

0113

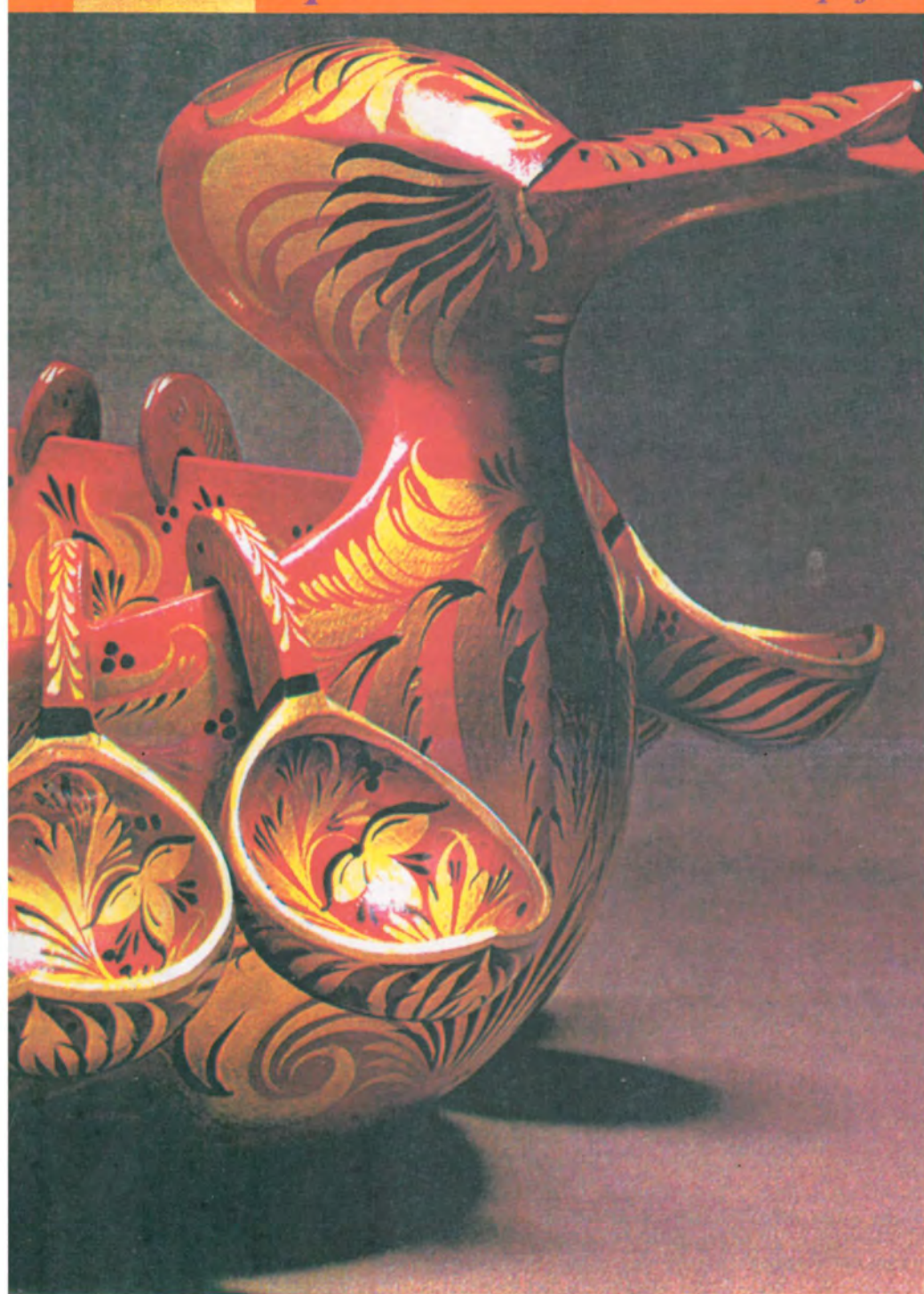
1997



# КОДОВИ

*храна*

*број 2*



СЛОВЕНСКИХ КУЛТУРА

КОДОВИ СЛОВЕНСКИХ КУЛТУРА

број 2  
година 2  
1997



Издаје  
**СЛО**

Издавачко предузеће  
Змаја од Ноћаја, 12/1  
Београд  
тел +381 11 622 754  
тел/факс 626 257  
e-mail: zhclio@eunet.yu

За издавача  
Зоран Хамовић, директор

Редакција  
Татјана А. Агапкина (Москва)  
Дејан Ајдачић (Београд), главни уредник  
Александар Лома (Београд)  
Анна А. Плотникова (Москва)  
Биљана Сикимић (Београд)

web adrese  
<http://www.rcub.bg.ac.yu/~kodovi/>  
<http://www.diplomacy.bg.ac.yu/codes/>

Ликовна ојрема  
Драгана Атанасовић

Припрема за штампу  
Давор Палчић

Штампа  
АБ Штампариа, Београд

Излази једном годишње  
Годишња претплата за иностранство  
30 DM или 20 \$

YU ISSN 0354-964X

Увод . . . . .	5-6
<b>Анна А. ПЛОТНИКОВА</b> Символика названий каравая в календаре балканских славян . . . . .	7-17
<b>Марина М. ВАЛЕНЦОВА</b> Каша в обрядности славян . . . . .	18-29
<b>Ирина А. СЕДАКОВА</b> Регламентация поведения беременной: еда и питье . . . . .	30-38
<b>Тайомир ВУКАНОВИЋ</b> Свето причешће . . . . .	39-44
<b>Љупчо С. РИСТЕСКИ</b> Свете трпезе митских бића оног света . . . . .	45-53
<b>Татјана А. АГАПКИНА</b> Заметки о кулинарном коде весенних обрядов и праздника . . . . .	54-67
<b>Виталиј и Татјана ЗАЙКОВСКИЕ</b> Nourriture de passage, погранично-переходные функции пищи в народных культурах балкано-восточнославянского региона . . . . .	68-89
<b>Моника КРОПЕЈ</b> Храна и њено значење у словеначким народним бајкама и приповеткама . . . . .	90-100
<b>Мирјана ДЕТЕЛИЋ</b> Клише и формула као средства за кодирање костију и меса у народним бајкама . . . . .	101-128
<b>Биљана СИКИМИЋ</b> Појела маца . . . . .	129-137
<b>Ана РАДИН</b> Даривање демона у јелу и пићу . . . . .	138-142
<b>Дејан АЈДАЧИЋ</b> Храна демона фолклорног порекла у словенским књижевностима 19. века . . . . .	143-152
<b>Александар ЛОМА</b> „Дрвоједи“ . . . . .	153-162
<b>Јасна ВЛАЈИЋ-ПОПОВИЋ</b> Оловина, старинско пиће налик пиву . . . . .	163-169
<b>Андрей Л. ТОПОРКОВ</b> Русское пьянство: символика и ритуальные особенности . . . . .	170-177
<b>Summaries</b> . . . . .	178-183
Изабрана библиографија . . . . .	184-189
Регистар хране и пића . . . . .	190-191

Мирјана Дешелић, Београд

## Клише и формула

као средства за кодирање костурице и меса у народним бајкама

Ако би било потребно формулисати питање којим се савремена „бајкологија“ већ деценијама највише бави, онда би оно морало да гласи: зашто је бајка — и поред свега, и већ тако немерљиво дуго — успешна књижевна врста? Од Пропа (1928) наовамо, одговор је са променљивим успехом тражен колико у структуралистичким — толико и у семиотичким студијама, што је ова два сродна метода значајно усагласило и благотворно приближило једно другом, али није резултирало неком *Поетиком бајке* која би могла да се мери са Пропом и да послужи као логична допуна његове *Морфологије*. Па ипак су елементи за формирање једне такве поетике већ уграђени у резултате досадашњих истраживања и, ако још увек нису систематизовани у прихватљиву целину, то може бити само стога што у науци о усменој књижевности није постојала стварна потреба за чврстом теоријском основом у оперативном приступу овом жанру. Таква основа је, међутим, неопходна кад треба говорити о кодовима у књижевном делу, па ћемо — за потребе овог рада — покушати да одредимо њене координате.

Оно, дакле, што бајку чини успешном књижевном врстом јесте уравнотежено деловање два супротно оријентисана формотворна принципа: *сложености* структуре и *једноставности* њене реализације.

Да је структура бајке сложена, не треба посебно доказивати<sup>1</sup>. Она таква мора бити већ и по својој жанровској опредељености, нарочито ако имамо у виду опште место моделативне теорије усмених врста по којој се, у процесу моделовања књижевног текста, као оригинал може јавити и неки готов, некњижевни<sup>2</sup> модел. Такво моделовање диже се на трећу потенцију, а књижевни текст заправо постаје модел модела, што значи да се његова структура обогаћује додатним, у некој другој сфери већ дефинисаним и новој функцији прилагођеним елементима. Кодни сигнали које ови елементи са собом носе не губе се потпуно већ се током трансфера потискују, уступајући место снажнијем, књижевном коду. Како — теоријски — број некњижевних модела од којих ново моделовање почиње ничим није ограничен, и густина поти-

<sup>1</sup> Већина значајних студија о бајци управо се тиме и бави: Пропп (1982; 1984; 1986), Мелетинский и др. (1969), Meletinsky (1974), Цивьян (1975), Corno (1979), Maranda ed. (1971), Dundes (1964), Škreb (1969) — уз многе друге које овде нећемо имати прилике да поменемо (нпр. Max Lüthi, Kurt Ranke, Linda Degh, Lutz Rörich, Maja Bošković-Stulli, Д. С. Лихачов, Ј. Лотман и други).

<sup>2</sup> У начелу, нема разлога да као оригинал не послужи и неки *књижевни* модел. На пример: сиче о „риси риби“, без обзира на изворе из којих је настао, у епiku улази као готов књижевни текст пореклом из друкчијег жанра. Зависно од правца деривације, као оригинал се у сваком случају јавља наративни текст — прозни (ако се преузима из бајке), односно текст у стиху (ако се преузима из лирике). Даљи поступак је исти; мења се само степен моделирације.

снутих кодних сигнала — такође теоријски — може бити бесконачна. Границе се, ипак, постављају унутар књижевне норме, са толеранцијом која, мада непосредно зависи од основних карактеристика жанра, показује општу тенденцију пораста од поезије ка прози. Такође под дејством књижевне норме, што ће рећи у складу са приоритетним потребама текста, густина ових сигнала не само да се ограничава већ се и градира, услед чега долази до раслојавања или разлиставања кодних записа затечених у грађи. То истовремено значи да се за усмене књижевне врсте у начелу мора рачунати на *два* доминантна кода, од којих је један — књижевни — дат унапред, уписан у саму структуру текста и непосредно доступан кроз његову форму, а други — реални — везан за грађу, уписан у њу и доступан секундарно, декодирањем<sup>3</sup>.

Доминација књижевног кода<sup>4</sup> у књижевном тексту сама по себи је аксиом и не доказује се. Само врло ретко може се десити да неки од реалних кодова ојача довољно да на тренутак прекрије књижевни код или се, по снази импулса, изједначи с њим, па је и то могуће само у оним сегментима текста који су иначе пресељиви — рецимо у формулама. Тада у тексту настају *жанровске белине*<sup>5</sup>, појава занимљива и врло значајна, али сразмерно тешко уочљива.

Одређивање доминанте међу реалним кодовима тесно је везано за жанровске афинитете. У начелу, за скуп реалних доминантан је онај код који се при декодирању јави као последњи, односно онај изнад којег — са становишта текста — више нема потребе низати нове кодове. За јуначку епiku, такав код је идеолошки; за необредну лирику — социјални или митски, зависно од контекста; за обредну лирику — обредни и митски, а за бајку — како ћемо настојати да покажемо — тај је код демонолошки<sup>6</sup>. Будући да је

ово додуше доминантан али не и једини код уписан у реалије — то јест у грађу, под моделативним дејством различитих жанрова долази до занимљивих преокрета. На пример, свадба у епици, под утицајем припадајућег доминантног кода, одмах постаје јуначка женидба са три сижејна варијетета<sup>7</sup> али, за разлику од лирике, никад, ни у наговештајима, не постаје удаја. У бајци, међутим, та се иста свадба кодира социјално или, још уже, породично — што значи да уопште и не улази у сферу доминантног кода или се за њега везује маргинално<sup>8</sup>. И у оквиру једног истог жанра различити видови и нивои кодирања дају карактеристичну слику. Опет у бајци, храна — да се држимо теме — може послужити као добар пример. Кад маћеха пошаље пасторку у шуму давши јој у торбу само комад погаче а рођену ћерку, касније, у истој ситуацији снабде печењем, сиром, хлебом и вином — један од нижих реалних кодова уписаних у овај контекст свакако је и социјални. Будући да различита дистрибуција хране није у овим бајкама самој себи сврха већ има значајну улогу у искушавању јунакиње и провери њених вредности према мерилима демонског света (баба-јага, вештица, ала, медвед), то је последњи — према томе и надређени — код који се одавде може ишчитати заправо демонолошки, као што је и требало очекивати. Напротив, када у бајци „Царева кћи и свињарче“ прочитамо следеће: „Дечко изишавши на поље, чучне у мраку, па извади из торбе погачу и печено пиле и чутуру с вином па стане јести и пити. Турчину се кроз помрчину учини да дечко ради онај посао који цара с коња стера, па и он чучне и једва се с великим напрезањем онереди. У том чујући Турчин да дете нешто једе и мљеште, помисли да оно једе своју нечист, па стане и он јести своју“<sup>9</sup> — и кад знамо да се све ово ради у функцији надметања око руке цареве кћери, јасно нам је да копрофагија у овом контексту губи све своје понете кодове и подлеже само једном, књижевном кодирању.

Два различита доминантна кода истовремено су, дакле, и нужност и предност не само бајке већ и сваког другог усменог жанра. Захваљујући томе, сваки се поједини текст — једнако као и врста у целини — с једне стране непосредно везује за књижевност као подсистем припадајуће културе, а с друге, такође без посредника, за саму традицију на којој се та култура темељи. Док први систем веза има приоритет у књижевнотеоријским истраживањима, други има значаја пре свега за фолклористе: управо захваљујући њему, књижевни текстови стају у ред једнаковредних доказа у комплексном процесу реконструкције традицијске културе. Ипак, најбољи резултати на обе стране добијају се тек из њихове комбинације.

логичним да у књижевном тексту приоритет имају поступци и средства који, пре свега другог, задовољавају његове потребе.

<sup>3</sup> О томе види Детелић 1992 (поглавље „Сиже и мотив“, стр. 221–254).

<sup>4</sup> У случају женидбе/удаје за демонско биће. Веза са доминантним кодом може се у том случају остварити и механички, по правилу онда кад таква женидба/удаја, у функцији иницијалног или споредног сижеа, служи као формална карика за главну причу („Баш Челик“ насупрот „Стојиши и Младену“, на пример).

<sup>5</sup> Вук стр. 239.

<sup>6</sup> О томе види Детелић 1996 а (нарочито поглавље: „За рехабилитацију клишеа“ стр. 10–12).

<sup>3</sup> Наравно, и књижевни се код — као и сваки други, по дефиницији — може декодирати (теоријски основи књижевног текста друкчије се не би ни могли поставити), али се текст тиме нарушава и разграђује у метатекст. Декодирање реалних кодова (једног доминантног и неодређеног броја субординираних) дешава се, међутим, углавном *изван* текста па, према томе, нема утицаја на његов интегритет. Тај се утицај остварује у сфери рецепције и конкретног текста и жанра уопште, а то је већ друго питање.

<sup>4</sup> Заправо би требало говорити о књижевним *кодovima*, али за потребе овог рада то није неопходно и могло би, штавише, отежати текст и довести до пометње. Сваки пут кад се књижевна анализа изводи са становишта језика, форме, структуре, сижеа, фабуле и сл. — синтагма „са становишта“ може се једнаковредно заменити термином код. Међу свим књижевним кодовима, у усменој књижевности доминантним се најчешће показује жанровско кодирање. Оно је најизразитије и зато се најлакше уочава, а — ако му се приђе са довољно пажње — даје и најбрже и најпотребљивије резултате.

<sup>5</sup> О томе види Детелић 1996 б, стр. 409. Жанровска белина је заправо такав облик текста у којем грађа (услед превладавања реалних кодова) комуницира са примаоцем без посредника.

<sup>6</sup> Мелетинский и др. (1969) дефинишу однос између мита и бајке као однос између метатекста и текста (стр. 88), додуше на нивоу структуре. (Ова је поставка највише и највећег одјека имала на Западу: упор. Susan Reid, *Myth as Metastructure of the Fairytale*, Maranda ed. 1974, II, str. 151–173.) „Јака структурна ограничења“ — којих у миту, као елементу „првобитног фолклора“, нема а у бајци има — ми не можемо тумачити друкчије него у тесној спрези са жанром, па се систематизација доминантних реалних кодова коју овде предлажемо у том смислу везује за текст руских аутора. Напротив, када нешто касније (стр. 104) они у бајкама разликују митски (макрокосмички и микрокосмички), родовско-породични и језички (сословни) код, ради се о некијевном кодирању које се у нашој систематизацији одређује као подређено (или ниже) у односу на доминантни реални код. Треба посебно нагласити да су у нашем систему сви реални кодови — укључујући и доминантни — нужно подређени књижевном кодирању. Сматрамо



Да би таква комбинација била могућа, средства којима ће се она остварити морају да задовоље најмање два услова: њихова форма мора бити књижевна, а примена једноставна. Према општим поетичким стандардима за усмене књижевне врсте, такве услове у највећој мери задовољавају *клише* и *формула*. Високо стилизовани, конзервативни и отпорни на утицаје кумулативних промена у оквиру жанра, по форми прилагодљиви и стога лако преселјиви из поезије у прозу и из жанра у жанр — клише (као нарочити образац организације текста) и формула (као посебна врста клишеа) чине противтежу сложености структуре и слојевитом кодирању свуда<sup>10</sup> — а поготову у бајци. И не само то: клише и формула, као смислотворне форме, управо су она врста текста која по самој својој природи чува највећи број (и најстаријих) кодних записа, те се стога логично јављају као жива веза између књижевности и извора из којих она црпи своју грађу.

Одатле непосредно произлази и циљ овог рада, а то је провера функционалности клишеа и формуле — као издвојених тачака ослоња у некој будућој поетици бајке — на анализи посебног и општег кодирања *коститу* и *меса* као нарочите врсте хране у овом жанру усмене књижевности<sup>11</sup>.

Општи мени који бајка нуди наизглед се ни по чему не разликује од стандардног: хлеб, каша, месо, млеко, сир, вода и вино, затим богата или сиромашна јела без детаљног описа и наменски обеди (за косце, за жетеоце и сл.) — делују довољно обично да прођу непримећени. Знатижеља почиње да се буди онда, наравно, кад прораде реални кодови: воћа, на пример, у бајци нема ако није чудесно (јабука никне из костију краве-мајке<sup>12</sup> или васкрсава аловитог мртваца<sup>13</sup>; јагоде доносе немушти језик помоћу којег се „са земљом разговара“<sup>14</sup>; од трешања израсту рогови, а од грожђа отпаду<sup>15</sup>, итд.), али је ипак много чешћи случај да се као храна нуди нешто што се иначе не једе (пас<sup>16</sup>, помије<sup>17</sup>, крв<sup>18</sup>, кожа<sup>19</sup>, сопствено тело<sup>20</sup>, земља<sup>21</sup>). По-

<sup>11</sup> Грађу за ову анализу чине следеће збирке: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне приповејке*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. 3, „Просвета“, Београд, 1988; Веселин Чајкановић, *Српске народне приповејке*, СЕЗ XLI, Српске народне умотворине књ. 1, Београд, 1927; А. Н. Афанасьев, *Народные русские сказки в трех томах*, „Наука“, Москва, 1985. За ове збирке смо се определили између осталог и зато што су (све три) снабдевене научним апаратом, те пружају добар увид у варијанте — њихов број и распрострањеност. Изузетак чине само приповетке „Срећни сат“ (1894) и „Грбо и краљ ђаволски“ (1899) узете из Босанске виле зато што таквих сјжеа у ове три збирке нема, а били су нам потребни за формирање корпуса.

<sup>12</sup> „Крошечка-хаврошечка“, Афанасьев бр. 100 (АТ 511 — чудесна крва) тип Пепелуга.

<sup>13</sup> „Јова и царска ћерка“, Чајкановић бр. 19.

<sup>14</sup> „Чобан ослободио цареву ќер“, Чајкановић бр. 17.

<sup>15</sup> „Везиров син“, Босанска вила, 1888.

<sup>16</sup> „Срећан пас“, Чајкановић бр. 187; „Сломни баба дједа“, Чајкановић бр. 190.

<sup>17</sup> „Милостива снаха и немилостива свекрва“, Вук стр. 99.

<sup>18</sup> „Очев трс“, Чајкановић бр. 50.

<sup>19</sup> „Побратимска завјера“, Чајкановић бр. 177. Упор. Елијаде, стр. 319.

<sup>20</sup> „Три царства — медно, сребрно и злато“, Афанасьев бр. 128 (такође и 129–131). Овај мотив је иначе чест у бајкама типа АТ 300 и 301 („птица орлетица“, која износи јунака из подземног царства, у недостатку другог меса пред крај пута поједе комад јунакове ноге, обично листа; по завршетку путовања јунак добије то месо натраг и нога „буде како је и била“: упор. Чајкановић бр. 10–12, 16; Елијаде, стр. 318; Вук стр. 243–245 „Биберче“ итд.).

<sup>21</sup> „Ко је најсрећнији на свету“, Чајкановић бр. 168.

себан вид ове наопаке дијете у бајкама представљају *канибализам* и *људождерство*, уколико се под првим појмом сматра једење меса од исте врсте којој актер и сам припада (демон демона, човек човека), а под другим једење људи уопште без обзира ко је актер (животиња, демон, човек). О таквом месу и костима биће овде реч.

У *Прилозима 1. и 2.* дата је сажета систематизација материјала на основу којег је овај текст написан. Из њих се јасно види да људско месо једу (или имају намеру да поједу) пре свега демонска бића: чудесна птица из доњег света, враг и ђаволи, змај, ала, алини синови, див и једнооки дивљан, господар Златног Расуденца, три Суђенице у шуми. За успостављање оваквог односа између света демона и света људи није потребан никакав напор: његова логичка схема уписана је у основе традицијске културе и одатле се преузима готова, без обзира на службу коју треба да обави и на окружење у којем ће се том приликом наћи. Зато је и кодирање једноставно, а усклађеност доминантних кодова потпуна. Таква равнотежа, међутим, не може се постићи у свим сегментима текста, па нема ничег необичног у томе што се овај специфични однос остварује у средишњем делу бајке, тамо где се иначе решава јунакова судбина — било кроз тешке пробе (див, змај, ала, господар Златног Расуденца), кроз испит јунакове способности да стекне чудесног помагача (птица, ђаволи, алини синови) или кроз његов непосредни сукоб са непријатељем (змај, враг, дивљан, Суђенице). С друге стране, у структури бајке управо је ова деоница (уз почетак и крај) најмање подложна променама, те да ли се у њој једе људско месо или пије крв убијеног коња, дели сиромашка погача или поштеђује живот неугледне животиње — постаје ирелевантно уколико се уклапа у систем клишеа који су за овај део приче обавезни. Другим речима, наративни модус овде има далеко већи значај од избора међу реализама.

Када треба јести месо од сопствене врсте, ствари се битно и неочекивано мењају: људи то раде од своје воље и потребе или, чак, са жељом и слашћу, а демони само ако им се сродничко месо подметне на превару. Ипак, да би стекао приступ овој храни која му није намењена, човек претходно мора претрпети неке промене, односно мора понети неки жиг. У нашим примерима, недоклани девети хајдук (*Прилог 1 — 4.2*) сам по себи нуди поређење са демонском животињом (јарац живодерац)<sup>22</sup>, а у неприродну сли-

<sup>22</sup> Упор. Елијаде, стр. 136; Чајкановић 1994, V, стр. 73. Овај лик је проблематична и, по неким особинама, вероватно недовољно успела последица контаминације најмање два различита књижевна жанра: бајке и епске песме (упор. „Јован и дивски старјешина“). С једне стране, његова старост, као и дужина и белина браде, упућују на типичног јунака бајке, демонског „ледаљ старца — лакат браде“, господара доњег света. С друге, вила с којом хајдук долази у изразито епски сукоб, савет који добија од ње и понуде које Сентинова сестра тражи од јунака правећи се болесна — типичне су за епiku. У песми је, међутим, Јованов противник див који живи у пећини, а у бајци хајдук живи у спахијском двору. (Оно што је на обе стране исто, јесте почетна ситуација у којој Јован са својом мајком — а Сентин са својом — живи у горској пећини.) Како је познато да овај епски сјже води порекло из прозе, биће да је бајка „Сентин“ из Чајкановићеве збирке недовољно добра варијанта, што једноставно треба имати у виду. О малој вештини њеног творца сведочи необјашњена и потпуно немотивисана појава не само Сентинове сестре, већ и пријатељски расположене лавице која, осим што је поменута, нема у радњи никакву улогу. Због свега тога, о овом сјжеу нећемо даље говорити све док не дође ред на анализу поступања са костима. До тада, у излагању о канибализму имаће се на уму само пример 4.1.

ку родитеља склоних да једу сопствено потомство (*Прилог 1 — 4.1*) уписана је заправо много старија парадигма зле маћехе, вештице и демонског странца<sup>23</sup>. Дејство књижевног кодирања у овом смеру може бити и финије, у шта ћемо се уверити ако у сећање призовемо термине којима се људско месо карактерише као храна: за људе је оно „слатко месо човечје“, а за дива је „питомо“<sup>24</sup>. Уписани реални кодови, међутим, сувише су јаки, па се наведени књижевни поступак овде и зауставља јер његова сврха није да људи иступају у својству демона нити да се, даље у бајци, јављају уместо њих. Другим речима, међу људима и демонима не поставља се знак једнакости јер би се пометња, до које би тада могло доћи, лако измакла контроли<sup>25</sup>. Напротив, са посебном пажњом, у структури сижеа ове врсте изводе се две интервенције: пре свега, канибалистичка акција (типа: човек човека) и припреме за њено испуњење померају се ближе почетку, по потреби и у сам иницијални догађај, а потом се у развојни део сижеа уводе прави демони посебне врсте (псоглави<sup>26</sup>, Чивути) и реализује се ненамеравана канибалистичка акција инверзног типа (демон демона). Упадљива промена у избору демона који ће започету акцију довести до краја налази подршку у бајкама из којих иницијални догађај (родитељи се спремају да поједу децу) изостаје, будући да се углавном ради о функционално заменивим, по правилу антропоморфним бићима (баба-јага, вештица и њихове ћерке, ђаволски краљ и краљица: *Прилог 1 — 3.1–10*). При том на структуру сижеа нема утицаја да ли је месо стварно поједено или не: у оба случаја, демона превара доводи до беса и он

<sup>23</sup> О томе види нпр. Антонијевић 1991, стр. 161–171. Сижеи овог типа држе се на интернационалном мотиву који има више варијаната: АТ: А720 (маћеха кува пасторка и даје га оцу за ручак); АТ: Б 780 А (браћа канибали једу сопствену сестру); АТ: А 315 А (сестра канибал намерава да поједе брата; овај тип сижеа има неке елементе из бајки код Афанасјева, бр. 106–112 — јунак бежи на дрво, сестра гризе дрво, јунак бежи на следеће, спасава га верни пас, итд.).

<sup>24</sup> Придев „питомо“ (из опозиције *дивље-пийтомо*) припада овде широком опсегу једне од главних опозиција у систему традицијске културе: *шума-кућа* (обрнути модус означава гледиште из позиције демонског света). „Питомо месо“ у истом контексту може стајати насупрот дивљачи као „дивљем месу“. У том случају, између домаће стоке и човека — будући да им је заједнички гравитациони центар *кућа* — нема разлике. За демона, који живи у шумској пећини, та је изо-семија природна. Из ње, као ближа одредница за квалитет — осим употребљеног „претило“ — може следити и „слатко“, „пријатно“, „укусно“ или како год. Кад се, међутим, „слатко“ јави као одредница којом човек означава укус људског меса, нарушава се равнотежа међу члановима опозиције и човек добија демонско обележје. Уписани реални кодови могу се, наравно, тумачити даље и дубље, рецимо онако како је учинио Тихомир Р. Ђорђевић у наведеном примеру 4.1. из *Прилога 1*.

<sup>25</sup> Изузетак чине Чивути из Вукове бајке „Опет маћеха и пасторка“ (стр. 132–135), али само на први поглед. „Чивути“ овде заправо и нису схваћени као људи већ као не-људи или „људоједи“, у складу са ружним сујеверјем које се (готово свуда у Европи) везивало за Јевреје и Цигане. У сваком случају, њихова је појава у овом контексту — као и у песми о којој ће нешто касније бити речи — сасвим новог датума. Други случај који би се могао тумачити као право људождерство — а ипак није таквим представљен, јесте једење мајке преобраћене у краву (бајке типа Пепељуга). Основу за овакво тумачење даје пре свега забрана да од тог меса ништа куша сама Пепељуга. Ипак, текст се потрудио да прави смисао ове забране колико-толико замгли обликом у којем се месо једе (то више није „мајчетина“ или „људетина“, већ „говедина“). Тиме је унеколико пригушено и дејство уписане парадигме зле маћехе — демонског странца. Кодови су свеједно ту, само потиснути врло успешно и врло далеко ка периферији.

<sup>26</sup> О изгледу, пореклу и особинама псоглава в. Чајкановић, стр. 508, 509 (коментар уз приповетке бр. 27 и 28).

креће да се свети, а о родитељу-људождеру се, после првог помена, више не говори.

Другим речима, у „сукобу надлежности“ при реализацији структуре текста било које усмене књижевне врсте, јаки реални кодови потискују се што даље ка маргини са изразитом тежњом да се нађу на непоентираном месту или у његовој највећој близини, али се — конкретно у бајци — услед тога отвара реална опасност да централни део сижеа остане празан. Тада — као и иначе у сличним случајевима и у различитим наративним жанровима — долази до *редујлијације* носећег мотива<sup>27</sup>: он се понавља, али овај пут у доминантном књижевном коду и на поентираном месту. Ово једноставно и ефикасно решење, које увек даје очекивани резултат, практично би било немогуће без разрађене примене клишеа. Тако се, са становишта поетике, клише јавља и као средство којим се текст брани од реалија.

Међутим, није сваки усмени жанр једнако осетљив на канибалистичке мотиве. Тамо где доминантни реални код није демонолошки и где, стога, не постоји опасност од пометње ако се избрише граница између демона и људи, печење и једење деце може бити централни или, чак, једини елемент сижеа. У епици се, рецимо, међу песмама о јуначким женидбама, могу наћи примери са оваквом епизодом на поентираном месту:

Кад је јутро о зорици било,  
Ал' ево ти до два Циганина,  
Они носе гвоздене ражњеве,  
Погубише два Војиновића,  
Ће спаваху кано и заклани,  
Пак им русе одсјекоше главе,  
Окидоше ноге до кољена,  
И бијеле руке до рамена,  
Набише их на гвоздене ражње,  
Припекоше ватри пламенитој,  
Шећером су месо посипали,

Да их не би свати упознали.  
Кад су ђеца већ печени били,  
Понесоше међу сватовима;  
Даше Вука Краљевићу Марку,  
Мића даше Обилић Милошу.  
Каде виђе Краљевићу Марко,  
Он сас'јече међу сватовима,  
Дијели га свој дружини редом,  
Тако исто Милош ради Вуку.  
Неке путе свати заложили<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Више о томе, Детелић 1996 б, стр. 408, 409.

<sup>28</sup> Вук Стеф. Караџић, *Српске народне џесме*, државно издање, Биоград, 1899, књ. шеста, бр. 34 („Женидба бан-војводе Јанка“), стихови 105–126. Исти мотив у песми „Женидба Мића Анђелића“ (Вук Стеф. Караџић, *Српске народне џесме*, из необјављених рукописа В.С.К., САНУ, Београд, 1974, књига трећа, бр. 67). У наведеном примеру епизода је заиста и физички у центру песме која цела броји 262 стиха, док је у САНУ III, 67 померена ка крају, будући да та песма има сиже састављен из два равноправна дела (обљуба девојке на превару; удаја обљубљене девојке против воље њеног оца). У овом случају (САНУ) постоји и друкчија мотивација за печење девера (бан Задранин се тако свети за срамоту која му је учињена), док у првом (Вук) разлог омаже није изричито наведен. Осим ових, постоје и прилично бројне песме о хајдучима који присиле родитеље да испеку и поједу сопствену децу (в. Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, SANU, 1984: P.v. 216. *Grešni hajduk*; такође и: Љ. Рајковић 1982, стр. 88–91). Песме са истим мотивом забележене су и у Бугарској (в. *Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина*, София, XXXV, бр. 198 и иначе ову публикацију). У примерима забележеним међу Србима у Румунији, хајдука су заменили Турци (*Бездински весник*, 3–4 /7–8/, Арад, 1996: запис Саве М. Илића, Варјаш 1953; запис Стевана Рајића, Иванда 1996). Овај мотив постоји и у интернационалном сижеу бајке (АТ: 955 Б\*).

Шта год да је у ове стихове уписано као реални код, успешно је потиснуто не на периферију — већ изван текста самог. Остало је само оно што доминантна, идеолошка норма може поднети: троструки национално-конфесионални сукоб (Срби против Латина и Турака), племенита Латинка девојка која за мужа жели јунака Србина а не Турчина, ужасни злочин лажљивог леђанског краља (који је за зета више волео Турчина) и страшна освета кад се злочин открије. У том контексту унутрашњих противречности заправо нема: и језиви поступак са децом дефинише се, као и све остало, у оквирима опозиције *своје-иђуће* за коју није битно да ли је актер демонизовани човек или очовечени демон, већ *на чијој се страни* десио грех. Из тог угла гледано, цитирани стихови чак су и морали доћи у средиште радње јер би сукоб иначе остао латентан, односи нерашчишћени, а велика сватовска имена (Краљевић Марко, Реља Бошњанин, Милош Обилић) неактивна и неискоришћена. Најзад, изневерена би остала епска структура догађаја (као што се и деси у песми „Женидба Грбљичића Зана“, на пример)<sup>29</sup>, а то је — са становишта поетике — већи грех чак и од канибализма.

Најзад, лирска песма — ако јој је то потребно — може да прескочи чак и овај минимални контекстуални услов и да своју структуру у целини реализује кроз формулу као оквир за убиство и једење детета. Овде за пример наводимо бугарску песму „Евреин деца коли на сватба“:

— Слончице, милу ученце!  
Оти ми зарана ни зајдиш,  
да та аргате ни калнот,  
аргатету пу пулету,  
кусачету ф ливадету?  
Я слончице хи гуори:  
— Маю лю, мила майчице!  
На-как зарана да зайда? —  
Јвряе свадба правеши,  
дрбни дечица колеши,  
та-си свадба густяши,  
та как му гозба ни стигна,

ам закла, маю, та закла  
единчак сина на майка —  
туга му гозба дустигна.  
Каде гу, маю, колеша,  
девит гу сесри викаха,  
студен гладниц изврялу;  
каде гу, маю, викаха,  
корвава ряка тичаши;  
каде му кости капиха,  
честа корие изляла,  
та ми са жалну нажалилу,  
и ни мога рану да зайда.<sup>30</sup>

Готово би се са сигурношћу могло тврдити да, изван лирике, овакав текст нема услова да постоји. Његова изванредна густина постигнута је ширењем уводне формуле до тачке у којој она почиње да „гута“ песму дајући јој истовремено и оквир, те тако сажима задату структуру у само један сегмент који мора да испуни чак три функције: смислотворну, формотворну и

<sup>29</sup> Вук VII, 20.

<sup>30</sup> *Сборникъ*, XXXVI, стр. 29, бр. 70 (Неврокопско, 1893: жетварска песма). У бугарском фолклору овај се мотив може наћи и изван свадбеног контекста, везан — рецимо — за Аврамову жртву (СБНУ, 1936, XLII; 1953, 79) или за Ђурђевдан (дете се коље уместо јагњета које отац не може да купи јер нема пара; деси се чудо: дете васкрсава, а у тепсији се нађе јагње). Упор. Маразов 1981, стр. 177. У већ поменутих песмама о грешном хајдуку, такође се може наћи ова веза са Ђурђевданом („Стојане, синко Стојане, / Ти си ми јагње ђурђевско“ — Манојловић 1953; упор. и пример из Тимочке Крајине где се жртвовано дете зове Јован: Љ. Рајковић, нав. дело, стр. 90.).

прагматску<sup>31</sup>, Кад се доведе у овакву позицију, формула заправо увек намеће тексту своју структуру којој су прве две функције иманентне. Такво преклапање, а оно се може наћи и у другим усменим жанровима, недвосмислено указује на архаичност реалних кодних записа<sup>32</sup>, али се само у лирици њему — кроз обред — додаје још и ванлитерарна, сакрална сврха. Декодирање неминовно води ка миту, при чему без значаја остаје околност што нема услова да се оно коректно спроведе<sup>33</sup>.

Важно је, међутим, уочити да формула, као песничко средство чији је ефекат и финији и дубљи, са успехом „ради“ и оно што клише у начелу не може: под њеним дејством реалије се мењају тако да могу опстати у књижевном тексту не нарушавајући његову структуру. Управо је то разлог што на истом месту, у мало редова и без икакве противречности, налазимо и епски кодиране *узврели кладенац и крваву реку, и шуму* која — сасвим по угледу на бајке типа „Пепељуга“ — *ниче из закојаних косицију*. Таква међужанровска препознавања, уз тако високу толеранцију, у усменим књижевним врстама по правилу су посредована формулом. Ова изузетна особина, међутим, не чини формулу „прозрачним“ песничким средством. Управо зато што успешно чува дубоке и старе слојеве различитог порекла (књижевног и ванкњижевног), формула често постаје амбивалентна: функционална али неразумљива (ако је акценат на књижевном кодирању)<sup>34</sup>, и обрнуто — разумљива и нефункционална (ако је акценат на неком од споредних реалних кодова)<sup>35</sup>. У оба случаја, наравно, неакцентовано подручје дејства формуле јесте оно које тражи посебну пажњу. Један од примера за ситуацију првог типа налазимо и у бајкама.

<sup>31</sup> Песма је жетварска, али се не каже изричито у ком се тренутку и ком контексту пева. Дијалогски облик формуле упућује, са своје стране, на обред, о чему види нарочито Н. И. Толстой 1984. Међутим, једнако је могуће ову форму тумачити и у магијском кључу, нарочито ако се цитирани текст упореди са следећим: „— Пиля, пиля славейченце, / Кайно фъркаш по високо, / По високо, по широко, / Нејде нево не виде ли? / — Видех, видех, стара мале, / Сред горана чи имаше / До три огна накладени, / Меско дѣта са печеше / Сама майка го вареше, / А баша му дарва збира, / Братче му ги притикаше.“ (*Сборникъ*, XXXIX, 51: Родопи, 1927). О митском, пак, контексту дијалога међу небеским телима в. Крњевић 1989, стр. 214.

<sup>32</sup> О томе види Детелић 1996 а, стр. 62–70.

<sup>33</sup> Маразов у нав. делу предлаже мит о Атаманту. Тај је мит, међутим, много успешнији као решење за парадигму зле маћехе (Ина према Нефелиној деци), него за предмет којим се аутор бави и који се са више разлога може довести у везу са Танталом (Аналогија са Танталом продужава се и даље, захватајући готово без остатка епски контекст печених девера кроз непочинство Атреја, Танталовог унука: он убија синове свога брата и њихово месо сервира брату као ручак; упор. Освалт 1980, стр. 70). Колико је повезивање са митом неизвесно, најбоље се види на једном другом жанру — на предању, нарочито етиолошком, које јасно упућује на митску основу а ипак остаје потпуно тамно. На пример: „Нека жена пође у гору, а кћери и сину нареди, да јој ручак зготове, док дође. Сестра тад брату рече, да јој сједи у крило, да ће га поискати. Она га не хтједо да иште, већ га закоље и од њега матери ручак спреми. Кад је мати дошла, кћи јој ручак стане метати на столицу; вадећи из бакре истегне некако руку. Мати кад то видјела, стане љуто плакати и тога трена створи се кукавицом“ /Grgo Petković, *Narodne gatke (Budak u Dalmaciji)*, ZNŽOJS, 1907, XII, 1: „Kako je postala kukavica?“, стр. 152/. Упор. култ Медеје у Колхиди.

<sup>34</sup> Нпр. епска формула „јунака у магли“ (Детелић 1996 а и б). И у иконичком и у неиконичком виду, ова формула је увек у служби сижеа и не може се заменити другом, сличном.

<sup>35</sup> Нпр. испражњена формула „кличе вила с Авале планине“ у песмама тзв. „најновијих времена“ (Детелић 1992, s.v. *Гора*). Вила је овде лако заменива било којим другим епским информатором.

Приметићемо, у складу са оним о чему је већ било речи, да се сиже о превареном демону који у незнању поједе (или избегне да једе) месо свог сродника, у руским бајкама развија друкчије него у српским примерима. Такође се мора уочити да сви сижеи код Афанасјева (106–112) имају један заједнички моменат: пре него што се превара открије, баба-јага/вештица (понекад и заједно са гостима) излази из куће „на двор“, баца се на тле (земљу, траву), ваља се по њему и изговара одређени текст. У апарату који прати зборник Афанасјева, за тај се текст каже: „у сличним источнословенским бајкама, честа традиционална формула“<sup>36</sup>.

Међутим, нужно је обратити пажњу на то да формула о којој је реч није ни једна ни јединствена: њених седам појава могуће је сврстати у два типа. Први чине текстови који говоре о ваљању и поједеном месу, а на њих се и односи цитирани коментар: „Покатюся, повалюся, Ивашкина мясца наевшись!“ (Афанасјев бр. 108–110, 112). Актер је вештица. Формуле другог типа у коментару се не издвајају из гомиле, мада је актер у њима баба-јага и мада оне у први план доводе кости: „Покататься было, поваляться было на жихарьковых косточках!“ (Афанасјев бр. 106, 107, 111). Осим тога, ако примере Афанасјев 106–112 упоредимо онако како су они приказани у *Прилогу 2*, приметићемо да су и сви секундарни елементи у сижеу (који се сматра заједничким) заправо врло разнолики: јунаци имају различито порекло, начин на који их вештица/баба-јага отима није увек исти, место на коме бораве и са којег бивају отети разликује се од текста до текста, избављење из хтонског царства једном је овакво, а следећи пут друкчије. Једино што се од секундарног апарата уопште не мења јесте наведена дијалогска формула. То што се и она јавља у два типа, ипак нас не мора спречити да овакво стање записа протумачимо као фиксирану слику процеса трансформације једног изворног модела који је, већ и у трнутку бележења, трајао вероватно врло дуго.

Пре свега, за разлику од бацања на земљу и траву које у контексту изједања јунаковог меса остаје немотивисано<sup>37</sup>, ваљање по костима има смисла и на реалистичком нивоу сижејне мотивације, и на нивоу дубинског кодирања реалија. Није никако случај што се у контакт са костима доводи баш баба-јага „костяная нога“: у том контексту, она је врло блиска али из српских бајки и то не само као чувар границе и изворно хтонско биће, већ и као демон чије су природно окружење скидано људско месо и крв<sup>38</sup>. Најважније је, ипак, што се — чак и тамо где месо уопште нико не окуси и где се ни ваљање уопште не деси (бр. 106) — формула са костима свеједно изговара и води се дијалог, чиме се уједно оправдава претпоставка да је управо ова формула знатно старија од осталих и да је наслеђена таква каква је била. Најзад, у примеру бр. 107 више није реч само о формули, већ и о нарочитој врсти радњи које њу прате: „/баба яга/ поела все, собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься ... Вот яга, катаючись, приговаривает: 'Любезная моя дочь! Выйди ко мне и покатайся со мною на

<sup>36</sup> I том, стр. 464.

<sup>37</sup> Упор. „Грбо и краљ Ђаволски“. Без обзира на старину и сакралност преузете грађе, бајка — као што је одавно примећено — врло много пази на реалистичност мотивације и детаља. (О томе види нпр. Шкроб 1969.

<sup>38</sup> Упор. „Кума ала“, Чајкановић бр. 115; Афанасјев бр. 102–103.

Филошкиних косточках!“<sup>39</sup> Посебан труд који баба-јага улаже да скупи све кости (пошто је, мислећи да једе јунака, појела своју ћерку), ред у који их доводи полажући их на земљу, радња коју над њима врши и дијалогски облик у којем се формула реализује (*Прилог 2*, 3.1.), говоре о систематичном понашању које је — по угледу на обред — отежано додатним значењем чији се смисао не може извести из текста самог, него га тек треба открити.

Само се по себи разуме да оно за чим се трага не може бити једнако оном од чега се у трагању полази: ваљање по костима не само да нигде није уочено и потврђено као могуће ритуално понашање, већ не треба ни очекивати да се таква потврда нађе. Формула управо зато и јесте неразумљива што више нема реалија за које би се могла директно везати. С друге стране, јасно је да се њен коначни (књижевни) облик формирао из два различита извора, од којих је један без сумње обредни (ваљање), а други вероватно мистички (кости). Тим се редоследом они могу и испитивати.

О обредном ваљању постоји значајна и обимна литература<sup>40</sup> за читав словенски простор. Опште узев, у народном календару предвиђа се шест прилика кад се оно врши: бадње вече (Срби)<sup>41</sup>, Масленица (Руси)<sup>42</sup>, Ђурђевдан (Срби, Бугари, Руси, Пољаци)<sup>43</sup>, први гром (Срби, Македонци, Бугари, Руси, Словенци)<sup>44</sup>, први мај (Срби, Руси)<sup>45</sup> и крај жетве (Руси)<sup>46</sup>. Разлози су углавном исти и своде се на обезбеђивање здравља и плодности. Оно, међутим,

<sup>39</sup> *Исџо*, стр. 137. О овом типу бајки види Пропп 1984, стр. 118–120. Велика је штета што се Пропп у овом случају задржао на критици Буслајева и није дао свој предлог за анализу текста. То није учинио ни у *Историјским коренима...* (стр. 52–111) где је иначе било места и за овај сиже.

<sup>40</sup> Мачај 1892; Терновская 1974; 1979; Шаповалова 1974; Виноградова 1978; Н. И. и С. М. Толстой 1982; Н. И. Толстой 1984; 1986; Чајкановић 1985; Братић 1985; Прица 1986; Сикимић 1996; Агапкина 1996.

<sup>41</sup> Н. И. Толстой 1984, стр. 15; Чајкановић 1994, I, стр. 128–132; Сикимић 1996, стр. 246. На бадње вече једе се посна вечера са поњаве прострте по поду (на земљи). После вечере поњава се скупи заједно са посуђем и остацима хране, па је, такву, два мушкарца из куће ваљају по соби. Неко од домаћих пита: „Шта то радиш?“ а актери одговарају: „Ваљам род и берићет за ову годину!“ Тако скупљена поњава остане преко ноћи на поду, а ујутру жене посуђе врате на сто, док мрве из поњаве проспу по туђој њиви птицама. Уз то се даје објашњење: да птице не би кљувале жито на домаћиновој њиви.

<sup>42</sup> Соколова 1978, стр. 58. У то доба године земља је још прекривена снегом, па уместо ваљања долази санкање. Последњег дана поклада, када се пали масленица, о лед се разбијају и санке на којима се санкало. Санкају се млади људи, а обавезно младенци (скоро венчани парови).

<sup>43</sup> Шаповалова 1974, стр. 128, 129; Виноградова 1978, стр. 17; Н. И. Толстой 1982, стр. 52; Чајкановић 1985, стр. 124, 202; Прица 1986, стр. 135. О Ђурђевдану се врши низ обредних радњи различите врсте, па се и ваљање јавља у различитим контекстима: 1) по роси, по туђој ражи, по пољским међама — за здравље; 2) по роси, по јечму (девојке, да би момци јечали за њима) — у магијске сврхе; 3) по њиви, по житу — за бољи род.

<sup>44</sup> Терновская 1979, стр. 120; Н. И. Толстой 1982, стр. 51–52; Чајкановић 1985, стр. 279. Код свих поменутих народа жетвоци се ваљају (по земљи, по ражи) да их не боле леђа и крста. Срби се при том још и ките копривом. Код Бугара и Македонаца, мало мушко дете се ваља по земљи да летину не бије град. Словенци се ваљају по трави да би берба белих гљива била добра.

<sup>45</sup> Мачај 1892, стр. 122; Н. И. Толстой 1986, стр. 15. Код Срба, болешљиве жене и нероткиње ваљају се првог маја у зору по росној ливади за здравље и плодност. У Полесју, на крају духовских празника, у суботу, неудате девојке јашу на „мају“ (троицка зелена) да се „не уселе“.

<sup>46</sup> Терновская 1979, стр. 120; Братић 1985, стр. 113. Примера би морало бити више и код свих народа из ове групе, али се у литератури којом смо се ми служили не налазе. У руским примерима уз ваљање се изговара формула: „Њиво, њиво, врати моју снагу!“ Аутор ову формулу



што за нас има посебан значај, јесу први и последњи назначени обред јер — мада нису уочени као пар — у словенском свету они стоје један на почетку (бадње вече), а други на крају циклуса вегетације (жетва). Наглашено дискретна топографија ових записа не мора бити одраз стварног стања, као што ни мањкавост или недовољност овде приказане грађе није основа за полемику о предмету, већ о аутору који се њиме бави. Условно, дакле, ова два обреда припадају једном истом логичком моделу и то је претпоставка од које ће наша анализа поћи.

Мада у литератури нисмо наишли на описе сличне бадњиданском ваљању хране код других словенских народа, ипак се у начелу сматра да су елементи обичајно-обредног комплекса у овом празнику толико архаични, да указују на општесловенски карактер и заједничко, прасловенско порекло<sup>47</sup>. С друге стране, обредно ваљање на тек пожњевеној њиви заиста није потврђено у српским обредима о жетви, али су многи детаљи у вези са „божјом брадом“ упадљиво слични или истоветни са описаним радњама у руским изворима, нарочито окруживање (стајање у кругу, кретање у круг или постављање предмета у круг) и обредно ћутање<sup>48</sup>. Иако пракса у коју се ове радње уклапају није јединствена, оне ипак јесу почетни и завршни чин у ритуалном општењу са земљом ради обезбеђивања рода и опстанка, и зато се — виртуелно — могу довести у однос који не губи смисао ни кад се провуче кроз читав низ најважнијих бинарних опозиција (на бадње вече земљи се нешто *шражи* и *даје*, на крају жетве од ње се *добива* и *узима*; давање се дешава *зим* и у *зайвореном*, а узимање *леши* и на *оивореном*; у давању су актери *мушкарци*, у узимању *жене*, итд.).

Осим тога, ако прихватимо тумачење по коме је све што се дешава на бадњи дан и божић упућено душама предака, а нарочито све што је везано за храну и начин њеног узимања (директно са земље)<sup>49</sup>, онда се и онај други непосредни контакт са земљом (ваљање по њиви) указује не само као хтонски (што он по дефиницији јесте), већ и као обраћање мртвима. Ако је ова теза тачна, негде на важном месту морала би се и у зимском обреду појавити нека радња коју изводе само жене. Она је, наравно, ту — будући да су жене те које ујутру на божић засипају њиве мрвама са бадњиданске трпезе, намењујући их птицама као храну<sup>50</sup>. Како је ово заправо прво обредно давање земљи у години која почиње, могло би се у ствари рећи да и на почетку и на крају вегетационог циклуса обредни контакт са мртвима остварује *жена*, односно да у овом кругу радњи она и даје и узима. Стога, и кад приноси

сматра основном, а све друге (сложеније) изведеним. У српским крајевима ваљање се обавља по окопавању кукуруза (без формуле).

<sup>47</sup> Чајкановић 1994, I, стр. 240–261.

<sup>48</sup> „У неким крајевима био је обичај да жетеоци три пута обиђу 'браду' здесна налево — 'како се сеје'. У селима из околине Лесковца пре чупања житних струкова жетеоци поседују око непочупане 'браде', окруже је срповима и затим почупају влаће и плету 'браду'. У околини Пећи непожњевену 'браду' вежу црвеним концем, а затим се жетеоци ухвати у коло и три пута је обиграју. /.../ онај који носи 'богову браду' не сме говорити 'због мишева'." (*Српски митолошки речник*, s.v.)

<sup>49</sup> Чајкановић 1994, I, стр. 240–261.

<sup>50</sup> Мрве и кости су, такође по Чајкановићу, типична жртва мртвима/прецима (V, стр. 31–32). У божићном давању нема костију јер је бадњиданска вечера посна.

жртву птицама/душама и кад се, са последњим снопом у рукама, ваља по тек пожњевеној њиви или чак по „божјој бради“, таква жена — по запажању Терновске — иступа у функцији паганске свештенице око које се склапа магијски круг и чије дејство прати обредна тишина<sup>51</sup>. Са друге стране баријере која раздваја свет људи од демонског света, радњу исте врсте обављају и русалке које се на Духове, уз обредну цику и смех, ваљају по густој, високој или росној трави у шуми<sup>52</sup>. Тако се у овој класи поступака склапа још један — овог пута реалан — низ бинарних опозиција (ћутање-галама, жена-демон, њива-шума, жито-трава), који такође има смисла и у контексту и изван њега.

За нас, међутим, посебан значај има пре свега дијалогска форма описаних обреда, а уз то одмах и избор формула кроз које се она реализује. На бадње вече, питање („Шта то радиш?“) и одговор („Ваљам род и берићет за ову годину“) нису само један од секундарних чинилаца у радњама из домена имитативне магије (овако како се ваља ова храна, да се ваља сноплце по њиви), већ је управо обрнуто: они су обавезујућа формула којом се давалац хране посредно утерује у унапред дефинисан однос и тако, у ствари, ставља пред свршен чин. Снага обредне речи је извршна (што је речено то се и десило), али пројектована у будућност. На крају жетве, пројекција се мења: формула „Њивице, њивице! Врати ми моју снагу“ упућује на завршетак циклуса и повратак у мировање до следеће уговорне обавезе, али сама по себи није извршна и нема снагу дела. Зато се у овом обреду акценат премешта на магијске радње (кружење, окруживање, ваљање, ћутање), а не — као у претходном случају — на магију речи. Такође због тога, ни дијалог није потпун, па ни сама формула није увек иста и, нарочито, није сасвим обавезна: структура и функција обредног понашања не ремете се чак ни ако она сасвим изостане. Отуда се, у овом контексту, њена употреба може сматрати редундантном, а то би опет био знак о контаминацији овог обреда радњама и наменама које се са више смисла уклапају у друге, раније поменуте прилике (за здравље, за љубав, итд.).

Примењена на бајку, комплементарност овако различите обредне праксе може нам послужити као оквир за разумевање баба-јагиног понашања. Дијалог који то понашање прати заиста има значај магијског текста: обавезујућа снага речи заправо и јесте та која доводи до заоштравања јунаковог сукоба са демоном (да је јунак ћутао, тог сукоба уопште не би било). К томе још, сиже би се довољно добро могао реализовати и без овог обрта (као што се и дешава не само у српским бајкама истог типа, већ и у интернационалном сижеу „Ивица и Марица“), што значи да потреба за њим нема првенствено књижевну мотивацију. У прилог томе сведоче и оне бајке код Афанасјева у којима вештица/баба-јага има три кћери, па се ситуација понавља ad absurdum, све док не страда сам демон (бр. 106) или док јунак не успе да побегне (бр. 111). Дијалог, дакле, има значајног утицаја и на структуру и на функцију радње коју бајка његовим посредством преузима. Смисао те радње вероватно је најближи магијским поступцима на крају жетве, када је — ради очувања

<sup>51</sup> *Нав. дело*, стр. 120. Сви детаљи преузети су из тамошњег описа.

<sup>52</sup> Зеленин 1995, стр. 163, 174, 192.

творачке снаге семена, животиња и људи<sup>53</sup> у периоду замрле вегетације — било потребно отети и конзервирати животну силу чији је извор у земљи. Узимање, отимање и добитак свакако јесу довољно убедљива мотивација за формирање односа између демона и јунака бајке. Остаје да се види како се у тај контекст уклапају кости.

Како год да се на њих гледа, шта год да се са њима ради и где год да се налазе — кости увек, у свим приликама и у свакој врсти контекста, показују исту заједничку особину: у њима се чува велика моћ која се може употребити у магијске сврхе. Циљ такве употребе, међутим, дефинише се двојачко: када служе као средство за освајање својства или моћи неког или нечег изван њих самих, кости су посредник између овог и оног света, агенс који ослобађа хтонске силе, каналише их и обезбеђује њихово контролисано дејство; када су, пак, радње са костима упућене на кости саме, употребљена средства имају друго порекло, а очекивани циљ је активирање виталне силе коју оне по себи носе, то јест — васкрсење. У бајкама — и, наравно, уопште у фолклору — могуће је наћи и једно и друго.

Код лечења, на пример, ако је предвиђено да се оно обавља уз помоћ костију, увек је њихова мистична снага та на чије се дејство рачуна — било да су у питању светачке мошти<sup>54</sup>, мртвачке кости наплављене или украдене из незнаног гроба<sup>55</sup>, кости мртворођеног детета<sup>56</sup>, или кости животиње жртвоване о Божићу, покладама и Ђурђевдану<sup>57</sup>. Сама по себи велика, та је снага — по природи ствари — знаковно индиферентна, па се са једнаком ефикасношћу може употребити и у мање племените сврхе (нпр. у љубавним врачањима, у крађи плодности, за освајање видовитости и невидљивости и сл.), али се тада углавном узима кост од неосвећених животиња (мачка, жаба, птица, змија — за разлику од прасета, божићног зеца и Ђурђевског јагњета, на пример)<sup>58</sup>. Најзад, кости (животињске и људске), онако исто како имају моћ да штите<sup>59</sup> и да обезбеђују плодност<sup>60</sup>, могу и да убију и да униште<sup>61</sup>. Због свега тога, магијске радње које се у овом контексту предузимају

срачунате су пре свега на активирање и циљано коришћење посредничких афинитета кости као *предмета* који дефинитивно припада свету *мртвих*, али се релативно безбедно може упослити за потребе живих.

Нешто друкчије особине кости имају ако се схвате као боравиште душе<sup>62</sup>, односно као *виџитални принцип* или активна супстанца која, са своје неугасиве моћи, преживљава телесну смрт и постаје гаранција могућег васкрсења. Тај логички модел уграђен је у бајке типа „Пепељуга“ где кости краве-мајке морају бити пажљиво скупљене, сачуване и закопане у земљу; због њега се Јова не може оживети док и последња кошчица не буде на броју<sup>63</sup>, као што се са истим разлогом ни враг, кад хоће да уништи јунака, не задовољава само једењем његовог меса, већ мора и „кости да му здроби“<sup>64</sup>. За разлику од овог већ класичног репертоара, у кетској бајци о старцу и његовој деци чудесног порекла, о њиховој погибији и васкрсењу кувањем у котлу који се љуља, наилазимо на нешто друкчију концепцију: ако се котло, током љуљања, превали на исток, деца су мртва „слабом смрћу“ и васкрсавају; ако се превали на запад, смрт је коначна и васкрсења неће бити<sup>65</sup>. Слично кување у котлу, сличну реконструкцију костура, љуљање и очекивано васкрсење, Елијаде налази у шаманским ритуалима око неофита, где их препознаје као елемент, или остатак, „пастирске спиритуалности“<sup>66</sup>. У овом контексту посебно треба обратити пажњу на однос између пропадљивог меса (које се увек ритуално уништава и одбацује) и трајних костију које — зато што у њима борави душа — постају једина права веза са вечним светом предака па, стога, и једини ваљани инструмент за стицање и пренос знања из једног света у други. Тако, мистично комадање неофитовог тела, растављање скелета на ситне делове и поново склапање, искивање и повезивање костура у целину ојачану гвожђем, није само васкрсавање привремено одузетог живота, већ и заокруживање, моделовање и учвршћивање знања стеченог у свету демона и једини начин на који се то знање може некажњено пренети у свет живих<sup>67</sup>. То посебно знање, које код шамана има и практичан

<sup>53</sup> Венци, исплетени од класја из последњег снопа, вешају се изнад стајских врата и изнад хамбара, а „божја брада“ је чувана под стрехом на кући; тамо су стајали током целе године (до следеће жетве). Семе из „божје браде“ стављало се, због своје моћи, у сетвено семе за идућу годину, али је имало и разне друге примене. „Божјом брадом“ кићен је стојер на гумну, она је улазила у састав божићне сламе, њено семе је сатљано у чесницу, итд. (*Српски митолошки речник*, s.v.)

<sup>54</sup> Павловић 1954.

<sup>55</sup> Раденковић 1996 а.

<sup>56</sup> Мачај 1892, стр. 107.

<sup>57</sup> Кајмаковић 1973, стр. 222; Кашуба 1974, стр. 166; Кулишић 1970, стр. 91; Раденковић 1996 б, стр. 126, 132–134.

<sup>58</sup> Раденковић 1996 б, стр. 123, 148, 163; Беговић 1986, стр. 247.

<sup>59</sup> Т. Р. Ђорђевић 1985, стр. 150–151; Кашуба 1974, стр. 166; Журавлев 1994, стр. 21, 25. У исти контекст улази и употреба костију у заштити од демона: када наиђе градоносни облак, за који се верује да га доноси ала, у околини Новог Пазара — на пример — износи се софра или синија (опште место: упор. Јефтић 1958) са разним утензилијама („чувадар“, парче чеснице, поскурник, венчани прстен итд.) међу које, код муслимана, обавезно долазе *кости од курбана* (Братић 1985, стр. 113).

<sup>60</sup> Грбић 1909, стр. 64; Николић 1910, стр. 139; Кајмаковић 1973, стр. 222.

<sup>61</sup> Прилог 2, 1.1.

<sup>62</sup> В. Чајкановић 1994, V; Елијаде 1985. и литературу коју они наводе.

<sup>63</sup> „Царев син армичар“. Елијаде (стр. 53) даје следећи пример из шаманског мистицизма код Јакута: шамана, који се излеже из јајета, комадају три ђавола и после га састављају кост по кост. „Ако се касније паде да нека кост недостaje, неко из пјегове породице мога умрети да је замени“.

<sup>64</sup> „К врагу по три длаке“. Код Афанасјева исту улогу има цар-медвед (бр. 201). У фолклору је познато веровање да се кости од Ђурђевила (јагње које се коље на Ђурђевдан) и од божићне печенице не смеју ломити јер ће иначе овце ломити ноге преко године. (Милићевић 1984, стр. 122; Кајмаковић 1973, стр. 222) У баладама типа „Проклети Дука Шетковић“ најгора казна, предвиђена само за најтежи грех, је да се мртвачеве кости проспу (или занесу) „за извањске горе“ (о томе види Детелић 1992, стр. 44).

<sup>65</sup> Алексеенко 1974. Деца су и добијена (од глине) кувањем у котлу. Преваливање на исток обезбеђено је лукавством: старац подупре котло мотком тако да се не може преврнути друкчије него на жељену страну.

<sup>66</sup> Елијаде, стр. 53, 137. О могућностима и оквирима поређења са шаманизмом види још и Флашар 1996; Манжигеев 1978.

<sup>67</sup> О начину на који демони (конкретно — ала) бране да се знања саопштавају непосвећенима и преносе даље, види Раденковић 1996 в, стр. 16. Мотив забране преноса знања из једног света у други заправо је интернационалан (АТ: 333 Б и А 363): кум/кума — канибал једе јунака на исти начин и са истим разлогом као код нас ала; у сизију А 363 демон је вампир који убија жртву тек кад се она изрекне да зна шта све вампир ради и у шта се претвара.

и мистичан значај, у бајци се осваја заобилазно — као награда за испуњење уговорне обавезе у јунаковој погодби са ђаволом — а у сижеу се (између других форми) посредује и као чудесно подмлађивање и васкрсење јунака кувањем у ђаволском котлу<sup>68</sup>.

Иако демони-људоједи нису ништа необично у бајкама, очигледно је најзад да ваљање по костима поједене жртве тражи неко додатно објашњење. Једино које, на основу овог прегледа, има неког смисла могло би се наћи у намери да се — пошто је уништено пропадљиво месо — сатре и бесмртна душа која у тим костима борави. Ако је то циљ баба-јагине радње, он се на описан начин може чак двоструко обезбедити: дробљењем костију (чиме се уништава њихова целовитост — па тиме и магијска моћ) и преузимањем снаге која је већ у њима (што је, у најопштијим цртама, сврха сваког обредног ваљања). Када се то обави, јунак је дефинитивно онемогућен и не може се вратити у свој свет ни на који начин. Чињеница да он то ипак успева, да се од демона спасава лукавством и да налази савезнике који ће га изнети из хтонског царства — заправо и јесте разлог што се бајка уопште прича.

Све о чему смо овде говорили, могло је послужити тек као грађа за моделовање основних и изведених елемената сижеа који је до нас стигао у својој коначној, књижевној форми. У процесу избора из грађе сигурно су били поштовани конкретни жанровски афинитети, али је са становишта коначног, више пута посредованог корисника (наша позиција у анализи свакако није боља од тога) тешко рећи који су то афинитети били и, нарочито, који је међу њима имао првенство. Наравно, могуће је предложити не један већ — зависно од угла гледања — неколико асоцијативних низова, уз напомену да њихову поузданост треба схватити сасвим условно.

1. — Први такав низ нуди се посредством бадњака, извесних божићних обичаја и необичног порекла јунака у бајкама. Реч је о украјинском обреду познатом под именом *волочити колодку*, чији се елементи донекле препознају и у јужновеликоруским областима, у Белорусији, Пољској, Словачкој, Словенији и Хрватској<sup>69</sup>. Оно што је у том контексту занимљиво, јесте поклапање — за Србе експресног — повијања бадњака/кладе у ланено платно (Украјина), то јест „у чисту домаћинску кошуљу“ или у кошуљу најмлађег мушког детета (Лесковачка Морава)<sup>70</sup>. Тиме се заправо инсценира бадњако-

<sup>68</sup> „Неумойка“, Афанасјев бр. 278. Уговор који војник склапа са малим ђаволом (чертенком) — да се 15 година не брије, не пиша, не сече нокте, не брише нос и не пресвлади — заправо је једнак петнаестогодишњој смрти (врло слично замирању шаманског неопита за време његове мистичне иницијације која се обавља у свету демона, док тело пада у мртвило у свету људи). Оно што се са јунаком дешава на крају приче, такође је врло слично шаманској иницијацији: „Чертенком изрубил его на малке части, бросил в котел и давай варить; сварил, вынул и собрал все воедино как следует: косточка в косточку, суставчик в суставчик, жилка в жилку“ (стр. 288). Жива и мртва вода, којима се процес оживљавања довршава, специфичне су за бајку и припадају јој као стално место.

<sup>69</sup> Толстој 1995, стр. 249.

<sup>70</sup> *Истио*, стр. 249, 250. Толстој још наглашава да је „повијање детета у очеву кошуљу — нераздвојан део обреда рођења у многим словенским зонама, источним, јужним и западним“ (стр. 250).

во/кладино рођење, а даљи ток догађаја у источнословенском контексту (који код Срба изостаје)<sup>71</sup> указује на њихов „житијни“ карактер.

У бајкама које су предмет ове расправе, тамо где записи потичу из Черниговске, Саратовске и Курске губерније — и где се, по Толстојевом сведочењу, празнује *вучење кладе* — Иванушка постаје од *пања* који деда доноси из шуме а баба љуља у колевци (Афанасјев бр. 109), Лутоњка од *лије* (лутошка) коју деда једне зиме доноси такође из шуме и баца за пећ, да би кроз три дана од ње постало дете (бр. 111), а Трешчица од *кладе* на следећи начин: „Вот сделали они /баба и деда/ колодочку, завернули ее в пеленочку, положили в люлечку, стали качать да прибаюкивать — и вместо колодочки стал рость в пеленочках сынок Терешечка, настоящая ягодка!“<sup>72</sup> У украјинском обреду даље је предвиђено да се клада убије и сахрани, односно спали. Главну улогу у томе имале су жене<sup>73</sup>.

Оваква сижејна линија била би оријентисана на јунака и његову судбину, што бајке не чине све у једнакој мери и на исти начин, али чине свакако. Према формули, међутим, она је потпуно индиферентна.

2. — Други асоцијативни низ могао би се склопити из двосмисленог положаја ангажованих женских демона.

У бајкама које као јунаковог противника узимају вештицу (Аф. бр. 108, 109, 110, 112), ваљање о коме формула говори обавља се на земљи или на трави. Иако нема много прилика у којима је могуће повући директне паралеле између људских и демонских радњи исте врсте а различите намене, као што се у случају обредног ваљања показало изводљивим, ипак остаје нејасно због чега се русалке ваљају по трави на Духове — а то је једини податак ове врсте који се могао потврдити и изван оквира бајке. Општи смисао обредног

<sup>71</sup> Ова околност нема претераног значаја будући да се код Срба доста добро очувао култ пања као идола (упор. *Српски митолошки речник*, s.v. Пањ).

<sup>72</sup> У бајкама бр. 108 (Вороњешка губернија) и 110 (непознатог порекла) о јунаку се не каже ништа сем да се зове Ивашко. Како су вероватно и ова два примера из истог ареала, могуће је да се уз њих некад причала и слична прича о пореклу јунака, па је у тренутку записивања била заборављена или је из других разлога изостала. Бајке бр. 106 и 107 записане су у Пермској и Тамбовској губернији. У њима јунак није једини син (бр. 107: један од три) или није син уопште (бр. 106: живи са мачком и врапцем). Животињска имена јунакове браће у бр. 107 (Ован и Јарац) сврставају оба примера у исту категорију, такође врло архаичну али сасвим друкчију од осталих пет примера.

<sup>73</sup> У сличним пословима око српског бадњака, који су доступни само мушкарцима, тамо где се бадњак повија као новорођенче (Лесковачка Морава), забележено је да се дрво обара „женски“ (водоравним засецима са западне стране и на више места). Тиме је у обред уписана и дупла опозиција мушко/женско — исток/запад. Маргинализацију — некада, вероватно, много јаче — улоге жена у српским обредима о бадњем дану и Божићу уочили смо и раније, кад је било речи о ваљању хране и жртви птицама/душама. Исти систем замена женско-за-мушко индикован је и у бајци „Грбо и краљ ђаволски“ (*Прилог 1* — 3.1) која, за разлику од руских бајки са баба-јагом/вештицом, као актера приказује мушког демона и његове госте (кумове), а стандардним жртвама (ђаволове ћерке) додаје и демонову жену (краљица). Тај се однос одржава и у српским примерима типа „Ивица и Марица“, будући да су увек мушки актери („Чивути“, „псоглави“ и сл.) ти који „бабама“ и „мајкама“ дају упутства за кување или печење деце. Једини активан женски лик са канибалистичким намерама (мајка/маћеха вољна да једе сопствену децу), у српским бајкама се заправо никад не остварује. Због свега тога, линију женског демона-људоједа лакше је пратити у руским, знатно архаичнијим сижеима.

ваљања (контакт са извором виталности и преузимање његове моћи без обзира на порекло актера), у овом контексту ипак није довољан, што нас упућује на дискретне секундарне податке уписане у грађу. Кад се, међутим, доведе у везу са веровањем да се виле рађају из росе<sup>74</sup>, и ако се упореди са ласцивном формулом која прати ваљање по роси у једном бугарском обичају<sup>75</sup>, овом понашању русалки — па и вештицама из наших бајки — није немогуће приписати и еротски значај. Но, ствар је ипак у подлози.

3. — Лиминалност лица које учествује у хтонском обреду увек се подразумева или посредује лиминалношћу простора и времена у којем се обред одвија (граничне области: праг, огњиште, раскрсница, међа, нечиста места уопште и исти такви сати или дани: поноћ, глуво доба, некрштени дани и сл.), тим пре уколико је актер и сам хтонско биће и — још уз то — чувар границе између овог и оног света. Баба-јага, која све то јесте, није у сваком погледу заменива са вештицом, а као чувар границе — није никако. Сама граница је „јака“ и непропусна у редовним околностима, те бисмо се могли сложити са мишљењем да „јунак може ући у хтонски простор и открити тајну тог света — али ту тајну не сме пренети људима“<sup>76</sup>. Јунак у овим бајкама не припада категорији тзв. „обавештених“: он не зна правила понашања у демонском окружењу, није много вешт ни у свету људи (ухваћен је на превару или сопственом грешком), њему се чак ни не нуди могућност да прође проверу и освоји право на пролаз у овом или оном смеру. Уопште, дакле, није предвиђено да се он из тог света врати, па у том смислу треба тумачити и баба-јагину активност.

У ова два низа, сижејна линија прати демонског противника, али тек у појави баба-јаге отвара се простор за формулу и мистичку употребу костију у њој.

Најзад, колико год нових низова да отворимо, ипак нећемо моћи да одредимо какав је — и да ли је уопште икакав — обред стајао у полазној позицији настанка формуле са ваљањем по јунаковим костима<sup>77</sup>. Сигнали

<sup>74</sup> Т. Р. Ђорђевић 1953, стр. 70.

<sup>75</sup> На Св. Јеремију (дан истеривања змија, које су такође и душе предака) првог маја, младе жене у зору излазе на неку травнату пољану или ливаду, лежу и ваљају се по росној трави, говорећи: „Јаш, п... трава“. (СБНУ 1936, XLII, стр. 128) Овде треба узети у обзир и интернационални мотив о реинкарнацији спаљеног човека преко додира са његовом лобањом или неодређено костима (АТ: Б788): жена затрудни од контакта са таквом кости и роди дете које је реинкарнирани мртвац.

<sup>76</sup> Раденковић 1996 в, стр. 16.

<sup>77</sup> „Житијни“ карактер бадњиданских обреда код Срба и Украјинаца указују на једно могуће тумачење. Оно вероватно није без сваког смисла, тим пре што се у истом светлу јавља и печење и једење деце, о чему је било речи раније. У том контексту, нарочито треба обратити пажњу на податак о једном од наведених бугарских примера („Јеврејин коље децу на свадби“), где се ритуални карактер текста двоструко наговештава: секундарно — самим насловом (свадба) и жанровском ознаком (жетварска песма). У складу са обредима везаним за крај жетве (од којих смо неке и овде анализирали), „житијни“ карактер пригодних текстова могао би се односити на жито. Веза је само условна, али већ и таква упућује на митове о боговима који васкрсавају и који су по правилу сви везани за земљораднички циклус. С друге стране, сатирање меса и чување костију упућују на обред друкчије врсте. У том смислу и Елијаде, изван контекста књиге о шаманизму, указује на тибетански обред чоед, о чему види Evans-Venc 1988.

које шаљу реални кодови уписани у њу (онолико колико смо у стању да их пратимо), долазе из различитих извора (обредни дијалог, бадњак, обредно ваљање, мистика костију, заштита јаке границе). У начелу, сваки би се од њих могао сматрати правим, под условом да се уклапа у причу о успешном васкрсењу — а тај услов испуњавају заправо сви. Можда оваква синкретичка слика упућује на потрагу за иницијалним сижеом у миту, а можда је у њеној основи стајао неки нама непознат, врло архаичан и свакако врло давно напуштен ритуал. Иако не значи да се овакве претпоставке не могу никако истражити па, потом, потврдити или одбацити, са становишта књижевне поетике за тим, практично, нема никакве потребе: формула у усменим књижевним врстама „ради“ под много једноставнијим условима. Ако је бајци потребно не само да јунак превари демона (што се може и на други начин), већ и да демон сатре сопствену врсту, она ће настојати да међу расположивим средствима изабере она која се најлакше препознају и најбрже уклапају у ново окружење. Што су реални кодови јаснији и јачи, то је асоцијативни круг ужи и употребљивији: све остало спада у наративну стратегију.

## Прилог 1

### 1. Живошћина једе човека (део његовог тела)

1.1–9. Чудесни помагач — орао који јунака износи са оног света на овај — у току лета, кад нестане меса припремљеног за пут, једе јунаково месо (комад ноге од листа); на крају пута птица испљуне комад меса који, кад се залепи за јунакову ногу, срасте са њом и нога буде као што је била.

ИЗВОР: „Краварић Марко“, Чајкановић бр. 10 (такође и 11, 12, 16); Вук („Биберче“); Три царства — медное, серебряное и золотое“, Афанасьев бр. 128 (такође и 129–131)

Сличан мотив („пљуни па залепи“):

ђаволи, браћа Миреве девојке, „од радости“ љубе јунака: „сви тројица га у образ пољубили, и гегођ који пољубио он је откинуо од њега месо и изео од радости. /.../ Сваки пљунуо и залио и зарасло као што је било.“

ИЗВОР: „Царев син и Мирева девојка“, Чајкановић бр. 47

НБ: и у првом типу бајки (орао износи јунака на горњи свет) птићи у први мах крију јунака од птице-мајке јер се боје да би га она могла од радости појести.

### 2. демон једе човека

2.1. Змај, јунаков противник, у својој кући сваки дан једе људе („носи мртва човека“).

ИЗВОР: „Биберац“, Чајкановић бр. 11

2.2. Алини синови једу људско месо: „Увече дођу алини синови, па је питају: 'Нано, зашто нам мирише на човечје месо?' А она им рече: 'Човечје



сте месо ручали, па вам мирише'. Тада они узеше кочеве да чачкају зубе, и некоме испале из зуба плећка, а некоме ребро."

ИЗВОР: „Циганка царица“, Чајкановић бр. 33

2.3. Враг једе људе; кад дође кући и намирише јунака, виче: „Овдје има крштена душа, казуј гдје је, да јој се месо наијем, и да јој кости здробим!"

ИЗВОР: „К врагу по три длаке“, Чајкановић бр. 37

2.4. Јунаков непријатељ, дивљан (једнооки див људождер), једе људско месо у својој пећини: „почне их дивљан пипати иза врата, да види који је претљи да га закоље и испече, и напицље попа претљега, спопане га и убије, наврти на ражањ и метне крај огња да се пече“.

ИЗВОР: „Дивљан“, Вук стр. 139

2.5. Три жене у шуми пеку човека не би ли га појеле: „једна окреће ражањ, друга чарка ватру, а трећа доноси дрва“.

Из контекста се види да су у питању демони (Суђенице).

ИЗВОР: „Сестра сачувала брата“, Чајкановић бр. 86

2.6. Ала крсти човеку дете и сутрадан по дететовом крштењу зове његову жену, куму, у госте; у својој кући (где се бију ожег и метла, у једној соби су људске руке, у другој ноге, у трећој људско месо, у четвртој крв, а у петој ала скинула своју главу па ставила коњску) ала поједе куму и кумче за казну због непрописног понашања у демонском свету (прекршај забране говора): кад кума каже да је видела како мења главе; пре тога (ожег, метла, руке, ноге, месо, крв) ала не реагује.

ИЗВОР: „Кума ала“, Чајкановић бр.115; Афанасјев бр. 102–103 (баба-јага)

2.7. Змај у свом двору сваког дана, за ручак, једе људе: „пошто убије и испече човека, донесе га те руча (а он само једном једе) и нагони и њу /цареву кћер/ да једе људско месо, а она га вара и баца под сто, па једе друго што сама спреми“. Тог одређеног дана (кад јунак треба да ослободи цареву кћер), змај једе два човека.

ИЗВОР: „Срећни сат“, Босанска вила, 1894.

2.8. Див, јунаков непријатељ, живи у пећини и има намеру да поједе јунака, али јунаку помаже дивова кћи и он не буде поједен; зато се све сведе само на претњу: див, кад дође кући, виче: „Овде има питомога меса“ (мисли на људско) „него казуј гдје је, па ћу га изјести“.

ИЗВОР: „Царевин и дивова кћи“, Чајкановић бр. 21

2.9. Господар Златног Расуденца прети јунаку да ће га појести ако не испуни тешке задатке: „Ако то не учиниш, знај да ћу те испећи па појести“.

ИЗВОР: „До Златног Расуденца“, Чајкановић бр. 40

### 3. демон једе демона

3.1. Јунаков непријатељ, ђаволски краљ, краљев кум и кумов син, у незнању, мислећи да једу Грбу, једу месо своје краљице — жене ђаволског краља (Грбо на превару испече ђаволску краљицу; краљ и његови гости, мислећи да је испечен Грбо, поједу све не приметивши разлику; само кумов

син зна шта једе и три пута каже да није право што они једу своју краљицу; тако се превара и открије).

ИЗВОР: „Грбо и краљ ђаволски“, Босанска вила, 1899.

3.2. Три псоглава ухвате „неку децу која су ишла за стоком“, одведу их својој кући и нареде (својој) мајци да од једног детета направи ручак, а од друга два вечеру. Деца на превару гурну бабу у вријућу воду и побегну. Псоглави, кад дођу кући, виде о чему се ради и пошљу псе за децом, али их пси не нађу; деца се склоне код неке жене која је била удата за једног псоглава, она их спасе, да им храну и помогне им да пређу преко Мораве, те се деца избаве.

ИЗВОР: „Деца и псоглави“, Чајкановић бр. 27

Код Чајкановића још једна бајка („Деца анђели“, бр. 28) помиње псоглаве у сличном контексту: деца, коју родитељи тове не би ли их испекли и појели, дан пре него што то треба да се деси, моле свету Недељу да их ослободи, што она и учини; бежећи, деца доспеју у руке псоглавима; псоглави такође хоће да их поједу и оставе баби да их скува у казану; деца на превару скувају бабу („Ми смо, бабо, мали па не знамо то /да виде да ли вода у казану ври/ него хајде ти с нама да нам покажеш, па да и ми други пут знамо“) коју псоглави не поједу, али пођу у потеру за децом (одатле се приче разликују).

3.3. Јунаци (ћерка и син, пасторчићи), кад се дечак добро подгоји, уместо да буду поједени, испеку бабу. Чивути бабу не поједу али, кад виде шта се десило, гоне децу која побегну и нађу извор; код извора нека (демонска) жена девојци подари лепе дарове (руже из уста и бисер из очију); маћеха на тај извор пошље сопствену ћерку али она не прође испит и добије ружне дарове (бале и кржаве сузе).

ИЗВОР: „Опет маћеха и пасторка“, Вук стр. 133

3.4–10. Јунак превари баба-јагину кћер и гурне је у пећ; кад се врати, баба јага поједе своју кћер мислећи да једе јунака.

У неким варијантама вештица доведе и госте на вечеру (слично „Грби“), али за разлику од „Грбе“ нико од гостију не препозна које месо једе.

ИЗВОР: „Баба-јага и Жихарь“, Афанасјев бр. 106 (АТ 327 Ц, Ф), исто 107–112

### 4. човек једе човека (неки његов део) или има намеру да га поједе

4.1. Жена носи мужу ручак на њиву али падне и разбије лонац; од страха исече своју сису и скува му нов ручак, а човек (отац деце-јунака бајке) у незнању поједе женину сису и каже да „није у свом животу ништа слађе јео“; на то жена предложи: „Видиш како је слатко месо човечје. Хајде и ми ону нашу децу да затворимо у бачву и да их хранимо, па да их убијемо и поједемо“.

ИЗВОР: „Деца анђели“, Чајкановић бр. 28

Код Т.Р. Ђорђевића у чланку *Људождерство* (ННЖ, 1, стр. 92) наводи се приповетка из Скопске Црне Горе идентична почетку ове приче: „У њој се прича како је неки човек ухватио два голуба и дао жени да зготови вечеру

и како их је нашла мачка и појела. Жена се поплаши да је муж због тога не туче, одсече своје сисе и уместо голуба од њих спреми мужу вечеру. Кад је човек почео да једе, није могао да се нахвали укусу меса које је јео. Жена му каже у чему је ствар и, како је била маћеха мужевљеве деце, рече му: „Кад је (људско месо) тако слатко хајде да закољемо твоју децу, па да их поједемо.“ (извор: СЕЗ, VI, стр. 487)

4.2. Сентин, јунак бајке, мисли да је побио све своје непријатеље-хајдуке, али деветог није заклао потпуно; током девет година девети хајдук оздрави једући *месо и кости* својих побјених другова.

ИЗВОР: „Сентин“, Чајкановић бр. 23

## Прилог 2

### 1. људске кости — чаробне

1.1. Јунак (Сентин) мисли да је побио све своје непријатеље-хајдуке, али последњег, деветог, није заклао потпуно; током девет година девети хајдук оздрави једући месо и кости својих побјених другова; остане му само „једна рашљаста кошчица које није могао срскати“. Вила је хајдуку рекла „да у људским костима има једна саставна кост и да је та кост отровна, и ко би се на ту кост убо, да би одмах умро. Ово је та кост“.

ИЗВОР: „Сентин“, Чајкановић бр. 23

### 2. душа у костима

2.1. Јунаков (Јовин) непријатељ стрелац убија Јову и баца га у бунар да би заузео његово место; десет година касније, пошто је месо иструлело и у бунару остале само расуте кости, Бог шаље св. Петра да кости покупи и намести сваку на своје место; св. Петар у први мах не изнесе све кости — један прст фали; Бог му наређује да сиђе још једном у бунар и да нађе прст који се завукао под један камен; на томе прсту је и прстен који је Јово добио од царева кћери. Потом „Бог дуне у оне кости душу, и од њих се створи опет Јово — царев син, жив, живцат као и био“.

ИЗВОР: „Царев син армичар“, Чајкановић бр. 60

2.2. Јунакиња, Пепелузи, забрањено је да једе месо и кости краве у коју се претворила њена мајка; забрана долази од саме краве: „Мучи ти, не плачи, већ кад мене закољу, да не једеш од мене меса, већ кости моје да покупиш, па да их за кућом под тијем и под тијем каменом закопаш у земљу, па кад ти буде кака невоља, дођи на мој гроб и наћи ћеш помоћ“. (На том гробу се сам од себе појављује чаробни сандук и сам од себе нестаје.)

ИЗВОР: „Пепелуга“, Вук стр. 125–128.

2.3. Јунакиња не сме да једе месо краве хранитељице: крава јој наређује да кости скупи, завеже у мараму, засади у воћњаку и залива свако јутро; из костију никне чудесна јабука са сребрним гранама и златним лишћем; захваљујући њој (посредно) јунакиња се уда за принца.

ИЗВОР: „Крошечка-хаврошечка“, Афанасјев бр. 100 (АТ 511 — чудесна крава) тип Пепелуга

### 3. кости — њосиуици са њима

#### 3.1. — ваљање по костима —

3.1.1. Афанасјев бр. 106: мачак, врабац и одважни младић (жихар) живе заједно; мачак и врабац одлазе да секу дрва и кажу жихару: „Седи код куће и пази: ако дође баба-јага и почне да броји кашике, ти ништа не говори, ћути!“ Жихар остане на пећи, иза димњака, а баба-јага дође и почне да скупља кашике: „Ово је мачкова кашика, ова врапчева, а трећа је жихарова“. Жихар не може да истрпи и почне да виче: „Не дирај, јага-бабо, моју кашику!“ Јага га ухвати и понесе својој кући, али га мачак и врабац два пута спасу; трећи пут не успеју. После преваре са печењем најстарије јагине кћери, јага долази и, *пре него што је појела месо из њећи*, говори формулу са ваљањем по костима. Понавља се иста ствар и са средњом и најмлађом ћерком, а на крају и са самом баба-јагом. Формула са ваљањем је беспредметна и тек у варијанти 107 добија прави значај.

3.1.2. Афанасјев бр. 107: у једној породици била три брата: једног су звали Ован, другог Јарац, а трећег Чуфиљ-Фиљушка. Једном су сва тројица пошла у шуму, код свог дедице. Браћа оставе Фиљушку а сами оду у лов. Дедица је стар и Фиљушка му се измакне контроли, приједу му се јабуке, попне се на дрво да убере неку и тад дође јага-бура „в железной ступе с пехтилем в руке“. Нуди му прву јабуку — он је одбија јер је трула; нуди му другу — одбија јер је црвљива; нуди му трећу „из руке“, он ту узима и тад га понесе кући. Два пута га браћа спасу, трећи пут не успеју. Следи епизода са јагином ћерком и печењем. Фиљушка се сакрије узевши претходно са собом јагину ступу и маљ. Једући припремљено месо, јага не помишља на кћер јер верује да она у другој колиби преде вуну. Ваљајући се по костима јага изговара формулу на коју јој јунак одговара. Јага га нападне, он се одбрани ударивши је маљем и побегне на кров. Опazi јато гусака које лети изнад крова, затражи им перје да направи себи крила, они му дају; помоћу таквих крила, Фиљушка одлети кући.

3.1.3. Афанасјев бр. 108: баба и деда имали сина Ивашечку. Ивашечка оде да лови рибу и остаје стално на језеру; повремено долази мајка да узме рибу и да му донесе ручак. Вештица имитира мајку и зове Ивашечку, али он зна да то није мамин глас и не долази; вештица оде код ковача да јој направи глас као код Ивашкине мајке, или ће га појести. Кад добије нови глас, ухвати Ивашечку и одведе га својој кући. Својој кћери Аленки нареди да испече јунака, а она сама оде да доведе госте на вечеру. Следи епизода са печењем Аленке. Вештица и гости поједу Аленку и после изађу „на двор и стали ваљатся на траве“. Вештица изговара формулу (бец костију) а Ивашко, који се сакрио на врх хрasta, одговара. Вештица у бесу почне да гризе хрast, али поломи два предња зуба; отрчи код ковача и тражи да јој направи гвоздене зубе или ће га појести. Гвозденим зубима прегризе дуб, али Ивашко пређе на следећи. Вештица поново сломи два (доња) зуба, ковач јој (под истом претњом) направи гвоздене и она опет гризе дрво. Над

Ивашком лете лабуду у три јата. Ивашко их моли да га понесу кући; тек га треће јато прихвати и врати баби и деди.

3.1.4. Афанасјев бр. 109: баба и деда немају деце; деда из шуме донесе пањ, баба га љуља у колевци и пањ постане право дете. Кад порасте, син Ивањка тражи сребрни чун са златним веслом да лови рибу на реци. Одатле исто као бр. 108. Уместо на храсту, Ивањка се крије на јавору. Вештица као госте доводи кумове. Формула при ваљању — иста. Ивањку такође понесе тек треће јато гусака.

3.1.5. Афанасјев бр. 110: баба и деда имали малог сина Ивашка. Риба се лови на језеру. Вештичина ћерка се зове Марусја. После вечере, ваљају се по трави (каже се изричито). Формула при ваљању иста. Одговор исти. Ивашка понесе последње јато гусака.

3.1.6. Афанасјев бр. 111: старац и старица немају деце. Старац из шуме донесе дрва и лутошку (посебно обрађена липа) од које постане дете; име му је Лутоњка. Отме га баба-јага. Три ћерке. Формула при ваљању помиње кости. Лутоњка седи на чардаку. На превару страдају све три ћерке. Лутоњку спасу лабуду (само једно јато): дају му перје да направи крила и он сам одлети кући.

3.1.7. Афанасјев бр. 112: деда и баба немају деце; узму пањ, увију га у пелену, ставе у колевку, љуљају и пањ постане дете. Зову га Трешчица. Остало све исто. Вештица се зове Чувилиха. Трешчица се крије на високом храсту. Вештица се ваља без помена костију. Исто са грижењем дрвета и ковањем зуба. Трешчицу спасе треће јато лабуда.

ИЗВОР: „Баба-јага и Жихар“, Афанасјев бр. 106 (АТ 327 Ц, Ф)  
исти сиже 106–112

*формуле ваљања:*

1) Афанасјев бр. 112

**Вештица:** „Покатаюсь я, поваляюсь я, Терешечкиного мяса наевшись!“

**Трешчица:** „Покатайся, поваляйся, ведьма, своей дочери мяса наевшись!“

— не каже се по чему је ваљање: „вышла /ведьма/ на двор, катается-валяется и приговаривает“ (следи формула) —

2) Афанасјев бр. 109

**Вештица:** „Пакачуся, павалюся, Ивањкинага мяса наевшись!“

**Ивањка:** „А трясыцы — Алёнкинага!“

— ваљање вероватно по земљи: „Паядавши харашенька таго мяса и правивши кумачек сваих, ведьма пашла на тоя места, где стаяв явар, што сядев Ивањка, да давай качацца да приговаривать“ —

3) Афанасјев бр. 108

**Вештица:** „Покатюся, повалося, Ивашкина мясца наевшись!“

**Ивашко:** „Покатайся, поваляйся, Аленкина мясца наевшись!“

— ваљање по трави: вештица и гости поједу Аленку и после изађу „на двор и стали валяются на траве“ —

4) Афанасјев бр. 110

**Вештица:** „Покатимся, повалимся, Ивашкиного м'ясця наівшись!“

**Ивашко:** „Покатитесь, повалитесь, Марусино м'ясця наівшись!“  
— ваљање изричито по трави; ваљају се и вештица и гости —

5) Афанасјев бр. 111

**Баба-јага:** „Покатаюсь, поваляюсь на Лутоњкиных косточках!“

**Лутоњка:** „Покатайся, поваляйся, дура, на дочерних косточках!“  
— не каже се по чему је ваљање: „Вышла на двор и говорит“ (следи формула) —

6) Афанасјев бр. 107

**Јага-бура:** „Любезная моя дочь! Выйди ко мне и покатайся со мною на Филюшкиных косточках!“

**Фиљушка:** „Покатайся, мать, поваляйся, мать, на дочерниных косточках!“

— ваљање по костима: „/баба яга/ поела все, собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься“ —

7) Афанасјев бр. 106

**Баба-јага:** „Покататься было, поваляться было на жихарьковых косточках!“

**Жихар:** „Покатайся, поваляйся на дочерниных косточках!“

— месо није поједено, баба-јага изговара формулу пре него што је уопште погледала ручак; о ваљању се само изговара формула, али самог ваљања нема.

3.2. — *кости као грађевински материјал* —

3.2.1. Јунак, ловац, као тежак задатак (један од два), мора да направи двор од дивовских костију близу царевог двора.

ИЗВОР: „Сатанаилова кћи“, Чајкановић бр. 39

3.2.2. Јунак одлази да види зашто гора преко дана сева а по ноћи гори; тамо затиче бабу чија је авлија ограђена људским костима и по њој стоје људи „мутави и удуречени“; баба и њега таквим направи; после га ослободи његов брат близанац.

ИЗВОР: „Три јегуље“, Вук стр. 121

3.2.3. Животиње се удруже и одбегну у шуму али упадну у неку дубоку јаругу: петао и кокошка прелете, а остале животиње (зец, ован, во, лисица, курјак и мечка) упадну и више не могу да изађу; током заробљеништва у јарузи животиње поједу једна другу, а последњу поједе мечка; на крају, од костију поједених животиња мечка „направила стубе, те изишла из јаруге“.

ИЗВОР: „Хајдуци“, Чајкановић бр. 2

3.3 — *дробљење костију* —

3.3.1. Враг једе људе; кад дође кући и намирише јунака, виче: „Овдје има крштена душа, казуј гдје је, да јој се меса наијем, и да јој кости здробим!“

ИЗВОР: „К врагу по три длане“, Чајкановић бр. 37

## 4. кости као храна

## 4.1. — живошњинске —

4.1.1. У великој газдинској кући, домаћин не поштује оца и мајку него их држи иза пећи и сваки дан, после вечере, „дође редуша те покупи све кости на једну гомилу, па их баца за пећ, ... док уједанпут изиђу две старе оклепане вешти, сухе као авети, и почну сисати оне кости.“

ИЗВОР: „Усуд“, Вук

## 4.2. — људске —

4.2.1. Током девет година недоклани хајдук оздрави једући месо и кости осам својих побитених другова; остане му само „једна рашљаста кошчица које није могао срскати“. Та је кошчица отровна.

ИЗВОР: „Сентин“, Чајкановић бр. 23

## ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1996 — Т. А. Агапкина: Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла), *Концепт движения в языке и культуре*, Москва, 1996, 213–255.
- Алексеенко 1974 — Е. А. Алексеенко: Обряд и фольклор у кетов, *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*, Ленинград, 1974, 27–33.
- Антонијевић 1991 — Д. Антонијевић: *Значење српских бајки*, Београд, 1991.
- Беговић 1986 — Н. Беговић: *Животи Срба граничара*, Београд, 1986.
- Братић 1985 — Д. Браћић: Промене у аграрним обредима. Истраживања у околини Новог Пазара, *Зборник радова Етнографског института*, 17–18, 1985, 97–168.
- Виноградова 1978 — Л. Н. Виноградова: Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки, *Славянский балканский фольклор*, Москва, 1978, 7–26.
- Грбић 1909 — С. Грбић: *Српски народни обичаји из среза Бolečачког*, СЕЗ, 14, 1909.
- Детелић 1992 — М. Детелић: *Митски простор и ејика*, Београд, 1992.
- 1996а — *Урок и невести. Поетика ејске формуле*, Београд, 1996а.
- 1996б — Магла и магљићи. Једно теоријско питање, *Књижевна историја*, Београд, 28, 100, 1996, 399–411.
- Dundes 1964 — А. Dundes: *The Morphology of North American Indian Folktales*, FFC 195, 1964.
- Ђорђевић 1953 — Т. Р. Ђорђевић: *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗ 66, Живот и обичаји народни књ. 30, 1953.
- 1985 — *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Београд, 1985.
- Elijade 1985 — М. Elijade: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Novi Sad, 1985.
- Evans-Venc 1988 — V. J. Evans-Venc: *Chöd. Prizivanje i potčinjavanje nečistih sila u tibetanskom obredu*, Beograd, 1988. (prevod sa engleskog: Rastko Jovanović)
- Журавлев 1994 — А. Ф. Журавлев: *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян*, Москва, 1994.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин: *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*, Москва, 1995.
- Jason 1978 — Н. Jason: Aspects of the Fabulous in Oral Literature, *Fabula*, 19, 1978, 1/2, 14–31.
- Јефтић 1958 — М. Јефтић: Одбрана од града у Поцерини, *Гласник Етнографског музеја*, Београд, 21, 1958, 281–292.
- Кажмаковић 1973 — Р. Кажмаковић: Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva, *Godišnjak X, Centar za balkanološka ispitivanja*, Sarajevo, 8, 1973, 213–249.
- Кашуба 1974 — М. С. Кашуба: Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу (у 19-ом и почетком 20-ог века), *Гласник Етнографског музеја*, Београд, 37, 1974, 163–177.
- Крњевић 1989 — Х. Крњевић: Обредни предмет — „молитвена чаша“ у песми „Диоба Јакшића“, *Српска фантастика. Највише природно и нестварно у српској књижевности*, Београд, 1989, 207–220.
- Кулишић 1970 — Ш. Кулишић: *Из старе српске религије*; Новогодишњи обичаји, Београд, 1970.
- Кулишић, Ш. Петровић, П. Ж. Пантелић, Н.: *Српски митолошки речник*, Београд, 1970.
- Лома 1996 — А. Лома: Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, *Од мита до фолка, Лицеум*, Крагујевац, 2, 1996, 52–89.
- Манжигеев 1978 — И. А. Манжигеев: *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины*, Москва, 1978.
- Маразов 1981 — И. Маразов: «Жертвоприношение на овен» в тракийския плем от Коцофенеци, *Обреди и обреден фолклор*, София, 1981.
- Maranda 1971 — P. & E. K. Maranda, ed.: *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, The Hague, 1971.
- Мачај 1892 — С. Мачај: Црноречки округ, *Гласник Српског научног друштва*, књ. 73, Београд, 1892, 7–186.
- Meletinsky 1974 — E. Meletinsky: *Structural-Typological Study of Folktales*, Soviet Structural Folkloristics, I — II, ed. by Pierre Maranda, The Hague, I, 1974, 19–53.
- Мелетинский 1969 — Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал, Проблемы структурного описания волшебной сказки, *Труды по знаковым системам*, Тарту, 4, 1969, 86–135.
- Милићевић 1984 — М. Ђ. Милићевић: *Животи Срба сељака*, Београд, 1984.
- Новик 1975 — Е. С. Новик: Система персонажей русской волшебной сказки, *Типологические исследования по фольклору*, Москва, 1975, 214–246.
- Новиков 1974 — Н. В. Новиков: *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград, 1974.
- Освалт 1980 — С. Освалт: *Грчка и римска митологија*, Београд, 1980.
- Павловић 1954 — Л. Павловић: Преглед светих моштију кроз историју у Српској православној цркви, *Зборник Православног богословског факултета*, Београд, III 1954, 231–256.
- Потебня 1865 — А. А. Потебня: О мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. гл. 2: Баба-яга, *Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей российскихъ*, Москва, кн. 3, 1865, 85–232.
- Прица 1986 — И. Прица: Ђурђевдан, *Зборник радова Етнографског института*, Београд, 19, 1986, 121–169.
- Прор 1982 — V. Прор: *Morfologija bajke*, Beograd, 1982.
- Пропп 1984 — В. Я. Пропп: *Русская сказка*, Ленинград, 1984.
- 1986 — *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград, 1986.



- Раденковић 1996а — Љ. Раденковић: *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд, 1996.  
— 1996б — *Симболика светиња у народној магији Јужних Словена*, Ниш, 1996.  
— 1996в — Митска бића српског народа, *Од мита до фолка*, Крагујевац, Лицеум 2, 1996, 11–16.
- Рајковић 1982 — Љ. Рајковић: Људождерство у лирици и епизи Тимочке Крајине, *Развиџак*, Зајечар, 22, 1982, 1, 88–91.
- Sikimić 1996 — В. Sikimić: *Etimologija i male folklorne forme*, Београд, 1996.
- Соколова 1978 — В. К. Соколова: Масленица, *Славјански и балкански фолклор*, Москва, 1978, 56–61.
- Терновская 1974 — О. А. Терновская: Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян, *Фолклор и Етнографія. Обряды и обрядовый фолклор*, Ленинград, 1974, 136–146.  
— 1979 — К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хлеборобські обряди качання и перекидання по землі», *Проблеми славјанској етнографіи*, Ленинград, 1979, 112–123.
- Толстой 1984 — Н. И. Толстой: Фрагмент славјанског язичества: архаический ритуал–диалог, *Славјански и балкански фолклор*, Москва, 1984, 15–17.  
— 1986 — Троицкая зелень, Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу, *Славјански и балкански фолклор*, Москва, 1986, 14–18.
- Толстој 1995 — Н. И. Толстој: *Језик словенске културе*, Ниш, 1995.
- Толстой 1982 — Н. И. и С. М. Толстой: Заметки по славјанскому язичеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье, *Обряды и обрядовый фолклор*, Москва, 1982, 49–83.
- Топорков 1992 — А. Л. Топорков: «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян, *Фолклор и етнографическая действительность*, Санкт-Петербург, 1992, 114–118.
- Сетмановић 1996 — А. Сетмановић & D. Sreјović: *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Београд; Miron Flašar, *O bogovima, mitovima i verovanjima stare Evrope*, XIII–XLII.
- Цивьян 1975 — Т. В. Цивьян: К семантике пространственных элементов в волшебной сказке, *Типологические исследования по фольклору*, Москва, 1975, 191–213.
- Сотто 1979 — D. Сотто: *Segno, fiaba, racconto*, Torino, 1979.
- Чажкановић 1985 — В. Чажкановић: *Речник српских народних веровања о билькама*, Београд, 1985.  
— 1994 — *Сабрана дела из српске религије и митологије у њеј књига*, Београд, 1994.
- Шаповалова 1974 — Г. Г. Шаповалова: Егоревский цикл весенних календарных обрядов у славјанских народов и связанный с ним фолклор, *Фолклор и етнографія. Обряды и обрядовый фолклор*, Ленинград, 1974, 125–135.
- Škreb 1969 — Z. Škreb: Još o poslovice i bajci, *Umjetnost riječi*, Zagreb, 1969, 1–2, 125–132.

