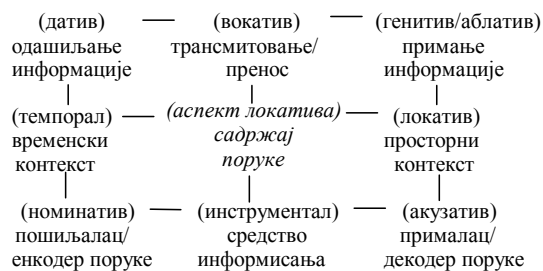
¹⁴¹ Исто, стр. 43.

¹⁴² На овом месту, нажалост, не можемо направити комплекснији дигресивни искорак у правцу разматрања проблематике глобалног система елемената културе, будући да је ово питање сложено и да захтева већи простор.

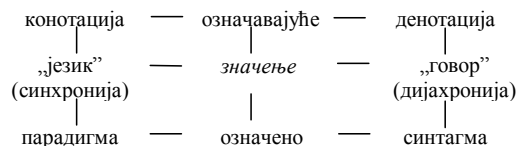
¹⁴³ Српски језик је (заједно са већином словенских језика) сачувао структуру падежног система која је веома блиска протоиндоевропском моделу, слично као и стариндијски (санскрит); наиме – „прасл. језик имао седам падежа који су сачувани и у стсл. језику (...). У ие. прајезику бијаше осам падежа јер поред седам падежа што их налазимо у стсл. језику бијаше у ие. прајезику још аблатив, но не у свих основа” (Ивић, Стјепан, *Славенска поредбена граматика*, Школска књига, Загреб, 1970, стр. 182).

¹⁴⁴ Наведени основни комуникацијски модел и основни системски модел (до кога се долази анализом, тј. рашчлањавањем на базичне саставне делове, феномена текста као најрепрезентативнијег система, у непосредној вези са информацијом и комуникацијом) могу бити представљени и одговарајућим шематским представама које прецизирају њихову унутрашњу структуру, тј. односе између елемената:

Представа 1 – основни комуникацијски модел



Представа 2 – основни системски модел



Наравно, на овом месту не можемо дубље залазити у детаље везане за предочене структурне моделе. У вези с овим представама видети: Барт, Ролан, *Књижевност, митологија, семиологија*; Томић, Зорица, *Комуникологија*.

¹⁴⁵ Основну протогичку представу (која је синонимна са *системом рудиментарног мишљења*) такође можемо приказати на шематски начин, прецизирањем њене унутрашње структуре:

Основна протогичка представа

+	+ —	+ ○	+ +
○	○ —	○ ○	○ +
—	— —	— ○	— +
	—	○	+

¹⁴⁶ Код Хегела „логика је подијељена у три дијела: науку о *битку* (Sein), науку о *бити* (Wesen) и науку о *појму* (Begriff), при чему су непрекидно на дјелу два битна (а по смислу и задатку заправо само један!) одлучујућа појма Хегелове дијалектичке мисли и читаве филозофије: *посредовање* (Vermittlung) и *укидање* (Aufheben, што уједно терминолошки одређује: задржавање, очување, подизање на виши ниво), што се по Хегелу збива свагда *тријадично*, помоћу: *тезе, антитезе и синтезе*” (Кангрга, Милан, *Хегелов филозофски систем*, у: Хегел, Георг Вилхелм Фридрих, *Феноменологија духа*, Напријед, Загреб, 1987, стр. XV).

¹⁴⁷ По староиндијској традицији – „супстанца (*пракрити*) је исто толико стварна и вечна колико и дух (*пуруша*); али, за разлику од њега, она је динамична и стваралачка. Мада савршено хомогена, ова првобитна супстанца поседује, да тако кажемо, три 'начина постојања' који јој омогућују да се испољава у три различита вида, названа *гуне*: 1) *самва* (sattva) (модалитет светлости и интелигенције); 2) *раџас* (rajas) (модалитет покретачке енергије и менталне активности); 3) *тамас* (модалитет статичке енергије и психоменталне помрачености). *Гуне* имају, као што видимо, двоструки карактер: с једне стране, објективан, јер представљају феномене спољашњег света, и с друге стране, субјективан, јер одржавају, напајају и условљавају психоментални живот” (Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја II*, стр. 48.).

¹⁴⁸ Концепција о три основне елементарне честице савремене физике (које се пак састоје од по три кварка која се могу налазити у три различита стања) практично је у потпуности идентична са староиндијским учењем о три „гуне”.

¹⁴⁹ Наравно, ово поређење би требало схватити у једном ширем контексту.

¹⁵⁰ Мит и бајка су „два ступња у историји приповедања, који се налазе у односу предак-потомак”, односно – „историјска разлика између мита и бајке за Леви Строса је ирелевантна и није начелне природе” (Мелетински, Е. М., *Структурално-типолошко проучавање бајке*, у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, стр. 284). Видети рад: Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад.

¹⁵¹ Познато је да „магија натапа целокупну човекову религијску праксу у традиционалном српском друштву и култури” (Ћупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, стр. 7). Кључни аспекти базичне структуре магијског мишљења произилазе из основних начела опште примарне структуре мишљења, у складу са ауторовом (И. Т.) теоријом о постојању сасвим одређених и конкретних, универзалних (*примарних*) *структура мишљења*, које се налазе у

основи најсуштинскијих културних и природних феномена. Видети (у вези с тим) и: Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*.

¹⁵² Ова тврдња се може доказати на сасвим конкретне начине.

¹⁵³ Видети у претходним деловима овог поглавља.

IX ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

У завршном разматрању биће изнесен *резиме* основних закључака истраживања, који су изложени у претходним поглављима.

Литијски опход и примарне структуре мишљења. У овом раду је разматрана вишедимензионална слојевитост ритуала литијског опхода, али је његова специфичност у томе да су (осим нових теза везаних за митску основу ритуала, које су ипак уобичајене за стандардни етнолошко-антрополошки истраживачки контекст), уз посебан нагласак, анализирале две појаве за које се испоставило да се налазе у непосредној вези, односно – да се у *моделима литијског опхода* испољавају *примарне структуре мишљења*.

Истраживање се могло усредсредити и на многе друге аспекте „феноменологије” ритуала литијског опхода, али би то онемогућило фокусирање најсуштинскијег аспекта – односа између два предочена комплекса, која су од кључног значаја за овај рад.

Наиме, током ранијих интердисциплинарних истраживања примећени су специфични структурни обрасци, присутни у многим областима стварности – од језика и логике до мисаоних игара, митова итд. Ове форме су термилошки одређене као *примарне структуре мишљења универзалног карактера*.

С друге стране, приликом теренских истраживања села сврљишке области, и то – превасходно – њихове духовне културе, систематски рађених од 1997. године, уочени су и веома сложени *модел* *литијских опхода*. За најсложеније од њих се испоставило да су практично идентични са наведеним специфичним формама, које су дефинисане као примарне структуре мишљења.

Даља истраживања потврдила су ту везу, тј. чињеницу да су се примарне структуре мишљења манифестовале у моделима литијских опхода.

У ствари, парадигматски модел литијског опхода – посматран као јединствени систем – представља пресликану примарну структуру мишљења. Постојање управо оваквог парадигматског модела литијског опхода доказује присуство универзалних структура мишљења у обредним системима.

Ово откриће предочава нам једну нову, науци до сада мало познату слику стварности, у смислу најнепосредније конкретизације начина на који се *Ум* (или – уколико користимо другачију терминологију – *Дух*) манифестује у култури.¹ Другим речима, у овом раду су, на примеру ритуала литијског опхода, изнесени конкретни докази за постојање метафизичке димензије стварности и за постојање свеprisутне и сталне комуникације између „духа” и „материје”, ма како то претенциозно звучало.²

Наравно, примарне структуре мишљења о којима је било речи присутне су и у многим другим сферама културе и природе, што је такође, онолико колико је то било могуће, предочено на овом месту³ – у циљу поткрепљења тезе о постојању базичних и универзалних структура мишљења које се манифестују, у идентичном или сличном облику, у разним областима стварности.

Распрострањеност и дијахронијска димензија. Ритуал литијског опхода, у оквиру сеоске славе, разматран је превасходно на примеру сврљишке грађе и са посебним нагласком на његову повезаност са феноменом примарних структура мишљења, али нису запостављени ни његови други аспекти, на пример: *распрострањеност* литијског опхода, *различити манифестни облици* забележени у различитим крајевима, *дијахронијска димензија*⁴ итд. Без увида у те аспекте било би немогуће доспети до основног значења обреда литијског опхода, чиме би такође било

онемогућено и разматрање најупечатљивије проблематике којом се бави овај рад, тј. разматрање питања односа примарне структуре мишљења и (структурних) модела литијских опхода, с једне стране, и анализа митске основе ритуала – у контексту рашчлањавања њених многобројних и вишеслојних аспеката.

У сваком случају, а у вези са наведеним различитим димензијама разматране проблематике, неопходно је нагласити да се модели литијских опхода, какви су констатовани у сврљишком крају, срећу широм српског етничког простора, али да су најдуже и најбоље очувани управо у источној Србији – како на североистоку, тако и на југоистоку. Веома сложени модели литијских опхода – засновани на подели сеоског атара на две половине – забележени су и у другим српским областима и заснивају се на истим принципима као и модели констатовани у сврљишкој области, чиме се, такође, потврдила релевантност источне сврљишке културне зоне у смислу подручја које може да послужи као репрезентативни узорак за истраживање глобалног феномена.

Према томе, треба констатовати да су обрасци базичног стандардног модела литијског опхода, у овом раду документованог и анализираног на примеру сврљишке грађе, свеprisутни на српском етничком простору, с тим што их – наравно – срећемо у разним варијантама.

У контексту предочавања дијахронијског аспекта проучаваног ритуала треба нагласити и да сама реч *литуја* потиче од грчке речи *λῆτῃ*, која означава *усрдну молитву*, односно молитву која се одвија изван храма, а литуја се у контексту хришћанства и хришћанске цркве помиње већ у давној прошлости,⁵ док се – што је важно нагласити – слични ритуали срећу и у старомесопотамијским културама више хиљада година пре Христа. С друге стране, литује показују сличност и са обичајима који се заснивају на формирању магијског круга (као што је *магијско оборавање*, рецимо) или са обичајима који се спроводе у

циљу задобијања повољних атмосферских услова, као што је ритуал *додола*.

Уопште узев – када је реч о дијахронијској димензији разматрања литија, на основу расположивих података можемо закључити да је у овом ритуалу дошло до сажимања хришћанских и претхришћанских елемената у једну целину – у којој су спојене две идејне поставке и где су истовремено присутни и хришћански Бог и претхришћански владар атмосферских појава.

Магијски круг – циклични модел литијског опхода. Приликом разматрања митског аспекта ритуала литијског опхода, које је посебно акцентовано у овом раду, као главне одреднице треба издвојити I) магијски круг, II) свето дрво (света стабла) и III) владара атмосферских појава, у смислу I) сакралног облика, II) сакралног објекта и III) сакралног бића, који имају кључну улогу у формирању основног митског система литијског ритуала; ове базичне одреднице су повезане у јединствену целину.

Посебно важно је нагласити значај магијског круга, као кључног елемента који је најзаслужнији за управо овакав изглед разматраног ритуала. Уосталом, и сами модели литијских опхода, за које је превасходно заинтересован овај рад, представљају магијске кругове премештене на раван структурне апстракције, у оквиру структурне анализе. Другим речима, упрошћено гледано, оно што је на плану семантичке анализе *магијски круг*, на плану структурне анализе је *модел литијског опхода*. А у контексту једног дубљег, суштинскијег приступа и одговарајућих интердисциплинарних истраживања разматрање модела литијских опхода постаје управо разматрање парадигматских могућности структурирања *облика* као таквог, унутар ритуалних система. Наравно, следећи корак, у складу са оваквим аналитичким приступом, није ништа друго до анализа парадигматских могућности структурира-

ња *облика* у вези са феноменом мишљења, тј. разматрања саме структуре Ума.⁶

Као што је већ наглашено у седмом поглављу, циклични модел опхода литија базира се на древним схватањима земљорадничких култура да је универзум, тј. целокупност простора битног за једну људску заједницу, организам који треба да се обнавља периодично, односно сваке године,⁷ и да се космичко дрво налази у средишту света.⁸ Базична (митска) идеја ових прастарих схватања јесте обнављање космогоније⁹ и заснива се на концепту о кружном времену и о космичком циклусу.¹⁰ За српског ратара *прави свет*, простор од највећег значаја, јесу кућа и обрађена поља, којима се посвећују *кућна* и *сеоска* слава. *Средиште света* – у контексту одговарајућег митског поимања стварности – представља место сакрализовано обредима и молитвама, где се ступа у додир с надљудским бићима. Другим речима – атар српског села, са светим дрветом или црквом као централним објектом, у обредном контексту опхода литија није ништа друго до *средиште света*, централни простор од највећег могућег значаја, а путања литијске обредне поворке такође се може упоредити са дневним, месечним или годишњим опходом Сунца. Његовим су кретањима били инспирисани многобројни ритуални сценарији широм света, засновани на кружној опходњи која се увек одвијала са повратком у средиште,¹¹ исто као литијски опходи, тј. исто као што се замишљало кретање Сунца у далекоисточном симболизму, које се – по тим схватањима – одмара на свом дрвету – *осовини света*, смештеном у језгро универзума.¹² Наравно – *миро дрво* у свом обредном симболизму није ништа друго до „Дрво Сунца”, на које се Сунце враћа да се одмори након једног цикличног периода, осовина света – смештена у глобално средиште, а циљ кретања литијске обредне поворке је поновно одређивање, тј. реорганизација космичког поретка, што подразумева сједињење различитих небеских и земаљских утицаја. Дакле, обредно омеђавање сеоског

атара током ритуала литијског опхода, у ствари, представља (на дубљем семантичком плану) одређивање граница једног великог Храма, проширење светог простора средишњег *сакралног* објекта (главног светог дрвета, крста или цркве), тј. *светилишта* у ужем смислу речи, на читаву област. Тиме је атар српског села, посвећен литијским опходом, представа средишта света, односно Вационе – симболично пројектоване на микрокосмичку раван српског села.¹³

Господар атмосферских појава и соларни карактер ритуала. Митска основа литијског опхода такође подразумева и присуство бића које је најпознатије под именом *змај* и које је присутно широм Балкана, како данас тако и у давној прошлости. Ово митско биће се увек бори са својим злим панданом (што је посведочено низом различитих митских представа широм Балкана)¹⁴ и ова борба је – мада присутна на латентном плану – једна од кључних одредница митске основе ритуала литијског опхода, будући да – на основу разматраних чињеница – можемо претпоставити како је литијска обредна поворка (осим што је вршила глобалну ресакрализацију области, на првом семантичком плану) на ритуалан начин „припремала” војску змајева свог подручја за одговарајућу борбу (против непријатељских змајева) и одбрану свог простора тиме што је обилазила њихова посвећена станишта – свето дрвеће и ритуално их „подсећала” на њихову дужност.

Код Срба постоји веровање да свето дрво „штити село и сеоски атар од временских непогода, као и да обезбеђује довољно влаге усевама у време вегетације”,¹⁵ што је истоветно и са основном функцијом натприродног бића које господари атмосферским појавама и које се најчешће назива именом *змај*. По народном веровању, змај такође штити сеоски атар од временских непогода и обезбеђује кишу онда када је потребна. Другим речима – основне функције светог дрвета и господара атмосферских

појава су истоветне, што је потврђено и чињеницом да је, на српским просторима, на више места забележено веровање да змај борави управо у дрвету.¹⁶

Исто тако, положај празника за које се везивао ритуал литијског опхода у оквиру календарске године потенцира (пored осталих аспеката) и *соларни карактер* овог ритуала – у вези са тачком летњег солстиција и прогресивном активношћу Сунца, односно са временом његове највеће снаге. Наведена семантичка димензија овог ритуала није у супротности са његовим другим, предоченим значењским слојевима, с обзиром на то да су ове димензије разматраног обреда комплементарне и да заједно „склапају” јединствени митско-обредни текст.¹⁷

Сеоска слава и породична слава. Литијски опход се не може посматрати само као засебна појава, већ и у контексту повезаности са породичном, кућном славом, у оквиру шире схваћеног феномена слављења, за који се може рећи да је представљао централни обредни систем заједнице – како на нивоу сврљишке културне зоне (која је у овом раду послужила као главни истраживачки узорак), тако и на плану српског етноса у целини.

Суштинска основа сеоске и породичне славе је слична, а разлике се односе, превасходно, на релацију индивидуално – колективно (тј. појединац са породицом – целокупна заједница). Односно, циљ сеоске славе, чији је главни део литијски опход, јесте обезбеђење среће и напретка за читав колектив, док је породична или кућна слава усмерена на срећу куће, односно породице. Услед тога су, наравно, различити и простори обредних радњи везаних за ова два вида *слављења*: породична слава је везана за кућу, а колективна сеоска слава – за целокупни простор сеоског атара.

И на временском плану сагледава се јасна комплементарна супротност породичне и сеоске славе. Док се сеоске славе одржавају у периоду када пада датум летње

дугодневице, породичне славе су груписане око тачке зимске краткодневице. За време зиме простор доступан сеоској заједници постаје скучен и ритуална дешавања су ограничена на ужи сеоски простор, односно – на саму кућу.

Неопходно је нагласити и да славу, посматрану као јединствени обред који се испољава на макро (заветина) и микро (породична слава) плану, обележавају – пре свега – радње засноване на остваривању различитих типова магијских кругова, који се образују на неколико равни: 1) округли славски колач који се 2) окреће (обично три пута), 3) свето дрвеће које формира исти такав магијски круг око села, 4) поворка која, такође, током одговарајућег литијског опхода образује један велики круг око села обилазећи поменуто свето дрвеће, 5) приликом литијског опхода формирају се и по три мала круга око сваког сакралног објекта – дрвета, крста, цркве, црквишта, капеле, гробља; овоме, у сваком случају, треба придодати и 6) обавезно коло које се, након завршетка литијског опхода, играло приликом прославе на одредишном месту и које је имало ритуални карактер.

Различити слојеви значења. Ритуал литијског опхода поседује више значењских слојева. Са становишта митолошке семантичке анализе разоткрива се *базични митолошки контекст* на којем је заснован ритуал, с тим што се овај митолошки контекст такође састоји из два основна слоја: 1) лакше уочљивог митског слоја – базираног на мотивима светог дрвета и владара атмосферских појава, 2) дубљег слоја, у вези са ширим митолошким контекстом – базираним на годишњем циклусу обичаја.

Осим тога, у ритуалу литијског опхода јасно је изражен и *архетипски митолошки контекст*, заснован превасходно на мотиву магијског круга (на једном плану), односно – на примарној структури мишљења (на другом, још дубљем нивоу).

Према томе, овај ритуал треба посматрати и у контексту његове непосредне повезаности са примарном митско-обредном матрицом, која представља идејно језгро из кога настају појединачни ритуали и митови. Управо у тој повезаности треба тражити *најдубље* значење разматраног ритуала, на које се наслањају и сва друга значења.

Смисао семантичке митолошке анализе је у разоткривању скривених митско-обредних сценарија, којих учесници обреда најчешће нису свесни, али који – у сваком случају – представљају она скривена значења која одређеном ритуалу дају непосредни смисао и која (на одговарајућим семантичким плановима) објашњавају суштински разлог спровођења одређених ритуалних радњи. Последњи, тј. најдубљи семантички слој представља структура архетипова и одговарајућих представа; и овај семантички слој се непосредно наслања на примарну структуру мишљења.¹⁸ Семантичка анализа (гледано у целини) – примењена у овом раду – базирана је, у формалном смислу, на шест основних семантичких класификационо-аналитичких модела, који – са различитих аспеката – рашчлањују разматрани феномен. Такође, семантичка анализа почива на схватању да је суштина митско-обредних сценарија – разрешавање противречности прогресивним посредништвом, тј. превазилажење супротности релацијом комплементарности. У том смислу и ритуал литијског опхода сагледавамо као инструмент за разрешавање противречности. Тако, на пример, литијски обред увек изнова ствара (космогонијски) *ред*, оличен путањом обредне поворке и одговарајућим повлачењем „црта” структуре сакралних објеката, наспрам *хаоса* простора сеоског атара – ритуално неиздиференцираног простора. На овај начин се ритуално издиференцирани простор (=ред) и неиздиференцирани простор (=хаос) повезују у јединствену целину. Слично томе, и многе друге базичне семантичке релације – из комплекса противречности које чине *примарну митску*

матрицу – превазилазе се митско-ритуалним сценаријем литијског опхода.

Такође, на другом плану превазилажења супротних односа – разматрани ритуал је део многих, дуалистички конципираних, митско-ритуалних комплекса: сеоска слава – породична слава / Бадњи дан – Божић, летњи култ (празници)/зимски култ (празници), крстоноше/коледари итд.

Велики мит српске народне религије. У сваком случају, треба знати да нама познате чињенице о ритуалу литија представљају само „врх леденог брега” – *великог мита* српске народне религије. [Један од најзначајнијих и најсложенијих старих српских ритуала (тј. митско-обредних сценарија) свакако је најбољи путоказ ка одгонетању (и реконструкцији) *великог мита* српске народне религије, односно идејног језгра на којем су базирани српски народни обичаји и веровања, предања, митови и обреди – целокупна духовна (материјална и социјална) култура. Овај ритуал је и календарски и садржајно представљао средиште српске народне религије – и што се иде даље у прошлост, све је распрострањенији и присутнији].

На основу досадашњих истраживања и одговарајућих сазнања можемо констатовати да је *велики мит* српске народне религије – колективни ентитет који делује на нивоу колективне психе, самоостварујући се кроз компензаторску улогу спрам колективне свести, у којој не постоји јасна представа (знање) о повезаној митској целини која обједињује све обичаје из годишњег (а и животног) циклуса.

Овај *мит* се протеже кроз све слојеве стварности, оваплоћујући се као јединствена вишедимензионална целина, независна од воље било ког појединца, а – с друге стране – комуникацијски усмерена на разумевање *другог* ума, способног да прими поруку, да је дешифрује и – на крају – проследи свој *одговор*.

У време смене цивилизација (и одговарајућих циклуса) – средином 20. века – нестаје и ритуал литијског опхода, да би се у последњој деценији века поново појавио у новом облику, у контексту глобалних промена које су се у међувремену десиле, али задржавши и даље своју митску животност – пренесену на друге семантичке равни и усложњену теоријским, научним тумачењима и практичним, реконструктивним промишљањима обнављача овог обреда.

Систем модела литијских опхода. Истраживањима спроведеним током претходних година остварен је детаљан увид у проблематику ритуала литија у свих 19 села источне сврљишке културне зоне. У сваком од ових насеља забележени су одређени специфични елементи. На основу ових елемената, уколико се посматрају заједно – као делови јединствене целине, тј. система, сагледава се целокупност могућности стварања различитих структурних *модела* из базичног стандардног модела литијског опхода.¹⁹ Другим речима, на примеру села источне сврљишке културне зоне можемо констатовати постојање више различитих модела кретања литија, базираних на јединственом стандардном обрасцу. Дубљи увид у предочену проблематику омогућава нам и сагледавање конкретних одлика базичних начела на којима почивају све варијантне различитости модела литијских опхода, тј. сагледавање конкретних одлика јединственог стандардног обрасца који у себи садржи могућност стварања мноштва различитих форми, односно мноштва различитих модела литијских опхода.²⁰

Током теренских истраживања у појединим насељима уочене су изузетно интересантне и сложене макроритуалне структуре. Ово се посебно односи на село Гулијан, али и на села Бучум, Луково, Бурдимо итд.

Такође, уочено је и то да свако село поседује неку своју специфичност, која одступа од ритуалних образаца примећених у другим селима, али и да се свака од ових специфичности налази у уској и непосредној вези са

поменути базичним стандардним моделом. Исто тако, треба нагласити и да се нека од специфичних обележја различитих модела кретања литија, у првом реду, могу објаснити конкретним околностима које су, од села до села, утицале на стварање тих модела (величина сеоског атара, датуми празновања заветине у оближњим селима, али и остваривање одговарајуће просторно-временске симетрије која се ритуално оваплоћује).²¹ Другим речима, сви наведени специфични елементи и разноврсни модели сасвим природно израстају из базичних стандардних облика кретања литија, тј. из њихових потенцијалних ресурса (на изузетно упечатљив и инструктиван начин исказаних на примеру модела литијског опхода констатованог у Гулијану), чије се структурне одлике – на другом, дубљем нивоу анализе – могу посматрати и као непосредан израз особености универзалне структуре мишљења, која се (између осталог) манифестује путем ритуалних, митских и језичких феномена, са препознатљивом хомологом структуром.²²

Најсложенији модели. Као што је већ речено, у Гулијану – селу источне сврљишке културне зоне констатован је изузетно интересантан и сложен модел литијског опхода, чија структура је практично истоветна са сложеним структурним облицима који су уочени унутар логичких, језичких и других културних феномена. Наиме, овде су литије једне године обилазиле једну, а друге године – другу половину круга који је свето дрвеће образовало око села. Осим тога, сваке треће године литије су ишле и за време Великог и за време Малог Спасовдана, при том обилазећи поново различите половине круга.²³ Дакле, посебну занимљивост прославе у Гулијану представља управо симетричан начин поделе подручја, значајних са становишта припадника сеоске заједнице, праћен и просторним и временским конотацијама – тако да можемо говорити о

постојању једне специфичне структуре изузетне сложености.

Када су у питању овако сложене структуре, настале независно од индивидуалне воље било ког појединца, обично се ради (без обзира на околности настанка појединих модела, објашњиве практичним потребама) о манифестацијама колективне психе, какве се јављају не само у обредној, већ и у митској, као и у језичкој сфери културне стварности. Овакви и слични феномени формирају се на општем нивоу, али опет у међузависности са сваком конкретном особом или ситуацијом укљученом у испољавање образаца колективне свести. Другим речима, најсложенији (углавном и симетрични) структурни модели, уочљиви у манифестацијама глобалног феномена *културе* оваплоћеног у појавама као што су језик, мит, обред и сл., по правилу показују сличне или истоветне структурне обрасце, које је најадекватније одредити као *примарне структуре мишљења*. Све у свему, може се рећи да један *виши ентитет*, који наступа на нивоу колективне психе, манипулише информацијама везаним за конкретну обредну стварност слављења заветине у Гулијану, како би их саставио у једну јединствену целину, изванредне сложености и симетричности, на тај начин у материјалној стварности манифестујући суштинске елементе сопствене природе. То јест – сви практични и рационално докучиви разлози и околности, који на плану непосредно видљивих, узрочно-последичних односа условљавају настанак основних чињеница битних за разматрани ритуал (који је најзахватније посматрати на примеру Гулијана), представљају начин да се манифестује сложена структура Ума (о којој је било речи). И управо овим путем, дакле, суштински аспекти целокупне стварности избијају на површину, у облику непосредно дате и приступачне појаве, што је случај и са другим феноменима са идентичном структуром, који се испољавају на нивоу колективне психе. Значи – у циљу непосредног испољавања сопствених сложених структура,

језгрени елементи универзалне свести користе се различитим ситуацијама, практичним потребама, догађајима, околностима и личностима. На тај начин су одређене *околности*, у најширем смислу те речи, уклопљене у један јасно дефинисани структурни модел, тако да су се простор и време спојили у оквиру јединственог обредног система, тј. и природна и културна сфера стварности повезане су у недељиву и функционалну целину, која се може разматрати и на површинском и на дубљем, суштинском нивоу значења. Крајњи резултат свега тога је постојање једног, може се слободно рећи – савршеног обредног система, који је сажео све могућности литијског опхода (главног дела сеоске славе) као феномена у извесну врсту архетипског израза суштинских принципа стварности. Такав је, у сваком случају, модел литијског опхода констатован у Гулијану, као најсложенија манифестација могућности стандардног модела литијског опхода, проучаваног на примеру материјала из села источне сврљишке културне зоне.

Различити типови и парадигматске могућности модела. У циљу истраживања проблематике литијског опхода, као што је већ наглашено, обрађена су сва села источне сврљишке културне зоне. На основу добијених података могу се уочити одређене правилности, тј. законитости, које се односе на уобличавање модела литијских опхода. Када је реч о грађи из источне сврљишке културне зоне, у том смислу можемо говорити и о глобалној структури модела литијских опхода ове зоне (која се такође уклапа у структурне обрасце на којима је базирана примарна структура мишљења). С тим у вези, на бази најједноставније класификационе поставке треба разликовати два основна типа литијског опхода (I, II), као и два прелазна типа (а I-II и б I-II). Према томе, на основу 19 села посматране културне зоне уочавамо четири основна типа литијског опхода (2 основна и 2 прелазна).²⁴ Најсложенији модел литијског опхода забележен је у Гулијану, који је

послужио као изванредан *полигон* за истраживање парадигматских могућности стандардног модела литијског опхода – схваћеног како у ужем (источна сврљишка културна зона), тако и у најширем (целокупни српски простор) смислу.

Из шематских приказа и табела, изнесених у овом раду, непосредно сагледавамо свеукупни спектар могућности организације литијског опхода, од најпростијих до најсложенијих облика.²⁵ На основу материјала из источне сврљишке културне зоне можемо, на сасвим јасан начин, видети *како* је дошло до формирања најсложенијих облика из најпростијих, тј. можемо сагледати дијахронијску димензију формирања различитих модела литијских опхода.²⁶

У вези с формирањем најсложенијих облика, који представљају *природну границу* процеса усложњавања глобалног модела литијског опхода, треба нагласити да су они настали у складу са сасвим одређеним разлозима и законитостима. Наиме, формирање модела заснованог на трогодишњем временском циклусу у Гулијану, у вези са увођењем друге заветине, тј. другог литијског празника, представљало је оптимално решење како се не би нарушили правило ексклузивитета, правило просторно-временске симетрије и правило хронолошког растојања (ова правила су најбитнија када је реч о трогодишњем временском циклусу, али је за свеукупно и коначно обликовање гулијанског модела била неопходна примена и многих других правила).²⁷ Другим речима, у складу са одговарајућим чињеницама, треба констатовати да је трогодишњи модел, односно обилажење (на дан Малог Спасовдана као другог литијског празника) гулијанског сакралног полукруга тек сваке треће године, представљао управо најлогичније и, суштински гледано, једино могуће ритуално решење.

А када је реч о другим облицима усложњавања модела литијских опхода, тј. тенденцијама даљег усложњавања дволитијског модела, теоријски је могуће и да

*двогодишњи двоцелински двозаветински симетрични облици*²⁸ у одговарајућим околностима, такође у циљу проналажења ефикаснијег ритуалног решења, „еволуирају” у сложенији облик попут оног који је уочен у Гулијану, с обзиром на то да овај облик представља архетипски модел, присутан у различитим областима стварности, односно – природну границу процеса ритуалног усложњавања модела литијских опхода.

У ствари, на основу издвајања главних показатеља особености различитих модела литијских опхода и одговарајуће анализе можемо говорити о јединственом, сложенем и вишедимензионалном, *стандардном парадигматском моделу* литијског опхода, који у себи садржи низ варијантних облика²⁹ и чију природну границу представља модел уочен у Гулијану, у смислу најсложенијег варијантног облика. Сваки самостални модел (не рачунајући ту оне који настају механичким спајањем два засебна облика, као што је био случај са моделом Ђуринац – Рибаре), који би подразумевао више од два празника или који би се заснивао на четворогодишњем циклусу (тј. циклусу дужем од трогодишњег), био би нефункционалан са непосредног практичног (као и са „системског”, тј. структурног) становишта. Самим тим, дакле, модел констатован у Гулијану представља логичну границу процеса усложњавања једноставног стандардног модела и чини крајњи израз његових „усложњавајућих” парадигматских могућности. Другим речима, најсложенији модел литијског опхода морао је изгледати управо овако и никако другачије!³⁰

Најсложенији модел литијског опхода – универзални модел примарне структуре мишљења. Као што се види на основу чињеница изнесених у овом раду, најсложенији израз парадигматских могућности модела литијског опхода поклапа се са универзалним моделом примарне структуре мишљења. И један и други структурни модел заснивају се на двострукој двочлавној структурној шеми, при чему је

однос две половине једне структурне шеме базиран на комплементарности, а однос двеју половина друге структурне шеме – на супротности. *Језичка* структурна шема примарног модела универзалне структуре мишљења заснована је на две комплементарне целине, тј. на два дела, док се *логичка* структурна шема базира на две супротне целине. На исти начин, најсложенији изводљиви израз парадигматских могућности модела литијских опхода, манифестован у Гулијану, заснива се на двострукој двочланој структурној шеми: један опход се завршава након што литије, током две године, на исти дан (Велики Спасовдан) обиђу сакралне објекте, а други опход се завршава након треће године, када у року од само седам дана – на различите празнике (прво на Велики, а потом на Мали Спасовдан) – литије направе два полукруга и формирају један велики круг, односно обиђу све сакралне објекте. Према томе, и у овом моделу је очигледна заснованост на једном комплементарном (Велики Спасовдан – Велики Спасовдан) и једном супротном односу (Велики Спасовдан – Мали Спасовдан), при чему се – такође је битно нагласити – одредница *блиско* везује за *супротни* однос (наиме, комплетан литијски круг се у овом случају обиђе током само недељу дана), док се, с друге стране, одредница *удаљено* везује за *комплементарни* однос (тј. комплетан литијски круг се остварује током читаве две године, односно – друга половина круга се обиђе годину дана након прве).³¹

Ум оваплоћен у ритуалу. Спектар могућности организације путања литијских опхода предочава нам постојање сложеног *динамичког система*, који можемо назвати и *парадигматским стандардним обрасцем литијског опхода*. Овај систем поседује карактеристике истоветне карактеристикама врло сложених система, уочених у оквиру других културних феномена, тј. у њему уочавамо постојање специфичног структурног језгра, које због

његове распрострањености (и базичности) дефинишемо синтагмом *универзална примарна структура мишљења*.

О феномену примарне структуре мишљења можемо говорити на основу објективних показатеља који нам предочавају сасвим реалну и опипљиву представу – тј. структуру – до које се долази на јасан и егзактан начин. Међу облицима ове *примарне структуре мишљења*, схваћене као један сложени систем, уочавају се форме истоветне са онима констатованим унутар стандардног парадигматског модела литијског опхода, што се – пре свега – односи на његове најсложеније облике, тј. превасходно на најсложенији модел – забележен у Гулијану, који је (као што је већ наглашено) логични производ потенцијалних ресурса стандардног модела литијског опхода источне сврљишке културне зоне, односно литијског опхода као феномена у целини. Наиме, релације уочљиве унутар деветочланих структурних облика – који улазе у састав образаца означених као *примарна структура мишљења* – идентичне су са релацијама које примећујемо унутар деветочлане структуре најсложенијег облика стандардног парадигматског модела литијског опхода, у пракси манифестованог у Гулијану.

Наведени парадигматски модел литијског опхода представља само један од културних феномена који се базирају на специфичној, истоветној структурној основи, тј. на примарној структури мишљења. Исто тако, и унутар многих других обредних и митских система можемо разазнати сличне структурне обрасце, као и унутар, на пример, разних мисаоних игара, природних феномена, итд.³²

Међутим, заиста је тешко пронаћи културни феномен који би – као литијски опход, односно као стандардни парадигматски модел литијског опхода – у тој мери одсликавао поменути *примарну структуру мишљења*. И у том смислу анализа структуре литијског опхода – у контексту овог истраживачког поступка и његове

методолошке усмерености – јесте један од начина да се допре до универзалних структура на којима се темељи целокупна стварност.³³

На самом крају, треба нагласити како је сасвим очигледно да проблематика проучавања ритуала литијског опхода може само на први поглед деловати једнодимензионално – као област која не крије велике тајне и изненађења. Међутим, дубљим задирањем у овај феномен уочили смо читав низ изузетно необичних и сложених појава и питања општег карактера, чврсто повезаних са идејном суштином литијског обреда. Из разматрања поменутих појава и законитости проистекли су одговарајући закључци, који употпуњују и до крајњих граница усложњавају досадашње представе о литијском ритуалу и српској народној религији у целини.

Напомене (IX)

¹ Истом проблематиком бавио се и Леви-Строс, а базична претпоставка његовог научног система је да „у основи свих друштвених и културних појава стоји 'несвесна телеологија духа' (Х. Гарднер), будући да је историја резултат несвесних процеса” (Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, стр. 185).

² Докази предочени у овом раду могли би се представити и у једном сасвим математизованом, тј. формализованом облику. Наравно, изнесене чињенице не представљају целокупан доказни систем везан за наведену тврдњу, с обзиром на то да је ова проблематика неисцрпна. Примарна структура мишљења је универзалног карактера и манифестује се у најразличитијим појавним облицима стварности – од језика, логике, мита, ритуала..., па све до структуре материје, у складу са ауторовом (И. Т.) теоријом о постојању сасвим одређених и конкретних, структурних образаца који се налазе у основи многобројних културних и природних феномена.

³ Видети у поглављу VIII.

⁴ Појединим аспектима ритуала литијског опхода посвећена је већа пажња него неким другим – у складу са основном усмереношћу овог рада, који је трагао за оним димензијама разматраног обреда које су до сада биле потпуно непознате и које се тешко уочавају.

⁵ Видети у поглављу V.2.

⁶ Ова проблематика захтева и посебан приступ (антрополошко-филозофског карактера) у оквиру другачије конципираног рада. Прилог проучавању наведене проблематике – у овом раду – представљају поглавља VI и VIII.

⁷ Видети у: Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја I*, стр. 41; видети и у поглављу VII.5. (исто се односи и на неколико наредних напомена: 8-13).

⁸ Видети у: исто, стр. 41.

⁹ Видети у: исто, стр. 41.

¹⁰ Видети у: исто, стр. 41.

¹¹ Видети у: Генон, Рене, *Велика тријада*, стр. 107.

¹² Видети у: исто, стр. 107-108.

¹³ Видети у: исто, стр. 107.

¹⁴ Видети у поглављу VII.1.

¹⁵ Драгојловић, Ана, *Запис као свети простор у традиционалној заједници*, стр. 133; видети у поглављу VII.1.

¹⁶ Видети у поглављу VII.1.

¹⁷ О ритуалу литијског опхода у контексту календарске године видети у поглављу VII.3.

¹⁸ Видети у поглављу VIII, у вези са напоменама 102-108; на овом месту не можемо детаљније залазити у предочену проблематику.

¹⁹ Базични стандардни модел литијског опхода подразумева најпростији облик организације литијског опхода, односно – модел заснован на кружном опходу (са повратком на почетну тачку), који се организује једном годишње, увек у истим околностима, уз јединствени – током сваке године и сваког опхода исти – правац и смер кретања; видети у поглављу VI.1.

²⁰ Спектар различитих могућности модела литијских опхода разматран је у поглављу VI.1.

²¹ Наравно, ово нису биле једине околности које су утицале на стварање различитих облика модела литијских опхода; о мноштву *правила* која су утицала на усложњавање наведених модела видети у поглављу VI.2.

²² Видети у поглављу VIII.

²³ Опширну дескрипцију видети у поглављу III.1.

²⁴ О другим облицима класификације модела литијских опхода видети у поглављу VI.1.

²⁵ Видети шематске представе у поглављу VI.1.

²⁶ Видети у поглављима VI.2. и VI.1.

²⁷ Видети у поглављу VI.2.

²⁸ Све наше термилошке формулације различитих облика модела литијских опхода јесу, пре свега, *радног и условног* карактера; ови називи би могли бити и другачије формулисани.

²⁹ *Стандардни парадигматски модел литијског опхода* подразумева свеукупност могућности које произилазе из *унутрашњег система* модела литијског опхода – као општег феномена.

³⁰ О овоме видети у поглављима VI.1. и VI.2.

³¹ Предочена сличност структурног језгра *примарне структуре мишљења* и најсложенијег забележеног модела литијског опхода уочљива је у потпуности и заснива се на сасвим конкретним и прецизно утврђеним показатељима и чињеницама.

³² Видети – конкретизовано – у поглављу VIII.

³³ У овом *завршном разматрању* су, у синтетизованом облику, представљени закључци и формулације који су већ изнесени у претходном делу текста. У том смислу, ово завршно поглавље представља – пре свега – сажетак основних идеја присутних у раду, без намере да унесе било какву додатну промену у односу на основни правац излагања резултата овог истраживања.

Х ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Т. А., *Весна*, у: *Славянские древности*, том I А-Г, Международные отношения, Москва, 1995.
- Андрејевић, Борислав, *Споменици културе*, у: *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига књ. II, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992.
- Андрејић, Љубомир, *Слава – Библиографија*, Гласник Етнографског музеја 30, Београд, 1968.
- Андрејић, Живојин, *Свети знаци*, Митолошки зборник 3, Центар за митолошке студије Србије, Рача, 2000.
- Антонијевић, Драгослав, *Алексиначко Поморавље*, Српски етнографски зборник LXXXIII, Живот и обичаји народни књ. 35, Београд, 1971.
- Антонијевић, Драгослав, *Византијске брумалије и савремене маскиране поворке балканских народа*, Балканика X, Београд, 1979.
- Антонијевић, Драгослав, *Ритуални транс*, Београд, 1990.
- Антонић, Драгомир, *Крстоноше у Доњој Трепчи*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд, 1994.
- Бабовић, Глиша, *Оролик*, Српски етнографски зборник LXXVI, Живот и обичаји народни књ. 34, Београд, 1963.
- Бандић Д., Ракић Р., *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа*, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 15, Београд, 1974.

- Бандић, Душан, *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник 2, Нови Пазар, 1978.
- Бандић, Душан, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд, 1991.
- Бандић, Душан, *Царство земаљско и царство небеско*, Београд, 1997.
- Барјактаровић, Мирко, *О народним обичајима у северо-источној Србији*, Рад конгреса фолклориста Југославије V, Београд, 1960.
- Барјактаровић, Мирко, *О пореклу и коренима слава*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Барт, Ролан, *Књижевност, митологија, семиологија*, Нолит, Београд, 1971.
- Беговић, Никола, *Живот и обичаји Срба – граничара*, Загреб, 1887.
- Белова, О. В., *Круг*, у: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, Zepther Book World, Београд, 2001.
- Беновска-Събкова, Милена, *Змеят в българския фолклор*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София, 1995.
- Беновска-Събкова, Милена, *Оброците в Северозападна България*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Берн, Ерик, *Коју игру играш?*, Не & Бо, Либрето, Београд, 1998.
- Берн, Ерик, *Шта кажеш после здраво?*, Не & Бо, Либрето, Београд, 1999.
- Бидев, Павле, *Како је шах постао од магијских квадрата*, Шах 5, Београд, 1970.
- Бидев, Павле, *Шахот симбол на космосот*, Македонска книга, Скопје, 1972.
- Бирта, Иван, *Карашевци*, Букурешт, 1993.

- Босић, Мила, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Група издавача, Нови Сад, 1996.
- Бранковић, Емина, *Заветине у селима око Бора*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Бубало Кордунаш, Манојло, *Народне празноверице из Дероња у Бачкој*, Гласник Етнографског Музеја VII, Београд, 1932.
- Българска митология, *Енциклопедичен речник*, составител А. Стойнев, София, 1994.
- Вајнберг, Стивен, *Снови о коначној теорији*, Поларис, Београд, 1977.
- Вакарелски, Христо, *Живот и обичаји Бугара*, Књига о Балкану I, Београд, 1936.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Василева, Маргарета, *Покръсти*, у: *Българска митология – енциклопедичен речник*, София, 1994.
- Васиљевић, Алекса, *О веровањима и обичајима из Сврљига*, Етно-културолошка радионица, Сврљиг, 1996.
- Васић, Оливера, *Завећина – заветина у селима Заглавка и Тимока*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Велецкаја, Наталија Николајевна, *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*, Просвета, Ниш, 1996.
- Вешовић, Р. В., *Племе Васојевићи*, Сарајево, 1935.
- Вишић, Марко, *Законици древне Месопотамије*, Свјетлост, Сарајево, 1989.
- Влаховић, Бреда, *Обичаји становништва у насељима ђердапског подручја*, Зборник Етнографског института 7, Београд, 1974.

- Влаховић, Митар, *Средачка жупа*, Зборник за етнографију и фолклор Јужних Словена и суседних области, књ. I, Скопље, 1931.
- Влаховић, Митар, *Етнолошка запажања у околини Плава и Гусиња*, Вјесник Етнографског музеја у Загребу IV, 1938.
- Вражиновски, Танас, *Речник на народната митологија на Македонците*, Матица македонска, Скопје, 2000.
- Врчевић, Вук, *Помање народне свечаности уз мимогредне народне обичаје*, Панчево, 1888.
- Вукановић, Татомир, *Село као социјална заједница код Срба – с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АПКМ*, Гласник Музеја Косова и Метохије IX, Приштина, 1965.
- Вукмановић, Јован, *Паитровићи*, Цетиње, 1960.
- Вучинић, Весна, *Просторно понашање у Дубровнику*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Београд, 1999.
- Гаваци, Милован, *Година дана хрватских народних обичаја I*, Загреб, 1939.
- Генон, Рене, *Велика тријада*, Сфаирос, Београд, 1989.
- Гиро, Пјер, *Семиологија*, Просвета, Београд, 1983.
- Глигорић, Димитрије, *Русање – Србовлашки народни обичај у Звижду у Србији*, Босанска вила VIII, 1893.
- Голубовић, Загорка, *Антрополошки портрети*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1991.
- Голубовић, Петар, *Област*, у: *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига књ. II, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992.
- Гура, А. В., *Символика животных в славянской народной традиции*, Индрик, Москва, 1997.

- Дебелковић, Дена, *Обичаји српског народа на Косову Пољу*, Српски етнографски зборник VII, Обичаји народа српскога књ. 1, Београд, 1907.
- Дејић, Мирко, *Тајни свет математике*, Нолит, Београд, 1990.
- Дејић, Мирко, *Математичке игре*, Архимедес, Београд, 1995.
- Драгојловић, Ана, *Запис као свети простор у традиционалној заједници*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Дрљача, Душан, *Видео-записи обновљених обичаја*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд, 1994.
- Дробњаковић, Боривоје, *Етнологија народа Јуославије I*, Београд, 1960.
- Дучић, Стеван, *Живот и обичаји племена Куча*, Српски етнографски зборник XLVIII, Живот и обичаји народни књ. 20, Београд, 1931.
- Ђаповић, Ласта, *Земља – веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 39, Београд, 1995.
- Ђокић, Даница, *„Света” места у пожаревачком Поморављу и Стигу*, Расковник 83 – 84, Београд, 1996.
- Ђорђевић, Драгутин М., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Живот и обичаји народни књ. 31, Београд, 1958.
- Ђорђевић, Тихомир, *Обичаји у Цигана*, Наш народни живот VII, Београд, 1933.
- Ђурић, Војислав, *Антологија народних јуначких песама*, Српска књижевна задруга, Београд, 1961.
- Ђурић, Војислав, *Антологија народних приповедака*, Српска књижевна задруга, Београд, 1977.

- Ђурић, Војислав, *Додатак Чајкановићевом „Речнику”*, у: Чајкановић, Веселин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Група издавача, Београд, 1994.
- Еко, Умберто, *Култура, информација, комуникација*, Нолит, Београд, 1973.
- Елијаде, Мирча, *Окултизам, магија и помодне културе*, Загреб, 1981.
- Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја I-III*, Просвета, Београд, 1991.
- Ердѣљановић, Јован, *О пореклу Буњеваца*, Београд, 1930.
- Ердѣљановић, Јован, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, Српски етнографски зборник LXIV, Расправе и грађа књ. 2, Београд, 1951.
- *Етнографиа на България* том III, София, 1985.
- Живковић, Г., Живковић, Д., *Рударски дух у веровањима рудара Тимочке крајине*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000.
- Живковић, Душица, *Годишња обредна традиција у Књажевцу и околини*, Гласник Етнографског музеја у Београду 62, Београд, 1998.
- Жикић, Бојан, *Антропологија Едмунда Лича*, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 43, Београд, 1997.
- Зејак, Бранко, *Страњани и Страњанци на Јадовнику*, Београд, 1997.
- Зечевић, Слободан, *Заветина у северо-источној Србији*, Гласник Етнографског музеја 36, Београд, 1973.
- Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, Вук Караџић, Етнографски музеј, Београд, 1981.
- Златановић, Момчило, *Епске народне песме југоисточне Србије*, Народни музеј у Врању, Врање, 1987.

- Златковић, Драгољуб, *Микротопонимија слива Височице – Средњи Висок*, без штампарских података (Пиротски зборник 23-24, Пирот, 1998)
- Златковић Д., Васић Ј., *Микротопонимија слива Височице – Горњи Висок од Славиње до Владикине плоче*, без штампарских података (Пиротски зборник 25-26, Пирот, 2000)
- Иванишевић, Франо, *Пољица (Народни живот и обичаји)*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена X, Загреб, 1905.
- Иванова, Радост, *Повраћена вода (Одлике митолошког слоја епског циклуса о Марку Краљевићу)*, Расковник 87-90, Београд, 1997.
- Ивановић – Баришић, Милина, *Један запис о крстоношама*, Расковник 81-82, Београд, 1995.
- Ивановић – Баришић, Милина, *Породична слава и заветина у сврљишком крају*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Иванчевић, П. С., *Завјет, завјетина и увјет*, Босанска вила VIII, 1893.
- Ивић, Милка, *Правци у лингвистици I-2*, Београд, 1990.
- Ившић, Стјепан, *Славенска поредбена граматика*, Школска књига, Загреб, 1970.
- Илић, Мирјана, *Клоцалица, шербуљ или цурка*, Рад војвођанских музеја 12-13, Нови Сад, 1964.
- Ишевић, Иван, *Ношење крста – српски народни обичај из Црне Горе*, Годишњица Николе Чупића XXIV, Београд, 1905.
- Якушкина, Екатерина, *Материалы к этнографии юго-восточной Сербии*, Живая старина 1, 1998.
- Јанићијевић, Јован, *У знаку Молоха*, Идеа, Београд, 1995.

- Јанковић, Љ. и Д., *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 8, Београд, 1957.
- Јацановић, Драган, *Српско календарско знање у епској народној поезији*, Центар за митолошке студије Србије, Рача, 2000.
- Јацановић, Драган, *Сребрни цар у светлу археолошких и етнолошких проучавања*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000.
- *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига књ. II, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992.
- Јовановић, Љубомир, *Млава*, Српски етнографски зборник V, Насеља српских земаља књ. 2, Београд, 1903.
- Јовићевић, Андрија, *Годишњи обичаји*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена књ. 26, св. 2, Загреб, 1926.
- Јовићевић, Андрија, *Ријечка нахија у Црној Гори*, Цид, Подгорица, 1999.
- Јунг, Карл Густав, *Ајон*, Атос, Београд, 1996.
- Јунг, Карл Густав, *Дух бајке*, Пан-публик, Београд, [б. г.].
- Јунг, Карл Густав, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, 1996.
- Калве, Луј Жан, *Ролан Барт*, БИГЗ, Београд, 1996.
- Кангрга, Милан, *Хегелов филозофски систем*, у: Хегел, Г. В. Ф., *Феноменологија духа*, Напријед, Загреб, 1987.
- Кант, Имануел, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976.
- Карацић, Вук Стефановић, *Српске народне приповијетке и загонетке*, Београд, 1897.
- Карацић, Вук Стефановић, *Српске народне пјесме* – књ. 2, Нолит, Београд, 1972.

- Карацић, Вук Стефановић, *Српски рјечник (1852) I-II*, Просвета, Београд, 1987.
- Карић, Владимир, *Србија – Опис земље и народа*, Београд, 1887.
- Касирер, Ернст, *Филозофија симболичких облика 1-3*, Дневник, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1985.
- Кашуба, Маргарета С., *Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу*, Гласник Етнографског музеја 37, Београд, 1974.
- Ковач, Сенка, *Време и простор у празницима божићно-новогодишњег циклуса код Срба*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 2001.
- Ковачевић, Иван, *Стратегија етнолошког истраживања*, Етнолошке свеске IV, Београд, 1982.
- Ковачевић, Иван, *Семиологија ритуала*, Просвета, Београд, 1985.
- Кораћ Вељко, Павловић Бранко, *Историја филозофије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1986.
- Костић, Михаило М., *Коритница*, Српски етнографски зборник LXVII, Насеља и порекло становништва књ. 34, Београд, 1954.
- Костић, Петар, *Годишњи обичаји у Неготинској Крајини*, Гласник Етнографског музеја 31-32, Београд, 1968-1969.
- Костић, Петар, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердапа*, Зборник Етнографског института 5, Београд, 1971.
- Костић, Петар, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, Гласник Етнографског музеја у Београду 58-59, Београд, 1995.

- Котарић, Јосип, *Лобор (Народни живот и обичаји)*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, XXI, Загреб, 1917.
- Крејз, Ричард, *Фенг шуи – практичан приручник*, Алнари, Београд, 1999.
- Кристал, Дејвид, *Кембричка енциклопедија језика*, Нолит, Београд, [б. г.].
- Кувачић, Иван, *Поговор у: Леви-Строс, Клод, Структурална Антропологија*, Стварност, Загреб, 1977.
- Кулишић, Шпиро, *Етнолошка испитивања у Боки Которској*, Споменик САН СП, Београд, 1953.
- Кулишић, Шпиро, *Из старе српске религије – новогодишњи обичаји*, Српска књижевна задруга, Београд, 1970.
- Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н., *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998.
- Кулунџић, Звонимир, *Књига о књижи – Хисторија писама, материјала и инструмената за писање*, Школ-ска књига, Загреб, 1951.
- Кулунџић, Звонимир, *Хисторија писама*, Загреб, 1957.
- Курет, Нико, *Празнично лето Словенцев*, Цеље, I (1965), II (1967).
- Купер, Џ. К., *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, Просвета, Нолит, Београд, 1986.
- Ланг, М., *Самобор (Народни живот и обичаји)*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, XVIII, Загреб, 1913.
- Леви-Строс, Клод, *Дивља мисао*, Нолит, 1966.
- Леви-Строс, Клод, *Структурална антропологија*, Стварност, Загреб, 1977.
- Леви-Строс, Клод, *Митологике I-II*, Просвета, БИГЗ, Београд, 1980.

- Леви-Строс, Клод, *Структура и форма*, у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, Просвета, Београд, 1982.
- Левкиевская, Е. Е., *Змей летающий*, у: *Славянские древности*, том II Д-К, Международные отношения, Москва, 1999.
- Ледерман Лион, Терези Дик, *Божича честица*, Поларис, Београд, 1998.
- Леже, Луј, *Словенска митологија*, Графос, Београд, 1984.
- Ли Ворф, Бенцамин, *Језик, мисао и стварност*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*, БИГЗ, Београд, 1982.
- Лич, Едмунд, *Култура и комуникација*, Просвета – XX век, Београд, 1983.
- Ловмјански, Хенрик, *Религија Словена*, XX век, Београд, 1996.
- Лома, Александар, *Пракосово, Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике*, у: Од мита до фолка, Лицеум књ. 2, Крагујевац, 1996.
- Лулева, Ана, *Култът към стопана у Българите*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Лурија, Александар Р., *Језик и свест*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.
- Лутовац, Милисав, *Ибарски Колашин*, Српски етнографски зборник LXVII, Насеља и порекло становништва књ. 34, Београд, 1954.
- Љубинковић, Ненад, *Косовска битка у своме времену и у виђењу потомака или логика развоја епских легенди о Косовском боју*, Расковник 55-56, Београд, 1989.

- Љубинковић, Ненад, *Транспозиција историјских чињеница у епско и митско ткиво епске легенде – легенда о Косовском боју, легенда о Марку Краљевићу*, у: Од мита до фолка, Лицеум књ. 2, Крагујевац, 1996.
- Љубоја, Гордана, *Друштвени живот*, Гласник Етнографског музеја у Београду 62, Београд, 1998.
- Мајзнер, М. Ј., *Орање – оборавање*, Годишњица Николе Чупића XXXV, Београд, 1923.
- Малешевић, Мирослава, *Прилог типологији ритуала прелаза*, Расковник 39, Београд, 1984.
- Мандић, Игор, *Митологија свакидашњег живота*, Отокар Кершовани, Ријека, 1976.
- Маретић, Томо, *Наша народна епика*, Београд, 1996.
- Марјановић, Милош, *О сеоској светковини са посебним освртом на Малу Каменицу у Неготинској Крајини*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Матеос, Хуан, *Развој византијске литургије*, Искон 5, [б. г.].
- Мелетински, Е. М., *Поетика мита*, Нолит, Београд, [б. г.].
- Мелетински, Е. М., *Структурално-типолошко проучавање бајке*, у: Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, Просвета, Београд, 1982.
- Мијатовић, Станоје М., *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, Српски етнографски зборник VII, Обичаји народа српскога књ. 1, Београд, 1907.
- Мијатовић, Станоје, *Обичаји у Ресави*, Гласник Етнографског музеја у Београду III, Београд, 1928.
- Мијатовић, Станоје, *Белица*, Српски етнографски зборник LVI, Насеља и порекло становништва књ. 30, Београд, 1948.

- Миливојевић, Зоран, *Формуле љубави*, Југословенска организација за стандардизацију и квалитет, Савезни завод за стандардизацију, Београд, 1995.
- Милић, Војин, *Социолошки метод*, Нолит, Београд, 1965.
- Милићевић, Милан Ђ., *Славе у Срба*, Годишњица Николе Чупића I, Београд, 1877.
- Милићевић, Милан Ђ., *Живот Срба сељака*, Београд, 1984.
- Милосављевић, Сава, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, Српски етнографски зборник XIX, Обичаји народа српскога књ. 3, Београд, 1913.
- Милошевић, Никола, *Предговор* у: Леви-Строс, Клод, *Митологије I*, Просвета, БИГЗ, Београд, 1980.
- Мићевић, Љубо, *Живот и обичаји Поповаца*, Српски етнографски зборник LXV, Живот и обичаји народни књ. 29, Београд, 1952.
- Младеновић О., Радовановић М., *Заветни крстови у Заглавку у Буџаку*, Развитак 3, Зајечар, 1983.
- Морен, Едгар, *Дух времена I-2*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Морис, Чарлс, *Основе теорије о знацима*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Накићеновић, Саво, *Бока*, Српски етнографски зборник XX, Насеља српских земаља књ. 9, Београд, 1913.
- Недељковић, Миле, *Годишњи обичаји у Срба*, Вук Караџић, Београд, 1990.
- Недељковић, Миле, *Слава у Срба*, Београд, 1991.
- Недељковић, Миле, *Календар српских народних обичаја и веровања – за просту 1995. годину*, Ваљевац, Ваљево, 1994.
- Недић, Владан, *Антологија народних лирских песама*, Београд, 1977.

- Николић, Владимир М., *Лужница и Нишава и њихова села*, Српски етнографски зборник XVI, Живот и обичаји народни књ. 9, Београд, 1910.
- Николић, Риста Т., *Крајиште и Власина*, Српски етнографски зборник XVIII, Насеља српских земаља књ. 8, Београд, 1912.
- Новаковић, Релја, *Још о пореклу Срба*, Мирослав, Београд, 1992.
- Одри, Жан, *Индоевропљани*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1990.
- *О крсном имену – Зборник*, Просвета, Београд, 1985.
- Павловић, Јеремија М., *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, Српски етнографски зборник XXII, Живот и обичаји народни – књ. 12, Београд, 1921.
- Павловић, Јеремија М., *Малешево и Малешевци*, Београд, 1928.
- Павловић, Радослав Љ., *Подибар и Гокчаница*, Српски етнографски зборник LVI, Насеља и порекло становништва књ. 30, Београд, 1948.
- Пандеја, Р. Ц., *Индијска филозофија језика*, Београд, 1975.
- Пантелић Н., Павковић Н., *Село и неки облици друштвеног живота (Јадар – Вуков завичај)*, Гласник Етнографског музеја 27, Београд, 1964.
- Пантелић Никола, *Етнолошка грађа из Буџака*, Гласник Етнографског музеја 37, Београд, 1974.
- Пантић, Мирослав, *Народне песме у записима XV-XVIII века*, Просвета, Београд, 1964.
- Петровић, Александар, *Грађа за изучавање наше народне религије*, Гласник Етнографског музеја 14, Београд, 1939.

- Петровић, Гајо, *Логика*, Дневник, Нови Сад, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.
- Петровић, Петар Ж., *Живот и обичаји народни у Грузи*, Српски етнографски зборник LVIII, Живот и обичаји народни књ. 26, Београд, 1948.
- Петровић, Петар Ж., *Шумадијска Колубара*, Српски етнографски зборник LIX, Насеља и порекло становништва књ. 31, Београд, 1949.
- Петровић, Петар Ж., *Из наше народне прошлости I – Запажања и осврти*, Београд, 1959.
- Петровић, Сретен – са сарадницима, *Преглед слава по родовима, домаћинствима, у селима Сврљига*, у: *Језик, култура и цивилизација*, Културна историја Сврљига књ. II, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992.
- Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992.
- Петровић С., Пантелић Н., Милојковић Р., *О другом међународном симпозијуму*, Етно-културолошки зборник II, Сврљиг, 1996.
- Петровић, Сретен, *Систем српске митологије*, Српска митологија – књ. I, Просвета, Ниш, 2000.
- Петровић, Сретен, *Митолошке мапе*, Српска митологија – књ. II, Просвета, Ниш, 2000.
- Петровић, Сретен, *Антропологија српских ритуала*, Српска митологија – књ. III, Просвета, Ниш, 2000.
- Петровић, Сретен, *Митологија раскрића*, Српска митологија – књ. IV, Просвета, Ниш, 2000.
- Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Српска митологија – књ. V, Просвета – Ниш, Београд, 2000.

- Петровић, Сретен, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002.
- Петровић С., Пантелић Н., Милојковић Р., *Предговор – О седмом међународном скупу*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002.
- Пешић – Голубовић, Загорка, *Антропологија као друштвена наука*, Београд, 1967.
- Плотникова, А. А., *Крстоноше*, у: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Zepter Book World, Београд, 2001.
- Поповић, Павле, *О служби у кривопаланачком срезу*, Гласник Етнографског музеја у Београду V, Београд, 1930.
- *Породични обичаји и обреди*, Народи Југославије, Етнографски институт – посебна издања, књ. 13, Београд, 1965.
- Проп, Владимир, *Морфологија бајке*, Просвета, Београд, 1982.
- Проп, Владимир, *Хисторијски коријени бајке*, Светлост, Сарајево, 1990.
- Радан, Миља М., *Митска бића код Карашеваца*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг 2001/2002.
- Радан, Михај Н., *Значај славе и још неких прослава са култим обележјем за одређивање етничког бића Карашеваца*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Раденковић, Љубинко, *Народне басме и бајања*, Група издавача, Ниш, 1982.
- Раденковић, Љубинко, *Народна бајања код јужних Словена*, Просвета, Балканолошки институт САНУ, Београд, 1996.

- Раденковић, Љубинко, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Просвета – Ниш, Балкано-лошки институт САНУ, Београд, 1996.
- Раденковић, Љубинко, *Митолошки господари градоносних облака – словенске паралеле*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 2001.
- Раденковић, Радослав, *Легенде и предања*, Културна историја Сврљига – књ. V, Етно-културолошка радионица, Сврљиг, 2000.
- Радић, Радмила, *Вером против вере – држава и верске заједнице у Србији 1945-1953*, Инис, Београд, 1995.
- Радовановић, Војислав, *Маријовци у песми, причи и шали*, Зборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области књ. I, Скопље, 1931.
- Радовановић, Миљана, *Село као обредно-религијска заједница у Сиринићкој жупи*, Зборник Етнографског музеја у Београду, (1901-2001), Београд, 2001.
- Радуловић, Илија, *Народна веровања у Зети*, Гласник Етнографског музеја XI, Београд, 1936.
- Ракочевић, Милоје М., *Гени, молекули, језик*, Научна књига, Београд, 1990.
- Ристић, Предраг, *Хипотеза реконструкције архитектуре Лепенског Вира*, Уметност 16, 1968.
- Ровинский, П., *Черногория*, томъ II. часть 2, Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности императорской академіи наукъ том LXIX, Санкт Петербургъ, 1901.
- Савић-Симоновић, Биљана, *Литије – заборављени обичај у сврљишком крају*, Етно-културолошки зборник II, Сврљиг, 1996.
- *Савремена српска проза*, Зборник бр. 5, Трстеник, 1994.

- *Свето писмо Старога и Новогa завјета*, Британско и инострано библијско друштво, Београд, 1989.
- Скабаланович, Михаил, *Тумачење типика* – књ. I, Српски Сион – посебна издања, Сремски Карловци, 1995.
- *Славянские древности*, том 1 А-Г, Международные отношения, Москва, 1995.
- *Славянские древности*, том 2 Д-К, Международные отношения, Москва, 1999.
- *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Zepher Book World, Београд, 2001.
- Смиљанић, Тома, *Мијаци, Горња Река и Мавровско поље*, Српски етнографски зборник XXXV, Насеља и порекло становништва књ. 20, Београд, 1925.
- Соловјев, А. В., *Опосун*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 2, Београд, 1922.
- Срејовић, Драгослав, *Јелен у нашим народним обичајима*, Гласник Етнографског музеја 18, 1955.
- Срејовић, Драгослав, *Лепенски вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, Српска књижевна задруга, Београд, 1969.
- Срејовић Драгослав, Бабовић Љубинка, *Уметност Лепенског Вира*, Југославија, Народни музеј, Београд, 1983.
- Стаменова, Ж., *Родови празници и обичаи*, у: *Етнографија на Бџлгария*, том III, София, 1985.
- Станојевић, Маринко, *Заглавак*, Српски етнографски зборник XX, Насеља српских земаља књ. 9, Београд, 1913.

- Станојевић, Маринко, *Из народног живота на Тимоку*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине III, Зајечар, 1931.
- Станојевић, Маринко, *Тимок*, Српски етнографски зборник LV, Насеља и порекло становиштва књ. 29, Београд, 1940.
- Станојевић, Станоје, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, 1. књ. А-З, Библиографски завод, Загреб, 1924.
- Стојановић, Љуб., *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.*, Споменик Српске Краљевске Академије, Београд, 1890.
- Стојковић, Маријан, „Опосун”, „наопосун” и *трократно „наопосуну” окретање*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена XXVII, Загреб, 1929.
- Талајесва, Дон К., *Поглавица Сунца*, Напријед, Загреб, 1964.
- Тановић, Стеван, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, Српски етнографски зборник XL, Живот и обичаји народни књ. 16, Београд, 1927.
- Тодоровић, Ивица, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе* – дипломски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд, 1996.
- Тодоровић, Ивица, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*, Етно-културолошки зборник III, Сврљиг, 1997.
- Тодоровић, Ивица, *Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг)*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг, 1998.
- Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању литија у сврљишком крају*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд, 1999.

- Тодоровић, Ивица, *Бајковити мотиви у сновима и веровањима становништва сврљшког краја*, Етно-културолошки зборник V, Сврљиг, 1999.
- Тодоровић, Ивица, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа* – магистарски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд, 2000.
- Тодоровић, Ивица, *Идејни систем „Срби, народ најстарији”*, Гласник Етнографског института САНУ XLVIII, Београд, 2000.
- Тодоровић, Ивица, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљшког краја*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг, 2000.
- Тодоровић, Ивица, *Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира*, Гласник Етнографског института САНУ XLIX, Београд, 2001.
- Тодоровић, Ивица, *Аними – храстозбор штедри облачни ведри*, Ауторско издање, Београд, 2002.
- Тодоровић, Ивица, *Аними – храстозбор штедри облачни ведри – велепој*, Ауторско издање, Београд, 2003.
- Тодоровић, Ивица, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ L-LI, Београд, 2003.
- Тодоровић, Ивица, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народе религије – Митска бића Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ LII, Београд, 2004.
- Томић, Наталија, *Ји Бинг и генетика – Тајна кода*, Ергон, Београд, 2002.
- Толстој, Никита Иљич, *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш, 1995.
- Томић, Зорица, *Комуникологија*, Београд, 2000.

- Топоров, В. Н., *Дрво света*, Савременик 9-10, 1986.
- Трајбер, Јозеф, *Рубикова коцка*, Просвјета, Загреб, 1982.
- Трифуновски, Јован, *Кумановско-прешевска Црна Гора*, Српски етнографски зборник LXII, Насеља и порекло становништва књ. 33, Београд, 1951.
- Трифуновски, Јован, *Етнографске белешке из Врањске котлине*, Гласник Етнографског музеја у Београду XX, Београд, 1956.
- Трифуновски, Јован, *Македонизирање Јужне Србије*, Београд, 1995.
- Трифуновски, Јован, *Породична слава и сличне славе у селима Охридско-струшке области*, Расковник 91-92, Београд, 1998.
- Тројановић, Сима, *Главни српски жртвени обичаји*, Српски етнографски зборник XVII, Живот и обичаји народни књ. 10, Београд, 1911.
- Turner, Victor, *The Ritual Process*, London, 1969.
- Ћупурдија, Бранко, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Гласник Етнографског института САНУ – посебна издања, књ. 23, Београд, 1982.
- Ускоковић, Радоје, *Сеоске и црквене славе по селима око Ивањице*, Гласник Етнографског музеја V, Београд, 1930.
- Фабијанић, Радмила, *Стуха у веровању балканских народа*, Рад XIV конгреса савеза удружења фолклориста у Призрену 1967, Београд, 1974.
- Филаговац, Иван, *Годишњи обичаји (Ретковци у Славонији)*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, XIX, Загреб, 1914.
- Филиповић, Миленко, *Етнолошке белешке из северних велешких села*, Гласник Етнографског музеја VII, Београд, 1932.

- Филиповић, Миленко, *Главне етничке особине Срба*, Споменица 25-годишњице ослобођења Јужне Србије 1912-1937, Скопље, 1937.
- Филиповић, Миленко, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, Српски етнографски зборник LIV, Живот и обичаји народни књ. 24, Београд, 1939.
- Филиповић, Миленко, *Галипољски Срби*, Београд, 1946.
- Филиповић, Миленко, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, Српски етнографски зборник, LXI, Живот и обичаји народни књ. 27, Београд, 1949.
- Филиповић, Миленко, *Јарило код Срба у Банату*, Зборник Матице српске, Серија друштвених наука, књ. 8, Нови Сад, 1954.
- Филиповић, Миленко, *Народни живот Срба у северо-источној Босни према анкети 1911*, Чланци и грађа за културну историју источне Босне књ. IV, Тузла, 1960.
- Филиповић, Миленко, *Таковци*, Српски етнографски зборник LXXXIV, Расправе и грађа – књ. 7, Београд, 1972.
- Фон Франц, М. Л., *Процес индивидуације*, у: Јунг, Карл Густав, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, 1996.
- Фриц, Харалд, *Кваркови (Пратвар нашега свијета)*, Школска књига, Загреб, 1988.
- Фрејзер, Џејмс Џорџ, *Златна грана I*, БИГЗ, Београд, 1977.
- Хач, Елвин, *Антрополошке теорије 1-2*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Хаџи – Васиљевић, Јован, *Муслимани наше крви у Јужној Србији*, Григорије Баковић, Приштина, Просвета, Београд, 1995.

- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих, *Феноменологија духа*, Напријед, Загреб, 1987.
- Хофштетер, Даглас Р., *Гедел, Ешер, Бах: једна бескрајна златна нит*, Просвета, Београд, 2002.
- Христов, Петко, *Граница и / или център (Оброчни места в Трънско, Годечко и Пиротско)*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002.
- Христов, Петко, *Селишните и семејните празници – општествени маркери*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Етнографски институт САНУ – посебна издања, књ. 48, Београд, 2002.
- Цветановска, Јелена, *Игри со смртта*, Матица Македонска, Скопје, 1999.
- Чабеј, Екрем, *Живот и обичаји Арбанаса*, Књига о Балкану I, Београд, 1930.
- Чајкановић, Веселин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Група издавача, Београд, 1994.
- Чајкановић, Веселин, *Стара српска религија и митологија*, Група издавача, Београд, 1994.
- Чаусидис, Никос, *Митске слики на Јужните Словени*, Мисла, Скопје, 1994.
- Чомски, Ноам, *Граматика и ум*, Београд, Нолит, 1972.
- Шкарић, Милош Ђ., *Живот и обичаји Планинаца под Фрушком Гором*, Српски етнографски зборник LIV, Живот и обичаји народни књ. 24, Београд, 1939.

THE RITUAL OF THE MIND

MEANING AND STRUCTURE OF THE PROCESSION RITE

Procession rite (in the scope of village „slava”, patron saint celebration) represented one of the most complicated ritual complexes of Serbian folk religion. This rite had the function of efficient social uniting of the entire village community, as well as the function of providing for favorable weather conditions and the fertile tear. The studied phenomenon is complex and has several semantic layers, which are complementary and jointly form a unique mythic-ritual text. The most significant terms of reference of the procession rite mythic text to be singled out are: 1) magic circle, 2) sacred tree, 3) ruler of climatic phenomena. Cyclic model of procession is based on ancient agrarian cultures concept that the universe, namely – the totality of space significant for human community, is the unique organism, which is renewed periodically (in the case of procession) by resacralization of sacred object which are related to a supernatural being, patron of the entire area. Deeper mythological layer is in connection with the global annual cycle of customs, and contains the elements of various cults. Likewise, in the procession rite archetype mythological context is clearly expressed, based on specific structural patterns of universal manifestations. Throughout various interdisciplinary researches the existence of specific structural patterns has been noticed. Because of their elementariness and diffusion they could be called universal or primary structure of thinking. Directly related to that, this paper – based on structural analytic approach – pays attention mostly to structural models of ritual procession, that is – different ways in which the routes of the

ritual procession are organized (which no investigator has dealt with so far). Therefore on the basis of the adequate research sample, basic (simple) and paradigmatic standard model of ritual procession, as well as the dynamics of the range of transitory forms were singled out – and among the most complex models of ritual procession structural patterns were noticed, which were identical to the forms determined in the context of various myths and rituals, language and logical models – defined by the (above mentioned) syntagm: primary structure of thinking, which represents the problem of extraordinary significance for the contemporary ethnological – anthropological research. Namely – both models are based on dual bipartite structural pattern, where the relation of two halves of the structural pattern is based on complementariness, and the relation of the halves of the other one on contrast.

Белешка о аутору

Ивица Тодоровић је рођен 18. 12. 1971. године у Подгорици. Основну школу је похађао у Шапцу и Београду, а средњу школу у Београду (Десета и Земунска гимназија). Дипломирао је (1996), магистрирао (2000) и докторирао (2003) на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Био је студент са највећом просечном оценом и стипендиста Министарства за науку и технологију. Од 1999. године ради у Етнографском институту САНУ у Београду (научни сарадник), где се бави проучавањем традиционалне и савремене духовне културе. Докторску дисертацију са темом *Значење и структура литијског опхода* одбранио је 31. 7. 2003. године и стекао титулу доктора етнологије-антропологије. Члан је Менсе. Објавио је већи број радова у стручним часописима и учествовао на више научних скупова.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

393.3(=163.41)
2-853(=163.41)

ТОДОРОВИЋ, Ивица

Ритуал ума: значење и структура литијског опхода / Ивица Тодоровић. – Београд: Етнографски институт САНУ, 2005 (Ниш: Пунта). – 495 стр.: граф. прикази; 21 см. – (Посебна издања / Етнографски институт САНУ; књ. 53)

На спор. насл. стр.: The Ritual of the Mind: meaning and the structure of the procession rite. – Тираж 500. – Белешка о аутору: стр. 495. – Напомене и библиографске референце уз свако поглавље. – Библиографија: стр. 470-492. – [Summary]: The Ritual of the Mind.

ISBN 86-7587-031-0

а) Срби – Народна религија б) Митологија – Срби ц) Литије
COBISS.SR-ID 122753036