



УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Кристина Р. Митић

Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба

- докторска дисертација -

Београд, 2016.



**UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY**

Kristina R. Mitic

Serbian Spring-Summer Ritual Poems

- Doctoral Thesis -

Belgrade, 2016



УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кристина Р. Митич

**Весенне-летние обрядовые песни у
сербов**

- докторская диссертация -

Белград, 2016

Др Бошко Сувајџић, редовни професор, ментор
Филолошки факултет Универзитета у Београду

Др Валентина Питулић, редовни професор
Филозофски факултет Универзитета у Приштини са седиштем у Косовској
Митровици

Др Данијела Поповић Николић, доцент
Филозофски факултет Универзитета у Нишу

Датум одбране: _____

PhD Bosko Suvajdzic, Full Professor, Mentor

Faculty of Philology, University of Belgrade

PhD Valentina Pitulic, Full Professor

Faculty of Philosophy, University of Pristina, headquarters in Kosovska Mitrovica

PhD Danijela Popovic Nikolic, Assistant Professor

Faculty of Philosophy, University of Nis

САДРЖАЈ

УВОД	1
Источници.....	3
Распрострањење (простор, доба, називље, чланови, дарови и уздарја, пјесме, сврха)	22
Прољећно-љетни мјесецослов	42
ПОЕТИКА	50
Ранила и рáne	61
Лазарице	86
Ђурђевдан	127
Велики дан.....	151
Јеремије	167
Спасовдан	183
Краљице	195
Ивањдан	235
Додоле	250
Крстоноше	274
СВОД	287
Игре за Берићет.....	289
Сагласја са Истоком.....	296
На митолошком праму од облака.....	311
Литература	314
Скраћенице.....	329
Биографија.....	330

Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба

Сажетак

Докторска дисертација *Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба* представља прилог поетици значајне лирске врсте, а методолошки приступ обухвата сазнања из различитих научних дисциплина, везана за усмено стваралаштво и фолклор у ширем смислу. Ауторка је настојала да представи прољећно-љетне обредне врсте у аутентичном окружењу успостављањем синтезе досадашњих покушаја реконструкције најстаријих периода и слојева цивилизације. Обредне пјесме сежу у најстарије периоде људских заједница, примарна улога текста пјесме у склопу обредне праксе веома дуго се одржала, мада су неминовно све компоненте обреда биле подложне промјенама на путевима културе, у посебним историјским околностима и са напретком друштва. Грађа репрезентативно заступљена у Вуковим списима, етнографски, етнологски, етномузиколошки записи с краја XIX и кроз XX и XXI вијек, као и текстови забиљежени у антологијама из прошлог вијека, откривају слојевитост пјесничких врста, контаминацију паганских и хришћанских представа, синкретичност, колективност и низ архаичних обиљежја својствених цјелокупној традицији. Разноликост обредних пјесама, намјена и околности извођења указују на повезаност пјесме са одређеним светковинама, које прате ритам природних циклуса и смјену годишњих доба. Рад мр Кристине Митић успоставља истраживачки дијалог између пјесничке грађе, етнографске и теоријске литературе и истиче низ појава важних за трајање и разумијевање важног дијела усменог стваралаштва и традицијске културе.

Кључне ријечи: народна књижевност, фолклор, Срби, прољеће, лето, обред, контекст, пјесма, текст.

Научна област: Наука о књижевности.

Ужа научна област: Народна књижевност.

УДК:

Serbian Spring-Summer Ritual Poems

Abstract

Doctoral Thesis *Serbian Spring-Summer Ritual Poems* makes a contribution to poetics which is an important part of lyric poetry. Methodological approach implies the use of information from various scientific disciplines which refer to oral tradition and general folklore. The author strives to represent spring-summer rituals in authentic environment by making a synthesis of the attempts of reconstructing the earliest periods and layers of civilization. Ritual poems date from the earliest periods of human community. The primary role of the lyrics, as part of ritual practice, has been preserved for a very long time. Naturally, all components of the rituals have been subject to cultural changes, specific historical circumstances and social progress. Poetic records represented in the work of Vuk Stefanovic Karadzic, ethnographic, ethnological and ethnomusicological records from the end of 19th and throughout 20th and 21st century, as well as texts recorded in 20th century anthologies reveal stratified aspects of poetry, contamination of pagan and Christian images, syncretism, collectivity and various archaic symbols which are specific for the entire tradition. Diversity of ritual poems, their purpose and performance circumstances underline the connection between poetry and specific rituals that follow the rhythm of natural cycles and changes of seasons. The paper written by M.Sc. Kristina Mitic establishes a research dialogue between poetic records, ethnographic and theoretical literature, and emphasizes various phenomena relevant for continuation and comprehension of significant volume of oral tradition and culture.

Key words: folk literature, folklore, Serbs, spring, summer, context, poem, lyrics.

Scientific field: Literary Science.

Narrow scientific field: Folk Literature.

Весенне-летние обрядовые песни у сербов

Резюме

Докторская диссертация *Весенне-летние обрядовые песни у сербов* представляет собой вклад в поэтику значительного лирического вида, пока методологический подход охватывает знания из разных научных дисциплин, связанные с устным творчеством и фольклором в более широком смысле. Автор стремился представить весенне-летние обрядовые виды в аутентичной среде путем обобщения предыдущих попыток воссоздания наиболее древних периодов и слоев цивилизации. Обрядовые песни восходят к древнейшим периодам человеческих сообществ, и основная роль текстов этих песен очень долго хранилась в составе обрядовой практики, хотя все компоненты обряда неминуемо были подвергнуты изменениям на пути культурного развития в конкретных исторических условиях и в связи с развитием самого общества. Наглядно представленные материалы в трудах Вука [Караджича], этнографические, этнологические и этномузыкологические записи с конца XIX и в течении XX и XXI веков, а также и тексты, записанные в антологиях прошлого века раскрывают многогранность поэтических видов, контаминацию языческих и христианских представлений, синкретизм, коллективность и ряд архаических характеристик присущих всеобщей традиции. Разнообразие обрядовых песен, цели и обстоятельства их выполнения указывают на их взаимосвязь с определенными праздниками, которые следуют ритму природных циклов и смены времен года. Работа м-р Кристины Митич устанавливает исследовательский диалог между поэтическим материалом, этнографической и теоретической литературой, и выдвигает на первый план ряд явлений имеющих большое значение для сохранения и понимания важной части устного народного творчества и традиционной культуры.

Ключевые слова: народная литература, фольклор, Сербия, весна, лето, обряд, контекст, песня, текст.

Научная область: Литературоведение.

Специальность: Народная литература.



УВОД

Присуство свемира у свакој (с)твари чини од народних пјесама врсту таблица по којима је створен свијет или оних по којима би могао настати свијет човјеку прихватљив (Ропа 1958: 6). Обнављању у природи увијек претходи враћање „хаосу” с његовим претварањем у „космос”, изнова и изнова, само што се није понављао „космогонијски чин”, него „обред са свим својим дијеловима”, а „обредна пјесма”, као један дио, фина је нит у ткању, која повезује дијелове и прави складну цјелину (Meletinski 1983: 221). Народна пјесма може начелно служити као источник за познавање народног живота и погледа једне уже групе или средине, у којој је постала, и то само за вријеме из кога је или у коме је наслојена до облика који је до нас доспио (Filipović 1969(a): 43). Она је дио народног живота и народне културе, па је и њихов одраз. Као умјетничко дјело народна пјесма не репродукује народни живот фактографски вјерно него га умјетнички представља. До пуног успјеха у проучавању народних пјесама, њиховог постојања и живота, њихове умјетничке вриједности и значаја може се доћи само тијесном сарадњом етнографије, етнологије, етномузикологије, фолклора у ширем смислу и науке о књижевности. (Filipović 1969(a): 48–49) Изучавање народних пјесама из ових аспеката је задатак фолклориста, а етнологи и историчари треба да прибаве грађу која омогућава темељно и тачно схватање свих особитости проучаваних дјела и да се та дјела доведу у сагласје *етнолошки, географски и хронолошки* (Соколова према Filipović 1969(a): 37).

Митска прича о борби између громовника и змије главна је представа старог индоевропског објашњавања свијета. Иванов и Топоров говоре о њој као о „основном миту”. Већина осталих митова и понашање људи у различитим обредима темељили су се на том миту. На основу те борбе схватан је простор, разумјевана је организација времена, као и измјена годишњих доба и раста вегетације, односно измјена сушнога и кишнога раздобља. Опходне пјесме су у XIX вијеку биле у пуној снази. Млађи одрасли чланови сеоске заједнице обилазили су насеље и њихов долазак сматран је корисним, биле су то праве обредне паганске процесије понекад тек танко пресвучене хришћанским рухом. (Belaj 2007: 125, 143, 167; уп. Peisker 1928; Pilar 1931)

Готово истовјетно завјетно се пјевало на зборишту, у поворци, на уранку, пратио се ход мјесеца до хришћанског „празника над празницима”, а уједно ход

сунца, које умре сваки пут кад зађе и сваког јутра се рађа ново или ноћу путује испод земље од запада назад ка истоку, вози се колима или јаше на коњу, живо је биће, мјесец му је брат или стриц, звијезде — сестре, има само мајку, а оно само је најчешће ујак. Сунце је „божје око” у вјеровању многих народа, те је код „култних обичаја” обавезно „кретање за сунцем”. Главни елементи сунчева култа су „велике ватре” – кријесови и „сплитање биља” – вијенци. Обредне поворке имале су хришћанске одоре анимистички навезене сунчаним симболима кола, јабуке, птице, пијетла, коња. Лица са златним косама, златним рукама и златним јабукама (СМР: 280–281. Ш. К.) пјевала су чисте стихове омеђене регулативима прихватљивог понашања јер како чиниш, онако ће ти и бити, али и писано може се поправити. Ускрсу природе је претходило ранило да ојача сунце ватром, лазарице да сваком појединцу пожелеле срећно ново љето и понекад прије Великог дана и ђурђевске пјесме да умију јутрошњицом украшеном смиљем и босиљем. Након ускрса природе све је ишло природним током, до новог Ивањдана се спасовало, краљице су се за удају спремале, црква је додоле у своје окриље призвала и у крстоноше их превела завјетовања ради и литија до мироносних записа, све укруг, разиграно, распјевано, накићено, јер круг је и коло и вијенац и прстен и сунце и небо, а живот је игра и сагласје на митолошком праму од облака.

Источници

Према увјерењу људи архаичне културе, све је у природи узајамно повезано (Клеут 2010: 13). Обредни текст са својим поетским сликама и језичко-стилским средствима којима се слике остварују свакако је пјесма. Заједничка особина свим обредним врстама, као и једноставним фолклорним облицима (басма, благослов, заклетва, клетва, загонетка, пословица, говорне игре и сл.) јесте вјера у моћ ријечи и вјера у пјесништво. „Није необично што су *матерњу мелодију* овде тражили и налазили управо песници”. (Клеут 2010: 21) Исконска повезаност човјека и природе одражава се у свим слојевима традиције, од обреда и митологије до усмених облика и стилских фигура. Чак и онда када су млађи седименти прекрили и надградили етнографску подлогу, када се заборављена првобитна функција покрета и ријечи стилизовала у новим етапама културе,

догађало се да пјесничка слика својим значењима обухвати старе и најстарије представе. Пут од магије до метафоре, од обредне праксе до симбола, у основи интернационалан, зависио је од ширег друштвено-историјског контекста. При наслућивању динамичних процеса трајања усменог стваралаштва посебно су занимљиви примјери који показују развојне нивое пјесничког језика. Записи сачувани из прошлости омогућавају сагледавање тих токова, сложеност формула, фигура и различитих жанровских норми. Српска обредна лирика неминовно се мијењала кроз сеобе, преплете паганског система са хришћанском идеологијом, у додирима са сликом свијета старосједилаца, сусједа и освајача. (Самарџија, 2007: 141) Записивањем усменог текста неки квалитети бивају изгубљени, али други нови надолазе, тј. квалитети текста се преносе у нов начин постојања. (Воšković Stulli 1983: 166) Истраживачким корпусом приликом израде дисертације обухваћени су сви Срби, „с мора и с Дунава”, наиме, поред територије која припада Републици Србији, узети су у обзир сви простори бивше Југославије на којима су живјели или живе Срби. Постоје поједина усмена обавјештења о томе да неки прољећни обреди какав је лазарички и данас живе на територији Републике Српске, у околини Бањалуке. Опстајање Срба и у Хрватској забиљежено је истраживачким корпусом. Велики дијелови тог народа су остали без дома и земље и постали сточари, номади и луталице, присиљени да напусте колијевку свог народа и да траже и налазе нову домовину. А при свему томе тај се сточар није одродио, он носи у себи свијест о својој прошлости (народно име, прадједовску вјеру). Тако је огољели народ био и јесте исконски носилац живе снаге у свим приликама и неприликама, било гдје да се нашао и било како да се поставило питање његова постојања. (Радека 1975: 8) Истраживачки корпус илуструје како су исте идеје, односно исти мотиви, настављали трајање у различитим просторима и временима доживљавајући нужне метаморфозе у зависности од рецепције другачијих племенских култура и религиозних матрица. У акционој структури магијска функција је најстабилнија и доминира над естетском ако се изузму игра и кореографски елементи. Предметна структура је релативно стабилна, али преосмишљавање неких њених елемената иде у прилог естетској функцији. Вербално-музичка структура је посебно динамична, варијабилна, а њена естетска функција постаје снажнија и доприноси развоју естетске функције обреда у цјелини. (Гусев 1993: 24) Обредне пјесме у Срба нису

извађене из пергаментских рукописа него су „покупљене са топлих усана народа”. У пјевању женских пјесама више се гледа на пјевање, мелодију, каже Вук и ријетко користи израз „поезија”, него „народне пјесне” или „пјесме” у којима су језик, карактер и обичаји народни и које су „вјечно благо и украшеније литературе наше”. Највећа је вриједност у повезаности текста с мелодијом. Вуков опус лирике представља систематичан, одмјерен, прави одабир огромнога тематско-мотивскога распона, рустикалне компоненте, у којој се преламају прецизно изнијансирани човјекови односи према свему што га окружује, што проживљава, што осјећа, чему се нада и у шта вјерује, као и умјетнички критеријум. (Кучинић 1987: 77–80) Антологије су у значајној мјери узете у обзир приликом израде дисертације, ипак превладава етнографска и етнолошка грађа, као и етномузиколошке збирке, пошто такви записи „вјерније” биљеже текст. Ексерпцијом грађе из најреферентнијих периодичних публикација у Србији, и шире, дошло се до обимне грађе од више стотина лирских обредних пјесама, укључујући и варијанте, које су сагледане из неколико углова.

Први, фрагментарни описи народног живота Срба¹ потичу из 16. вијека. То су, углавном узгредна запажања калуђера и других свјештених лица настала током путовања или малобројни осврти малобројних писмених људи, придодати хроникама. Од црквених лица могу се поменути: Јеротеј Рачанин, калуђер из манастира Раче (пише о својим запажањима током свог ходочашћа у Јерусалим), Василије Бркић, патријарх, родом из Сремских Карловаца, Петар Руњанин, свјештеник из сремског села Кузмина, митрополит Стеван Стратимировић, Доситеј Обрадовић, калуђер и просвјетитељ. Почетак описа народног живота и културе Срба везује се за Вука Караџића. Један од његових првих чланака објављен је у листу *Новине србске* у Бечу (1. децембра 1817), а тиче се предања о јунаку Милошу Обилићу. Прилоге о народном животу Вук је објавио у часописима „Даница” (1826–1834) и „Ковчежић” (1849). Од посебног значаја за познавање српске народне културе је Вуков *Рјечник* из 1852. године. Ту су на концизан начин описани многи обичаји, предања и вјеровања Срба. Вук је имао намјеру да припреми дјело које би на свеобухватан начин приказало народне обичаје и

¹ Опширно и прегледно у Сувајцић 2014: 9–22.

вјеровања Срба. То дјело остало је недовршено и оно је објављено послје Вукове смрти 1867, под насловом *Живот и обичаји народа српског*. Објавио га је Одбор за издавање Вукових дјела. Вук је оставио и драгоцене етнографске описе Црне Горе. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, књига прва, различне женске пјесме* које је 1973. године објавила САНУ, и то је, такође, драгоцен извор грађе, варијаната. *Сабрана дела* у издању Просвете (1964–2014), одскора заокружена, кориштена су у раду. Цитирано је и дјело Вуковог блиског сарадника Вука Врчевића из 1888: *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје, Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини и у реду описао*, издато у Панчеву, гдје он биљежи неколико обредних врста, а највише су у раду цитиране спасовске пјесме. Значајну грађу о народном животу Срба у 19. вијеку оставио је Милан Ђ. Милићевић. Његово најпотпуније дјело о народном животу и обичајима Срба јесте књига *Живот Срба сељака* (прво издање 1867). Допуњено издање тог дјела из 1894. представља и почетак нове периодичне публикације о народном животу и култури Срба, часописа *Српски етнографски зборник*, који и данас излази у издању Српске академије наука и уметности. Ово дјело, као и многа друга слична дјела, поново су издата у *Просветиној* библиотеци „Баштина” у Београду (1984). Корисне информације о народном животу, обичајима, вјеровањима Срба налазе се и у дјелима М. Ђ. Милићевића *Кнежевина Србија* (1876) и *Краљевина Србија*, Београд 1884. Ту је дат опис тадашње Србије по крајевима, односно административним цјелинама (географске одлике, насеља, остаци ранијих грађевина, типови кућа, поријекло становништва, одијевање, подаци о језику, обичаји и вјеровања, народне пјесме, приче, игре). У књизи *Краљевина Србија* описани су новоослобођени крајеви од Турака – нишки, пиротски, врањски и топлички. Посебно је писао о кућној задрузи и слави (везе између обредне лирике и славских почашница су врло чврсте) у Срба. Милићевићеви записи најчешће имају карактер „фрагментарности” и „номенклатуре”. Он описује оно што је видио или о чему је слушао. Често не означава мјеста где је скупио податке и не преноси вјерно језик својих казивача. Наводи, нпр. четири пјесме с припјевом *ладо*, али их сврстава у поглавље о лазарицама, пише да је краљички обред посматрао у Црној Реци, а примјер краљичке пјесме наводи из Алексинца и сл. Ипак, напомена на крају одјељка о краљицама, нпр., у којој Милићевић препоручује читаоцима чланке В. Караџића и

П. Поповића, свједочи о његовој доброј обавјештености о извођењу овог обреда и у другим областима (Јокић 2012: 14). Он, такође, у *Кнежевини Србији* не прави разлику између краљичког обреда и „падања жена” (за које се користи термин *русалије*) у „обредни транс” (Јокић 2012: 13). Угледајући се на Вука Караџића, учитељ и свјештеник Никола Беговић је описао народни живот и обичаје Срба у појасу Војне границе, највише у Лици и Банији (око Плашког, Костајнице, Петриње, Карловца у Хрватској) и објавио књигу *Живот и обичаји Срба граничара* (1887). Књига је поново издата у библиотеци „Баштина” 1986. Скупљао је и народне пјесме и објавио књигу *Српске народне пјесме из Лике и Баније*, Загреб 1885, а 2001. године у Београду је објављено „фототипско издање” (гдје се ивањске пјесме лако мијешају са митолошким). У књизи *Живот и обичаји Срба граничара* описани су српска ношња, грађевине, годишњи обичаји, обичаји животног круга (женидба, рођење, смрт), неки правни обичаји, вјеровања о природи и митолошким бићима, чарања, врачања и бајања, народне игре. Вуков сљедбеник у Херцеговини, у другој половини 19. вијека јесте Лука Грђић Бјелокосић. Живио је у Мостару, гдје се бавио трговином, а био је и државни чиновник. Српска академија наука откупила му је етнографску грађу (опис кућа, оружја, јела, гатања, игре, приче и песме, бајања, скупљао је и лексику). Сарађивао је у часописима „Зора” (Мостар), „Босанска вила”, „Гласник² Земаљског музеја у Босни и Херцеговини”, „Караџић”, „Српски етнографски зборник” итд. Он је крајем 19. вијека објавио дјело под називом *Из народа и о народу* (прва и друга књига у Мостару 1896. и 1897; а трећа у Новом Саду 1898). Трећа књига, с поднасловом *Смиље и босиље*, представља збирку народних пјесама, које му је казивала његова мајка. У Просветиној библиотеци „Баштина” у Београду, у једном тому поново су прештампане све његове књиге *Из народа и о народу* и томе је придодат његов рад *Српска народна јела у Херцеговини и у Босни* (1908). Прва књига почиње прилогом о крсном имену, затим слиједе свадба, народни празници, друштвени живот (правни обичаји). У другој књизи дат је опис Гацка, бојење пређе, народна вјеровања, народна гатања, народна медицина, вез и ткање. С. Н. Давидовић 1884. године у Панчеву према казивањима своје супруге објављује збирку женских

² О „гласницима” (*ГЗМ, ГЕМ, ГЕИ САНУ*) у НК: 59, Н. М. Ђ.

пјесاما из Босне, нема етнолошких нити етнографских коментара, па би се могла додати и Вукова одредница „различне”, 117 година послје је урађен репринт издања. Сима Тројановић је објавио више значајних књига (све у склопу *Српског етнографског зборника* и оне кориштене у раду прештампане су у библиотеци „Баштина”): *Главни српски жртвени обичаји* (1911), *Ватра у обичајима и животу српског народа* (1930), *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи* (1935). Велики познавалац народног живота, етнолог, писац великог броја књига и расправа с почетка XX вијека јесте Тихомир Р. Ђорђевић (НК: 79, Н. М. Ђ.). Покретач је и уредник часописа „Караџић” (НК: 113, Н. М. Ђ. „часопис оставио значајан траг брижљиво сакупљеном грађом”, у дисертацији је своје мјесто нашла грађа из чланака Богдановића и Момчиловића, 1899. године, Грујића, 1900. године, Мијатовића, 1901. године и Касаблије, 1903. године), који је излазио у Алексинцу (1899–1903), гдје су изашла два његова чланка важна као источници грађе за проучавање обредне пјесме: *Идење у Краља*, 1899. године и *Идење у здравац*, 1903. У првом тексту он објашњава како су се у околини Пирота краљице изводиле о сеоској завјетини и притом даје кратак опис начина окупљања опходне групе, улогу и функције краља. У наставку објављује 14 краљичких текстова, али без ознаке ком члану домаћинства се изводи која пјесма. Међу његовим записима краљичких пјесама по архаичности се нарочито истиче пјесма „баладичне садржине” о претварању дјевојке у тополу (Јокић 2012: 16), о чему касније пише и Момчило Златановић (НК: 94, Н. М. Ђ.) на странама часописа *Народно стваралаштво, фолклор*. Т. Р. Ђорђевић је објавио серију књига под називом *Наш народни живот* (издање СКЗ између два свјетска рата), прештампано у четири књиге у београдској „Просвети” (прир. Н. Љубинковић). Главно његово дјело *Природа у веровању и предању нашега народа*, изашло је послје његове смрти (СЕЗБ, књ. 71–72, Београд 1958), када су изашле и његове значајне расправе о *вили, вештици, вампиру и неким другим митолошким бићима у Српском етнографском зборнику* и Посебним издањима САНУ. Антропологеограф и истраживач народне културе црногорских племена, као и Шумадије и Војводине између два свјетска рата је Јован Ердељановић. У Прагу је докторирао етнологију са археологијом и словенском филологијом. Године 1906. постао је доцент етнологије на Универзитету у Београду, гдје је и провео остатак свог радног вијека. Оставио је значајну грађу о народном животу у Војводини. Уредио је више

свезака *Српског етнографског зборника*. Објавио је монографије: *Трговачки центри и путеви по српској земљи у средњем веку и у турско доба*, Београд 1899. (заједно са Р. Николићем); *Доње Драгачево. Антропогеографска проучавања*, *СЕЗб IV*, 1902; *Упутства за испитивање народа и народног живота*, Београд 1907; *Кучи. Племе у Црној Гори. Етнолошка студија*, *СЕЗб VIII*, 1908; *Братоножићи. Племе у црногорским Брдима*, *СЕЗб XII*, 1909; *Постанак племена Пипера. Етнолошка расправа*, *СЕЗб XVII*, 1910; *Македонски Срби*, Београд 1925; *Стара Црна Гора. Етничка прошлост и формирање црногорских племена*, *СЕЗб XXXIX*, 1926; *О пореклу Буњеваца*, Посебна издања СКА, књ. *LXXIX*, Београд 1930. У раду је највише кориштена његова студија Етнолошка грађа о Шумадинцима, *СЕЗб*, књ. *LXIV*, 1951. Веселин Чајкановић, класични филолог, историчар религије, приређивач најпознатијих антологија народних приповедака, велики познавалац литературе на више европских језика, најпознатија су му дјела: *Српске народне приповетке*, *СЕЗб XLI*, Београд 1927 и *О врховном богу у старој српској религији* (1941). Послије његове смрти издата су два избора његових чланака *Мит и религија у Срба*, СКЗ, 1973. (приредио В. Ђурић) и *О магији и религији*, „Баштина“, „Просвета“, Београд 1985. (приредио Б. Јовановић). Године 1994. изашла су његова сабрана (изабрана) дјела у пет књига, које је приредио В. Ђурић. Ту су поновно објављена и два његова дјела из рукописа (међу њима и *Речник народних веровања о биљкама*). Биље је неодвојиво од прољећно-љетних обреда, и с тим у вези, кориштено је још и дјело Павла Софрића Нишевљанина, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. По Ангелу Губернатису*, Београд 1912, репринт издање, Београд, 1990, затим опширно поглавље о биљкама у књизи *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш – Београд, 1996. године Љубинка Раденковића. Миленко С. Филиповић, теренски истраживач од Македоније до Беле крајине у Словенији и писац више монографија о крајевима бивше Југославије (околина Скопља, Пчиња, Таково, сјевероисточна Босна, Косово и Метохија, Херцеговина, Високо у Босни, Мајевица, Банат итд.). Највише његових монографија објављено је у оквиру периодичне публикације *Српски етнографски зборник*. Он је најзначајнији српски „теренски“ етнограф између два свјетска рата и послје Другог свјетског рата. У дисертацији су се нашли изводи из његових истраживања на територији: Скопске котлине из 1939. године, Височке нахије из 1949. године, Горње Пчиње из 1955. са Персидом Томић, различита етнолошка

грађа из 1967. године, са Мајевице из 1969. и текст *Народна песма и народни живот* из исте године, Таковци из 1972. Глиша Бабовић написао је монографску студију о народном животу и обичајима у селу Оролик и оставио значајне приносе за проучавање краљичких поворки. Свједочанства о годишњим обичајима у Срему сачувао је и Милош Ђ. Шкарић 1939. године о животу „планинаца” (Фрушка гора). Подаци о годишњим обичајима у банатских Хера су шутири, првенствено преузети из истраживања Софије Димитријевић објављених у драгоцјеном зборнику *Банатске Хере* из 1958. године. У вријеме већине истраживања обреди су били већ увелико изобичајени. О лазарицама, краљицама и додолама на подручју које се простире око ријеке Тисе пише Тихомир Остојић (НК: 179–180, Р. П.) у тексту *Обредне песме у Потисју*, који је штампан у часопису *Караџић*. Описао је и календарски обред коледара. Демантује Вука о забрани и искоријењености краљичког обреда у Војводини већ „у Вуково вријеме”. У оквиру својих теренских истраживања Љубица и Даница Јанковић су се бавиле углавном „обрасцима игре”. Према њиховим тврдњама, у посљедње вријеме трагови, нпр. краљица могли су се још наћи само у околини Лесковца и у Суботици (1964). О извођењу краљичког обреда у области Подунавља постоји више свједочанстава, а међу њима најстарије потиче из 1888. године. Ради се о чланку *Краљице: српски народни обичај о Тројичину дне*, који је написао Павао В. Поповић у часопису *Братство*. У опсежној студији о извођењу краљица у Добри пише Оливера Младеновић 1971. године. Сви њени подаци засновани су углавном на непосредним теренским истраживањима у том крају. Поред тога, ауторка у овом раду наводи и све значајније етнографске источнике и грађу за проучавање обреда. Ђупурдија 1982. године у *Аграрној магији у традиционалној култури Срба*, Недељковић 1990. године у *Годишњим обичајима у Срба*, М. Босић 1996. године у *Годишњим обичајима Срба у Војводини* дају опсежне прегледе аграрне године и магије с њом скопчане у Срба. Приликом истраживања и израде дисертације драгоцјене су као водичи биле савремене студије о *краљицама*: Јасмина Јокић, *Краљичке песме. Ритуал и поезија* из 2012. године и Јелена Јовановић, *Краљице. Вокална традиција Јасенице* из 2014. године. Приликом етнолошких испитивања у области Груже (што коментаришу обје претходне ауторке) Петар Ж. Петровић размишља и о поријеклу и вези краљичког и јеремијског обреда и доводи у везу њихове елементе, а већина истраживача повезује јеремије са лазарицама. У оквиру својих

проучавања годишњих обичаја Петар Костић у другој половини прошлог вијека систематски и исцрпно пише о Неготинској крајини, српским селима румунског Ђердапа, околини Бора, Зајечара, о лазарицама у селу Сурлици, о ужичком, пожешком и косјерићком крају, о селима која су нестала потапањем после изградње хидроелектране „Ђердап II”, Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца и своју грађу објављује у чланцима *Гласника Етнографског музеја* у Београду. Стеван Вујадиновић у оквиру студије *Етнографска грађа из Пека и Звижда* доноси приносе о ранилу и краљицама у овом крају. Професор Коста П. Манојловић (1890–1949), композитор и научни сарадник Музиколошког института САНУ, 1949. године забиљежио је текстове народних мелодија источне Србије који су постхумно приређени, прије њега на овом простору сакупљањем грађе за своје руковети бавио се Стеван Мокрањац, Владимир Ђорђевић и као савременик, музиколог Живојин Станковић пише о Неготинској Крајини и издваја *Народне песме у Крајини* (ра̀на, Ђурђевдан, краљице). Кратак али изузетно садржајан чланак о извођењу краљичког обреда у селу Влашкој на падинама Космаја, 1928. године објавио је Милић Мајсторовић, који наводи да је све податке о краљицама забиљежио „по причању једне старице”. С. М. Милосављевић исцрпно пише о *Српским народним обичајима из Среза Хомољског*. Етномузиколог Драгослав Девић у *Народној музици Црноречја, у светлости етногенетских процеса* доводи у везу краљичке и лазаричке пјесме, каже да су им текстови сродни, али напјеви различити, па и рефрен *ладо, ладојло*. Заједничко им је једногласно пјевање, екскламација на почетку и узвик после рефрена, а обе врсте су се, према његовим истраживањима, пјевале на Ђурђевдан. Он се, као и сестре Јанковић, најчешће позива на етномузиколошка истраживања Владимира Ђорђевића (НК: 78, Р. П.) и његову публикацију *Српске народне мелодије (предратна Србија)*, а у раду је упоредно цитирана и његова публикација *Српске народне мелодије (јужна Србија)*. Мих. Ст. Ризнић 1890. пише о лазарицама, како он наводи у наслову: *о једном народном обичају из околине нишке у часопису Браство*; у истој свесци о истој теми пише и Ј. Х. Веселиновић, *Лазарице, српски народни обичај у Врању и врањском округу*. Владимир Николић у 16. књизи *Српског етнографског зборника* из 1910. године износи сређену грађу из Лужнице и Нишаве. У оквиру теренских испитивања у области Алексиначког Поморавља податке је прикупио етнолог Драгослав Антонијевић и објавио 1971. године.

Неколико публикација музиколога Миодрага Васиљевића, који је записао око четири хиљаде народних мелодија и текстова лирских пјесама (НК: 46, Р.П.), послужило је за ексцерпцију грађе — 1950: *Југословенски музички фолклор I* („Један занимљив податак наводи Миодраг Васиљевић: у сушно лето 1950. године сељаци лесковачке околине сетили су се — под небесима која су буктала од јаре — многих старих обредних песама”, према *Поговору* Владана Недића својој *Антологији*, 1977); 1960: *Народне мелодије из лесковачког краја*, 1965: *Народне мелодије Црне Горе*, 1994: *Избор обредних песама из необјављених записа Миодрага А. Васиљевића – из Србије* приредила је З. М. Васиљевић у *Расковнику* и 2009: *Народне песме из Војводине* је приредио проф. др Драгослав Девић. Драгутин Ђорђевић (НК: 78–79, Н. М. Ђ.) објављује своју грађу у *Лесковачком зборнику*, највише у првих десет свезака и 1958. године пише монографију о *Животу и обичајима народним у Лесковачкој Морави*, у оквиру које напомиње да се због промјене друштвених прилика након Другог свјетског рата, краљице и лазарице не одржавају свуда у овом крају, „али и даље живе и неће скоро ишчезнути”. Упозорава на истоветност лазаричког (пјесама које се изводе на Лазарички петак, Лазареву суботу и Цвијети) и краљичког циклуса пјесама (које се изводе на Ђурђевдан). Истраживања и грађу прикупљену после 1958. године приредио је Момчило Златановић у публикацији *Народне песме из лесковачке области*, 1990. Овај истраживач објављује спасовданске песме у *Зборнику Матице српске за књижевност и језик, књ. XXVII/3 за 1979*, а 1994. године и најобухватнију студију са грађом *Народне песме и басме јужне Србије у Српском етнографском зборнику*. Говори о контаминацији ђурђевданског, изобичајеног и краљичког обреда који се најдуже задржао на југу Србије. Грађу је објављивао и у часописима попут *Расковника* и у поменутој серијској публикацији *Народно стваралаштво, фолклор*; у првој деценији овог вијека у издању *Врањских новина* изашла су сабрана дјела Момчила Златановића у 10 томова. Злата Марјановић наставља рад који су започели Драгутин Ђорђевић и Момчило Златановић и употпуњује га, првенствено на страницама поменутог *Лесковачког зборника*. Пише о улози музике у традиционалним обредима села Брза и о непостојању граница међу прољећним обредно-обичајним песмама. Видосава Стојанчевић 1974. године износи своја етнолошка испитивања Брањског Поморавља, значајни су подаци о извођењу краљичког обреда на Ђурђевдан, и то одраслије дјевојке до 20 година,

сличне лазарицама и краљицама из Лесковачке Мораве, а говори и о срastaњу лазаричких и краљичких пјесама и о тзв. метеоролошкој магији – бијела боја одијела и сл. *Српске народне обичаје из Среза Бољевачког* 1909. године објављује Саватије Грбић, одакле је посебно опширно цитиран обред рaне. „Религијски дуализам у записима Дене Дебељковића доминантан је у обредним песмама”. Радећи на сакупљању народних умотворина са Косова, оставио је иза себе веома богату грађу (Питулић 2007: 45, 42): *Обичаји српског народа на Косову пољу, СЕЗб. VII*, из 1907. године кориштено је дјело приликом ексцерпције грађе, као и драгоцјена дјела И. С. Јastreбовъ. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*, С. Петербург (друго, допуњено и проширено издање), 1889. и Б. Ђ. Нушић. *Косово. Опис земље и народа*, Београд, репринт 1986. године у Просветиној „Баштини”. Антологије Владимира Бована које су послужиле као источници обредне лирике са Косова и Метохије, као и обухватних описа обредног контекста, јесу *Српске народне песме са Косова и Метохије из 1977*, *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, први том* из 1989. и *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника* из 2012. године. Низ година је Бован и сам скупљао народне умотворине на терену и на том материјалу почива и знатан број његових истраживања и штампаних радова (НК: 30, Р. П.). Тановић 1927. пише монографију *Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази*. Милован Гавац и Витомир Белај у својим обимним етнолошким студијама о календарским празницима *Година дана хрватских народних обичаја* и *Ход кроз годину* покушавају да реконструирају митске представе календарских обичаја у словенском свијету. Дворнић 1994. пише о Ивањдану у Барањи, Ножинић 1998. о поступцима за призивање кише на Кордуну, Банији и Мославини, оба текста су изашла у српском *Расковнику*. Пећо 1925. пише о Обичајима и вјеровањима из Босне; Вукмановић 1936. о ђурђевданским обичајима у Батињанима код Дарувара и 1963. уопштено, али библиографски садржајно о *Прољећним обичајима* у Зборнику *Рада IX конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, (гл. ур. Ј. Вуковић), Сарајево (једна сесија са садржајним прилозима и приносима била је посвећена „прољећним обичајима”). Радмила Кајмаковић у *Glasniku Zemaljskog muzeja* пише о традиционалним народним обичајима динарског становништва у Површи и Ракитном, о маскирним обредима, конкретно чаројицама у Босни, о Семберији 1974. године издаје етнолошку монографију у саставу поменуте

серијске публикације. О ријетким обредним поворкама на територији источне Херцеговине биљежи и Ђенана Бутуровић (НК: 41, Р. П.). О обичајном животу Срба на тлу Хрватске подаци су преузимани из, такође, серијске публикације *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* (НК: 92, Р. П.), тамо су забиљежени и написи о црногорским регијама, нпр. Павићевић (НК: 181, Р. П.). На овим просторима усмена традиција Срба настајала је као егзистенцијална потреба и начин очувања идентитета. Срби гдје год били имају заједничку антрополошко-историјску поетику. И данас плијени чудновата сличност мотива косовске и далматинске женске ношње, незнатне су варијантне разлике између лирских пјесама ових крајева. Под турском најездом један од праваца је био од долине Лима, Пиве и Таре, дуж далматинског залеђа, око Цетине, уз Динару и херцеговачко залеђе и око Дубровника до Книна и Книнске крајине. Касније и даље према Лики, Банији и Кордуну ка Босни, преко Саве до Славоније, Мохача и Печуја у Мађарској. (Гароња, *Говор народа кроз песму*, поговор у Крстановић 1990: 277–282).

Од руских истраживача у раду је заступљено неколико имена: Т. А. Агапкина и монографија *Митопоетические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Плотникова: *Этнолингвистическая география Южной Славии* из 2004. године, Проп, *Руски аграрни празници (покушај историјско-етнографског истраживања)*, Соколова и њена књига из 1979. године *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX века)*, Е. Аничков и његова незаобилазна књига *Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянѣ (Часть I. Отъ обряда к пѣсне)* с почетка прошлог вијека и, свакако, *Историјска поетика* А. Н. Веселовског. Такође су важно мјесто, у смислу прегледног упоредног проучавања, нашле и студије Светлане и Никите Толстој, А. Гуре и В. Гусева, Маргите Василеве (Бугарска), Весне Петреске (Македонија), а о животу румунских Срба највише података преузето је из написа Борислава Крстића, а прегледана је и грађа Ивана Бирте из обичајног живота Карашевака.

Истраживањем пјесама унутар часописа бавили су се Марија Клеут (*Летопис Матице српске*), Зоја Карановић (*Даница, Матица*), Миодраг Матицки (*Вила*), Славица Гароња Радованац (подручје Војне крајине, рукописне збирке, репринт, фототипска издања). *Етномитолошке студије* историчара и теоретичара народне књижевности (НК: 141–142, Р. П.) Ненада Љубинковића

биле су користан водич у истраживању и често је ово дјело цитирано у дисертацији. Погледи на метрику и фигуре су започињани од класичног дјела Луке Зиме, (НК: 94, Р. П.), а кориштене су и монографије о српском стиху Којена, Ружића, Матића, Тарановског (НК: 46–47, Р. П.). Темељи за проучавање различитих лирских врста и лирике у цјелини јесу књижевнотеоријске студије, монографије и радови цитирани и помињани у дисертацији. Као драгоцен „смјерница” изабран је прегледни рад из 2013. године ауторке Ане Вукмановић о проучавању народне лирике, гдје ауторка упућује: „Бројни су проблеми класификације, затим односа обредне и необредне песме, као и разгранатог система лирских врста. Поетичка истраживања посебно су се бавила композицијом и структуром лирских песама, као и начинима исказивања емоција. Каснија испитивања водила су ка дубљим обредно-митским слојевима народне лирике. Разноврсна научна интересовања сведоче о сложености народне лирике као дела фолклорног система. [...] Радови посвећени народној лирици представљају драгоцен корпус теоријске мисли о српској усменој књижевности. Сложеност овог жанра лежи у разноликости – комплексном односу према обреду, преплету субјективног и колективног, естетске и практичне функције, многострукости израза, богатој версификацији и метафорици”, што показују радови различитих аутора и указују на то да је компаративни метод „посебно продуктиван” за проучавање народне лирике. (Вукмановић 2013: 181) Усмена лирика чува слојеве различите старине, па се може говорити о старости дијелова текста, а не цјелине. Неке врсте могу бити старе, а да пјесме унутар врсте то нису (Латковић према Вукмановић 2013). Варијанте пјесама показују различите народне традиције. Поређења варијаната показују, такође, како су се лирске цјелине осамостаљивале, спајале, и како је долазило до контаминација самосталних творевина (Крњевић према Вукмановић 2013), затим указују на слабљење обредне подлоге (Самарџија према Вукмановић 2013), као и на начине на које пјесме кореспондирају. Важна функција упоредне анализе варијаната јесте утврђивање аутентичности пјесме. Зоја Карановић сматра да и мали број записа шире просторне разуђености упућује на усмено извођење пјесме и одбацује сумњу о подражавању и неаутентичности” (према Вукмановић 2013). Насупрот књижевнотеоријској терминологији, „народна” терминологија је корисна јер узима у обзир тип и контекст извођења, али је непостојана и разликује се од села

до села и од генерације до генерације. „Услед поменуте сложености народне лирике, разноликости прилика у којима се песме изводе, начина на које се то чини, богатства тема и мотива, показало се као нужно вршити више класификација по различитим критеријумима. Поделе по једном критеријуму теоријски су доследне, али су недовољно обухватне. По мишљењу истраживача, потребно је комбиновати формалне и садржинске поделе, утемељене на тексту, са изведбеним, контекстуалним и временско-географским, које узимају у обзир вантекстовне елементе песме.” (Ајдачић према Вукмановић 2013) На процесе одвајања од обреда први је упутио Владан Недић (1977): *елементи љубавне лирике прво се јављају на крају обредне пјесме, а онда захватају стихове испред себе, разарајући старо ткиво, продиру ка почетку* (17). Прва класификација Вука Стефановића Караџића показује проблем комбиновања различитих критеријума (намјене, мјеста и времена извођења). И Славица Гароња Радованац указује на митске и обредне слојеве љубавних пјесама, посебно на паралеле између краљичког даривања (*КП I*: стр. 56, *Кићине песме*, прва књига Уредништва из 1924. године, ближе у *НК*: 115, Н. М. Ђ.) и мотива даривања у љубавној поезији (према Вукмановић 2013). Колико су продуктивни резултати српске фолклористике говоре бројни радови који су развијали Недићеву поставку о процесу одвајања од обреда. Дејан Ајдачић показује да слабљење и губљење обредне функције доводи до трансформације жанра, до промјене текста или његовог смисла: опходне пјесме постају љубавне или дјечије. На формалном плану долази до појаве нетипичних сегмената сижеа, идеја, мотива, формула, хронотопа, актера, атрибута или мотивација. Другачије су жанровске интенције, функције и стратегије. (Ајдачић према Вукмановић 2013). „Поделу на обредне и обичајне пјесме прати дилема везана за разликовање обреда и обичаја. Док Љиљана Пешикан Љуштановић с правом примећује да не постоји битна разлика између календарског и животног циклуса (на основу које се вршила ова подела) (према Вукмановић 2013), Ненад Љубинковић упућује на антрополошку разлику између обреда и обичаја: на примеру јеремијских песама и показује да се обредне песме не смеју певати ван обреда, већ се морају извести тачно одређеног дана и у тачно одређеним условима, а обичај се може обавити било када, јер се у његову суштинску тајновитост и магијску моћ више не верује.” (уп. Љубинковић 2014: 76–95) За лирско извођење важни су не само језички елементи већ и околности

њиховог обликовања. Пјесме прате музика, плес, маскирање. Сваки од ових елемената могао би бити критеријум подјеле. Сам Вук Караџић истиче *да се у пјевању женских пјесама више гледа на пјевање него на пјесму*. (СДВК, IV: 559). Сходно томе, у савремено доба, Марија Клеут напомиње став Е. Коларевића да лирске текстове треба сакупљати и објављивати заједно са музиком (према Вукмановић 2013), томе се може додати и идеја Миодрага Павловића, антологичара, пјесника, да обредну пјесму треба приказивати без интерпункцијских ознака јер јој не припадају (Павловић 1989). Видо Латковић (1967) истиче могућност да једна пјесма припадне различитим врстама. Варијанте показују да су пјесме сличне садржине пјеване у различито вријеме, на различитим мјестима, у различитим приликама, често испуњавајући аналогне функције. Жанровске трансформације могу бити и резултат механичких контаминација, преплитања елемената унутар једне народне традиције и судара различитих традиција (старобалканске, хришћанске, муслиманске, градске). (Ајдачић према Вукмановић 2013) Сватовске пјесме како произилази и из становишта Љиљане Пешикан Љуштановић (према Вукмановић 2013), биле би обредне док се у обредне радње које оне прате вјерује. Када вјеровање нестане, онда се оне (као и било које песме календарског циклуса) трансформишу у обичајне, а врло брзо у љубавне. Видо Латковић поводом обреда каже да када обред почне да се губи, своди се на игру и забаву или га преузимају Цигани. Студију о *Ромима као важном фактору развоја српске обредне праксе* објавио је Димитрије Големовић 2001. године. Осим богатства стихова, лирику одликује и могућност да једну пјесму чине различити стихови, посебно ако има припјев (Латковић 1967). Утврђивањем основних композиционих модела лирике: монолошки, дијалогски, приповједни сједињен с монологом или дијалогом и описно-приповједни, при чему се они често допуњују унутар једне пјесме бавила се Хатица Крњевић (Крњевић 1988: 117–139). Анализирајући поједине пјесме, трагом истраживања Александра Веселовског и Јерјомине, она је истакла да су паралелизам и понављање основни принципи грађења лирске пјесме. Скрнула је пажњу и на принципе унутрашњег обликовања пјесме: верижни поступак, троструко понављање (призора, радњи или говорних чинова), низање упоредних слика (често при заустављеном опису), сужавање и ширење слике, редукцију и издвајање једног кључног мотива, тзв. лирско обраћање (Крњевић 1988:

122–123). Посебна пажња проучавалаца народне лирике била је посвећена лирском збивању, при чему је још половином прошлог вијека истицано да сама радња није развијена (Латковић 1967), мада може бити поступно дата у двије-три ситуације. Збивање, како запажа Х. Крњевић, постоји на два плана – описно-наративном у улози загонетке и дијалогско-монологском у улози одгонетке (Krnjević 1986). У цитираним студијама дефинисани су најзначајнији проблеми, дати одговори и постављене полазне основе, али и отворени нови видици, са указивањем на могућности даљих проучавања, дате су смјернице за продуктивна интердисциплинарна истраживања, која у себе укључују и науку о књижевности и антропологију. Прегледан је велики број радова о феномену *обредне пјесме у Срба*, у којима се поред описа налазе и веома корисна тумачења, заснована на новијим методолошким приступима.

С обзиром на то да је зимска половина календара чешће истраживана надамо се да је ауторка успјела у својој намјери сумирања, освјетљавања и анализе овог „женског”, прољећно-љетног дијела календара. Највећи дио грађе је из лазаричког обредног комплекса — нека истраживања кажу да их само на подручју јужне Србије има око 1500, па самим тим нису само фолклорно градиво него и умјетност у строгом избору (М. Златановић), повезивањем с хришћанским празником, то је обред који је најдуже опстао. На другом мјесту по броју ексцерпираних текстова јесу краљичке пјесме, од којих сва сагледавања почињу, јер је и идеја о краљицама као архетипу, као полазном обреду, лако доказива, тј. да су све обредне поворке заправо издвојене из једне велике краљичке поворке. Заједно проучаване могу дати бар дио скице замагљеног архетипа: орач и земља, киша и земља, човјек и жена доносе живот, а граде га у женско вријеме које у себи има три бијеле недеље. Ђурђевски и ивањски текстови пјесама, и међусобно слични, имају такође и сличан контекст, па се као о главним извођачима може говорити о биљарицама. Оказионални обреди, или по потреби, а истовремено паганске и хришћанске двојнице, јесу текстови додолских и крстоношких пјесама. Свакако се томе придодају јеремијске пјесме, чије се представљање надовезује првенствено на истраживања Н. Љубинковића и његове доказе, да је то, заправо, обредни контекст такође скопчан уско са краљицама, али и лазарицама. У низу нестабилних поетичких одлика, лирику карактерише и нестабилан сиже (Krnjević 1986: 11), који нема степене развоја као епски (заплет, кулминација, расплет), па

се може говорити само о сужејним ситуацијама (Крњевић 1988: 121). С друге стране, лирика је постојано једноставна, јер се пјесма држи на једној јединственој и доминантној мотивацији, која се може појачавати увођењем додатних мотива у функцији главног (Крњевић 1986: 134). На везу лирске радње и обреда упућује Зоја Карановић примјећујући да је структура лирског понављања при којој радња прелази у говор, а говор у радњу првобитно морала бити обредна. Однос радње и њене вербализације могао је ићи преко пјесничке метафоризације, која је на крају замаглила обредну реалност (Карановић 2010: 206). Освртање на термин „женске пјесме” Вука Стефановића Караџића отвара различите правце нових истраживања народне лирике. Он упућује на особену „лирску” традицију, чији носиоци нису само жене и дјевојке, већ и мушкарци, „особито момчад”, што условљава промишљање родног аспекта и пјесама и народне културе. Дијалоска форма повезује пјесме са обредом (Карановић 2010: 199), па се поетичко истраживање преплиће са обредним. Један од примјера оваквог модела биле би пјесме које укључују акциону димензију обреда и представљају заштиту и подучавање обредног субјекта. Граде се на принципу задавања и испуњавања задатака, односно састоје се од говора и радње (Карановић 2010: 204). Будући да се паралелизам и набрајање налазе у структури и семантици и обреда и пјесме (Карановић 2010: 199), такође упућују на потребу интердисциплинарног проучавања народне лирике. Форма обраћања, коју у реченичној структури чине императив и вокатив, често се користи и у магијским поступцима и басмама. Она подробније описује обичаје у сегментима које изводе жене и у којима је улога жена пресудна или претежна. Жене култивишу простор природе, магијски манипулишу биљем и плодовима земље. (Пешикан 2011: 345) Лирске пјесме су са басмама, бајкама и баладама, врста својствена женама-казивачима. „Поетичко” и „обредно” становиште могу се комбиновати приликом проучавања „женске” природе лирских пјесама, јер су мотиви плодности (пјесме води, обилажење — *СМР*: 215–216. П. Ж. П. — винограда, пролазак испод дрвећа, „мотиви опште плодности”, „љубавни мотиви у функцији плодности”, брање биља, „росна” и „берићетна” киша, „игра за срећу и здравље”) везани за женске обредне поворке (Јокић 2011: 33–44). Лирска одлика „женскости” показује се као нешто другачија од оне у приповијеткама, женске пјесме имају компликованији однос према чудесном. Снежана Самарџија примјећује да оно у њима осцилује између магијско-

обредних прописа и стилских фигура. „Чуда се неутрализују у обредном контексту. Жанр варира њихову позицију између обичног и несвакидашњег, дословног и симболичног. Чудо остаје недефинисано, неупоредиво, али присутније у обредној стварности и изван ње. Може бити подређено снази смеха било да се тиме остварује заштита од демона, обезбеђује плодност или се руше границе између могућег и немогућег кроз само негирање његовог постојања”. (Самарџија 2011: 311–314) Емотивност се увијек истиче као најважнија одлика лирске пјесме. Нада Милошевић Ђорђевић посебно се бавила видовима исказивања осјећања у народној лирици. Она примјећује да се емоције изражавају и обликују посредно, преко дешавања, догађаја, описа (Милошевић Ђорђевић 1976: 178). Љиљана Пешикан Љуштановић, пак, у новије вријеме, скреће пажњу да се у љубавној лирици трансформацијом простора исказују осјећања (Пешикан 2011(а): 339–364). У вези са начинима исказивања осјећања стоји и проблем односа субјективног и колективног. Већина проучавалаца истиче колективност као основну одлику народне лирске емотивности. Ту карактеристику објашњавају везом са обредом (нпр. жеље поворки) и колективним извођењем, као и природом саме народне књижевности. Марија Клеут као разлику између народне и писане лирике управо наводи да народна лирика није субјективна нити индивидуална (Клеут 2001: 61). Хатица Крњевић, пак, обраћа пажњу на унутрашње функционисање пјесме, па истиче да она није објективно казивање о нечему изван субјекта, већ представља унутрашњу перспективу лирског јунака (Крњевић 1986: 155), што упућује на посебан тип субјективности. Кад се изучава поетика народне лирике, лирика као текст, књижевнотеоријски аспекти, посебна пажња се поклања естетској функцији пјесама. Она долази до изражаја када остане скривена првобитна намјена. Пажњу на фантастично у усменој лирици обратиле су и Хатица Крњевић и Зоја Карановић (према Вукмановић 2013). Обраћајући се другом, живом или неживом, конкретном или апстрактном, лирски субјект говори о себи (Крњевић 1986: 290). На тај начин емотивно обраћање другом постаје говор о себи и о човјеку, што открива онтолошку и егзистенцијалну димензију лирике. На сложени однос естетског и практичног указује Љиљана Пешикан Љуштановић када примјећује да су религијско-магијски и обредни контекст источник естетских сугестија и када им то није намјера (Пешикан 2012: 33). „Валентина Питулић упућује на напоредно постојање хришћанског и

паганског слоја у песмама.” (према Вукмановић 2013). Везом иницијацијских обреда и пјесама Зоја Карановић бавила се на примјеру краљичких пјесама (2010). Јасмина Јокић бавила се обредном природом јеремијских пјесама (2006). Посебно важан проблем проучавања народне лирике представља одређење мјеста шаљивих и еротских пјесама у укупном лирском корпусу, а чији мотиви постоје и у обредном комплексу, јер је издизањем свечаног, озбиљног и херојског, Вук Караџић занемарио смјеховну страну обреда и пјесме (Карановић према Вукмановић 2013). Хатиџа Крњевић упућује на обредну улогу еротског, сексуалног. Насупрот поетичким и књижевнотеоријским истраживањима, обредна наглашавају практичну функцију пјесама. У том свјетлу, Марија Клеут с правом указује на проблем односа вербалног фолклора и народне књижевности. Ако је доминација практичне функције мјерило разграничења између њих, онда се мора примјетити да је она доминантна и у неким облицима које одређујемо као пјесме (нпр. *до доле*) (Клеут 2001: 59). Естетска функција посебно се повлачи у други план када се говори о вези народне лирике са обредом. Насупрот давно изреченом мишљењу Вељка Петровића да лирске пјесме одликује хришћански дух аскезе и изостанак чулности (Петровић према Вукмановић 2013), неки други пручаваоци народне лирике истичу њено паганско осјећање живота (Недић 1977) и обредно поријекло (Веселовски 2005). Најобухватније се обредним аспектима лирских пјесама бавила Зоја Карановић. Она упућује на везу обреда и различитих посленичких пјесама, које прате кризне тренутке у животу човјека и космоса и љубавних пјесама, као и на везу пјесама и мита (Карановић према Вукмановић 2013). Веза лирике и обреда толико је чврста да се поставља питање да ли су обредне пјесме уопште дио лирског корпуса, с обзиром на то да обредна функција запречава поетизацију, а слојеви обредно-магијских радњи, скривених и табуисаних имена, гестуално и музички кодираних порука губе се у писаном тексту па пјесме постају неразумљиве (Ајдачић према Вукмановић 2013). Веселовски (2005) сматра да је првобитно обредна лирика била само говорни, односно пјевани дио обреда.

Распрострањење

(простор, доба, називље, чланови,
дарови и уздарја, пјесме, сврха)

Регионалне разлике значе богатство, а садржаји су оно што свједочи о „истом заносу”, жељама, тежњама. По изразу и спољашњим ознакама наша народна лирика у цјелини је „национална”, а по свом садржају „општељудска”. Она говори о снази природних сила и борби човјека да овлада њима: радом, молитвом или враџбином. Ова умјетност је непресушно врело љепоте: дубоко, лијепо и силно се у њој изражава витално паганско осјећање живота. (Dizdar 1981: 58; уп. Недић 1972) „Сељак”, „прегалац” и „свјештеник” „производе”, „стварају” и „тумаче” крајолик који је заправо подређена и око њих окупљена природа. Свјештеникова тумачења се протежу и на оно што не може бити произведено и створено, па тумачи сунце, мјесец и звијезде – „njegova tumačenja nadilaze vidljivo i shvatljivo u smjeru nevidljivog i neshvatljivog.” Као њих тројица заједно „језик” сам производи, ствара и тумачи, заправо приређује, преуређује и одређује: „Mi to znamo i osjećamo posve osobito, naivno i instinktivno, u trenucima kad se riječju bojimo proizvesti nešto neželjeno. [...] Tamo gdje jezik zgušnjava kažemo da nastaje književnost. [...] Onda pak vidimo kako jezik i književnost zahvaćaju, mijenjaju i obnavljaju nešto što je bilo dano u prirodi.” Када језик почне да прави нови систем, тада настају књижевни облици. Обредна лирика се може посматрати као један од тих облика усидрених дубоко у језику. Једнако се испуњава или се испуњавала у животу колико и у језику. Опажа се и сматра истинитом колико на нивоу постојања толико и на нивоу свијести. Издвојива је из одређене духовне заокупљености (контекста и текстуре) и тада своју моћ преноси или је преносила јер је наслијеђена слика лијепог и чистог свијета. (Jolles 1978: 14–21, 187–189)

Прољећно-љетни обреди настали у неолиту постоје или су постојали широм свијета. Имају тродјелну структуру и темеље се на трима елементима: мисли, чину и ријечи. Истовјетни су стваралачком чину и прате укруг вријеме и простор. О јужним Словенима непосредно пред досељавање на данашње просторе писало се као о чаробњацима који се сваке године у одређено вријеме преобразе у вука, па се опет врате у своје људско обличје оних који не вјерују у судбину, него

се жртвом завјетују божанству и одају почести ријекама и демонима — дрвећу, биљу, животињама. (Belaj 2007: 32–41) Број три уско скопчан с њима тумачи се као број који означава отварање и промјену. Он, такође, представља идеални модел сваког процеса који представља три етапе: стварање – развитак – нестајање (почетак – средину – крај) и постао је синоним сваког жељеног преобраћања (Раденковић 1996: 325–326). Избор одређеног пола за учешће у обреду зависио је од доминације тог пола у одређеној друштвеној епохи (матријархат или патријархат). Б. Ђупурдија (1982: 86) мишљења је да доминација женског пола одражава једноставнији (матријархат), а развијенији стадијум земљорадње (патријархат). П. Костић (1978: 433) говори о прилагођавању матријархалних обичаја патријархалним односима родовског система.

Посебан феномен у односима *свој и туђ, ми и други* уочава се у лазаричким, додолским, јеремијским и краљичким опходима села. Обредне поворке, састављене каткад од мушких, у прољеће и љети више од женских становника насеља, доживљаване су као *туђе*. Учеснице обредне поворке су постајале бића која посједују снагу „оностраног”, тј. у које су „ушле” оностране силе. У учесницима поворке становници насеобине нису препознавали кћери. Због тога су вјеровали у жељено, оно што пред кућама, изговарају учеснице обредних опхода. Увјереност како током обредних опхода „опходари” припадају „оностраном” најбоље се уочава у постојању мјеста гдје су сахрањене настрадале учеснице, жртве крвавог сукоба двије обредне поворке, које су се нашле на истом путу крећући се у супротним смјеровима. Вјеровање да свако скретање с пута представља трајни губитак среће опредјељује поворке да физичком снагом и оружјем обезбједе себи првенство. Кад су крвави сукоби имали фаталан крај, учеснице обредног опхода сахрањиване су на мјесту погибије. Родитељи нису своје кћери сахрањивали на гробљу поред других упокојених припадника породице. Свјесни су како су њихови најмилији нашли смрт за вријеме боравка у нашем свијету „туђој” димензији. (Љубинковић 2014: 378–379)

Послије преласка у хришћанство натприродна бића добила су назив „нечиста сила”, која се могла умилостивити и чак уплашити, што је и чињено у складу с посебним обредима и традицијама. Представа о паганским боговима

ипак је мутна. Изгледа да су Словени у VI вијеку имали не само нешто попут „пантеона богова” или низ „племенских” пантеона, него су били близу монотеизма, вјеровања у врховног, али још не и једног, хришћанског бога. (СМЕР: XIII–XIV, Н. И. Толстој, *Словенска народна веровања*) У одређене дане сунце „ступа у брак” са земљом („игра”); његовом годишњем циклусу потчињена је година словенског земљорадника, „сељака” и „прегаоца”. Култ предака се надовезује не само на симболику сунца, него и на симболику култа плодности, који се провлачи и испуњава цјелокупну обредну страну словенског аграрног календара. (СМЕР: XX). Језик је чист, пјеснички изграђен, музикалан. Ријечи су упјеваване у мелодију, а стих је грађен према мелодији, па је тако постигнут потпун језичко-музички склад. У прољећним пјесмама доминира ведрина и раздраганост. Бројни љубавни и породични мотиви у пјесмама су сасвим у складу са годишњим добом и пригодним весељима која су се одржавала поред цркава и манастира. Љетне обредне пјесме су се слабије сачувале. У неким словенским зонама, прије свега у Срба, прилично су се очувале индоевропске представе о кишним облацима као о небеским стадима крупне рогате стоке, о облацима као млијечним кравама и о киши као небеском млијеку, које оплођава и храни земљу. (СМЕР: XVI) Обреди поливања водом везани су за култ небеске и земне воде и за обредно обезбеђење плодности. Код старих Словена постојала је представа о непосредној повезаности подземних и небеских вода (облака, СМР: 216. Н. П.; уп. Мршевић 2008: 13–14) (СМЕР: XXIII).

У симболичком језику културе радња заузима посебно мјесто и захтјева посебне методе описа, будући да је она сложенији објекат симболизације него што су то природни предмети и појаве, мјесто и вријеме, личности обреда. Радња представља логичко и структурно језгро обреда. Често се испоставља да семантичка доминанта обреда није акциона компонента, већ други елементи који су потчињени – субјекат, објекат, инструмент – мјесне, временске, начинске и др. компоненте радње. Она је „главни” елемент обреда, јер се напаја туђим смислом и позајмљује „магијску силу” од других компоненти. Смисао и обредна функција радње може се одредити не толико карактером саме радње, колико оним ко је извршава, ко или шта представља његов објекат, када, гдје и помоћу чега, на који начин се остварује радња. Лични акценат код прољећних обреда је „женски”, што је симбол плодности, док је семантика радњи – припреме за обред, доласка у кућу,

завршне гозбе нпр., изражена знатно слабије. Доминација у ширем смислу мјесне семантике карактеристична је за велики број обредних радњи које су повезане са кретањем и просторно оријентисаним покретима, таквима као што је опход и сл. Временски акценти могу бити истакнути у семантици обредних радњи (и забрана) које се везују за одређене временске периоде дана и ноћи, за календарске датуме и периоде, уколико су те радње мотивисане својствима која се приписују самом времену, нпр., овом или оном празнику или дану у недељи. Компликованом семантичком структуром одликују се обредне радње које укључују такозване секундарне симболе, тј. елементе који су већ били коришћени у неким обредима и који су „упили” семантику претходног контекста. Значења која су наслијеђена из свадбеног, ускршњег, погребног, примарног календарског/божићног контекста постају или допунске компоненте семантике нове обредне радње („надодају” се на семантику других компонената), или се појављују као фактор сакрализације (повећања семиотичког статуса) одговарајућих компонената или обреда у цјелини (КД: 89–104).

ПРОСТОР. Подаци кориштени у раду омогућавају оквирно смјештање обреда у одређене културне ареале. Три мапе (*Изгон* је обухватио највећи број обреда: *ранила и ране*, *Ђурђевдан*, *Велики дан*, *јеремијски обред* и *Ивањдан*. *Иницијација* је послје *изгона* друга фаза стварања новог свијета и обухвата *лазарички* и *краљички* обред. *Имитација* је обухватила *Спасовдан*, *додолски* и *крстоношки* обред) представа су распростирања обреда по регијама обухваћеним грађом за израду дисертације, добијене су спајањем карата и дјелимичним прилагођавањем (1. Горски котар, 2. Плашчанска долина, 3. Кордун, 4. Лика, 5. Банија, 6. Поуње, 7. Книнска крајина, 8. Крњеуша, 9. Пакрац, 10. Босанска крајина, 11. Гламочко поље, 12. Рама, 13. Херцеговина, 14. Височка нахија, 15. Сарајевско поље, 16. Попово поље, 17. Билећке рудине, 18. Шума, Површ, Зупци, 19. Барања, 20. Мајевица, 21. Семберија, 22. Бањани, 23. Пивљани, 24. Ријечка нахија, 25. Кучи, 26. Васојевићи, 27. Карашево, 28. Рисан, 29. околина Будимпеште), које је приложио Миле Недељковић у својој драгоцјеној монографији *Годишњи обичаји у Срба* из 1990. године, одакле су узети и прољећно-љетни мјесеци обухваћени такође грађом и надограђени цитатима из *Охридског пролога* владике Жичког (издање из 2009). Овај укрштај броја три и четири са хришћанским изводима митска је представа обредних пјесама у Срба на којима почива једна половина

календара, а почивала је обредност и касније обичајност у Срба, земљорадника и сточара. *Ранила* и *рáne* су одржаване у Црногорском приморју, на Фрушкој гори, у Црној Реци, Делиграду, Неготинској крајини, Пеку, Бољевцу, Алексиначком Поморављу, Косову и Метохији. *Ђурђевске пјесме* су познате у Мославини, Дарувару, Херцеговини, Боки, Чачку, Расини, Тимоку, Хомољу, Неготинској крајини, Бољевцу, Књажевцу, Зајечару, Црној Реци, Лужници, Нишави, на Косову и Метохији. *Велигденске пјесме* — Банат, Бољевац, јужна Србија, Косово и Метохија. *Јеремијски опход* — Срем, Шумадија, Левач и Темнић, Драгачево, Голија, Стари Влах, Сјеница, Нови Пазар, Подибар, Александровачка жупа, Копаоник, Алексиначко Поморавље, Зајечар, Књажевац, Заплање, Лужница, Власотинце, Лесковачко Поморавље, Врање, Пчиња, Косово и Метохија, источна Босна и Херцеговина (Мајевица, Фоча, Попово поље) и поједини крајеви Црне Горе, *ивањске* у Буковици, Лики, Банији, на Кордуну, у Херцеговини, Црној Гори, Боки, Будви, Рисну, Потисју, Бачкој, на Фрушкој гори, у Шумадији, Хомољу, Крагујевцу, Косову и Метохији, код румунских Срба). *Краљице* — Дарувар — *ладарице*, Мославина — *ладокалице*, Оролик; Бачки Моноштор, Чуруг, Сента, околина Новог Сада, Банат, Срем, Фрушка Гора, Мачва, Шабац, Цер, Медведник, Шумадија, Звижд, Кладово, Неготинска крајина, Тимок, Зајечар, Сврљиг, Алексиначко Поморавље (исток и запад), Нишава, Пирот, Власотинце, Лесковачко и Врањско Поморавље. *Лазарице* — Посавина, Мајевица; Црна Гора: Зета, Рисан; околина Будимпеште, Бачка, околина Новог Сада, Банат, банатске Хере, Срем, Јадар, Колубара, Шумадија, Левач и Темнић, Расина, Краљево, Хомоље, Неготинска крајина, Зајечар, Бољевац, Алексиначко Поморавље (исток), Књажевац, Буџак, Сврљиг, Ниш, Пирот, Лужница, Заплање, Власотинце, Лесковачко Поморавље, Врање, Горња Пчиња, Бујановац, Косово и Метохија. *Спасовдан* је на различите начине обиљежаван у Црној Гори, Будви, Босни, на Мајевици, у Славонији, Срему, Тимочкој крајини, Лужници, Лесковачкој Морави, Врањском Поморављу и Пчињи, на Косову и Метохији. *Додоле* — Рисан, Пипери, Петриња, Кордун, Банија, Буковица, Посавина, Семберија, Срем, Нови Сад, Бачка, Банат, код Карашевака, Срба у Румунији, у Београду, Мачви, Шапцу, Јадру, Рађевини, Колубари, Шумадији, Крагујевачкој Јасеници, Гружи, Левчу и Темнићу, Драгачеву, Чачку, Санџаку, Подибру, Крушевцу, Ресави, Хомољу, Ђердапу, Бољевцу, Зајечару, Тимоку, Књажевцу, Буџаку, Алексинцу, Алексиначком Поморављу, Лужници, Нишави, Пироту, Лесковцу,

Лесковачком Поморављу, Врању, Врањском Поморављу, Горњој Пчињи, Бујановцу, на Косову и Метохији. *Крстоноше* — Попово поље, Површ, Катунска нахија, Ријечка нахија, Зета, Бока, Рисан, Стари Колашин, Санџак, Браничево, Таковци, Рудничко Поморавље, Гружа, Чачак, Ужице, Пожега, Косјерић, Хомоље, Јадар, Рипањ, Болевац, Црна Река, Књажевац, Ђердап, Неготинска крајина, Стари Влах, Косово и Метохија. **ДОБА.** Схема обреда прелаза препознаје се у основи многих аутономних система који се користе за добро цијелог друштва, његових посебних сегмената или појединаца. Низ људских прелаза се код неких народа везује за космичке прелазе, мјесечеве мјене, кретање планета. Посриједи је величанствена идеја, да се живот људи повеже са животом животиња и биљака, а онда, некаквом преднаучном слутњом, и са великим ритмовима Универзума. (Ван Генеп 2005: 215) „Пјесме спојнице”, пјеване на прелазу између зиме и прољећа, јесу *пјесме на ранилу и рани*. Овај обичај одржаван је одређених дана уочи или за вријеме Часног поста. Ватре су паљене 1. марта, 22. марта, 7. априла, тј. у том распону по новом календару. Велики дан или Ускрс мири лунарно и соларно рачунање времена. Најраније се јавља 4. априла, а најкасније 8. маја. Биљани петак је петак прије Ђурђевдана, ова два дана обиљежена су уранцима и биљобрањем, умивањем. Јеремијски обред је спровођен уочи Јеремијевдана (13. маја), и ивањске велике ватре су прављене учи празника — Ивањдана. Вријеме кретања краљица је доста широко и различито. Оне су прави прољећно-љетни празник, негдје су извођене на Ђурђевдан и претпоставља се да су пјеване у ширем распону, тј. до Духова, који кад Ускрс падне касно, већ буду у љето. Лазарице су ишле с краја Цвјетне недеље, а припреме су започињале шест недеља прије, лазарички дани су петак, субота (Лазарева) и недеља (Цвијети). Спасовдан је обиљежаван *шести четвртак* од Великог дана. Четвртак је *срећни* дан и ваљало је започети послове. Хришћански је то празник *Вазнесења Господњег*. Додоле су балкански оказионални обред извођен у прољећно-љетне сушне дане. *Крстоноше* су се кретале од Ускрса до Петрових поклада, а највише око Спасовдана и Духова, четрдесети и педесети дан од Ускрса. **НАЗИВЉЕ.** Обичај ранило је претрпио многе измјене, и име му је у неким крајевима било другачије – „ра́на” (сличност између ова два обреда је превелика,

па често долази до изједначавања), „змијин дан”, „букара”, „ватриште”; „калинарке” су, такође, излазиле на ранило, али зими. Ускрс (РСЈ³ 2007: 1413), Васкрс, Вазам, Велигден, Велик-дан, Велики дан. Ђурђевдан (РСЈ 2007: 339). Јеремије или јеремијаши, татаре (уп. Рајковић 1980). Ивањдан (РСЈ 2007: 443), Јовањдан, Биљобер, Игритељ, Метлар. Краљице (РСЈ 2007: 582–583) још су се звале љеље и ладовнице, у дијеловима Хрватске које су насељавали Срби приближавале су се ивањданским ладарицама и носиле називље ладокалице. Лазарева субота се још назива Лазаревдан, Лазарица, а због обичаја да се у овај дан људи ките врбовим прућем и Врбица (РСЈ 2007: 169). У XIX вијеку је био обичај да на овај дан иду лазарице (РСЈ 2007: 624), лазарке, лазарће, лазари, „војна полиција предака родоначелника” (Љубинковић 2014: 51) од куће до куће, гдје су играле пјевајући „лазаричке пјесме”, за шта су добијале дарове. Још једно име за лазарице је „катунарке” или „шумске виле”. Спасовдан (РСЈ 2007: 1254) или Спасовље је завјетни дан великог броја Срба. У Босни су на овај дан ишле поворке чаројица. Додоле (РСЈ 2007: 297) (главна је додола или дода) још се зову пеперуге, пеперуде, пеперуће. Прпоруше (РСЈ 2007: 1086) (главни је прпац) јесу сличне поворке, али момака, које су се кретале у западним зонама насељеним и српским живљем. Крстоноше (РСЈ 2007: 603) као обред носе још и називље дизање крста, бденије, молитва, повезују се са литијама и завјетинама. **ЧЛАНОВИ.** Учеснице прољећно-љетних обреда у Срба су најчешће биле жене јер су по својој природи изједначене са плодношћу тла – што је карактеристично и за обреде и обичаје којима се настојала осигурати плодност у земљорадничким културама. (Ножинић 1998: 106) Тамо гдје број није прибиљежен значи да му се није придавао значај. Број чланова је варирао. Опозиција паран број — непаран број, такође, није била досљедна. Жене-дјевојке су имале своја „зборна мјеста”, на отвореном или у затвореном простору, гдје су се у неким крајевима Србије састајале и са мушкарцима-младићима. Ако је зборно мјесто било у шуми, покрај воде, најчешће, око пола ноћи дјевојке су се будиле и у паровима, што је вид имитативне магије, излазиле на ранило, гдје се ложила ватра од дрва, која су претходно припремиле. Чим би се са ранила зачула „дјевојачко-ранилачка пјесма”, одмах су са свих страна

³ Уп. Skok 1971.

долазили и „остали”, па се ту пјевало, свирало и играло до зоре, послије чега се, опет у паровима, разилазило кућама. На рану је излазило све село. На ранило дјевојке, па дјевојке и момци. Ускрс је славило све село. Поливачи су били момци. На Ђурђевски уранак је ишла омладина, првенствено, а понегдје и краљице-удаваче. Јермије су биле разнородна поворка, најчешће женска (према Љубинковићу – жене различитог узраста и статуса), „полиција потомцима оданих предака” (Љубинковић 2014: 52). Овај обичај се повезује и са остатком краљица, односно лазарица. Ивањске ватре палила је омладина. У краљице су ишле дјевојке стасале за удају, најљепше и добре пјевачице. Број чланова се кретао од шест до 15, и имале су мушку пратњу. Узраст дјевојака лазарица се разликовао у Србији, дјевојчице изнад седам година, али и старије дјевојке пред удају. Негдје их је пратио и један или више мушкараца или пак старија жена од које су училе о обреду. Начини прерушавања или украшавања су се такође разликовали од краја до краја. Лазарице су нешто млађе дјевојчице-дјевојке, тзв. старије удаваче, од седам до 12 година, мада има случајева да су у лазарице ишле 28-годишње дјевојке. Повремено су и оне имале пратњу-заштиту. На *Спасовдан* су обично на узвишењима изнад села *коло* градили момци и дјевојке, искићени цвјетним вијенцима, као и дјевојке саме, чије је коло понекад водила трудна жена; чаројице су биле маскиране поворке младића; или је обиљежавње било сеоска *литија* предвођена свјештеником. *Додоле* су биле поворка дјевојчица млађих од *лазарица* и *краљица*. Од шесте године, понегдје и млађе, па све до 16. године. Њихов број је био најчешће паран. Понегдје су додоле биле процесија која је пратила централну фигуру, додолу, а то је могао бити и момак прерушен у дјевојку, па искићен прућем, шибљем, биљем. Тако организован обред личио је на жртвене обреде води, само са живом лутком. Додолски обред су преузели Цигани. Поворку прпоруша чинили су момци. *Крстоношке* литије биле су разнородне (слава, завјетина, литије свег села), у поворци су били најчешће мушкарци, али и жене. **ДАРОВИ И УЗДАРЈА.** Паљење ватри, од Ускрса размјена јаја, поливачима је дар био колач-вино, остало што добију ишло је на лицитацију, а новац за цркву. Приређиване су гозбе зарад завјетних дана. Краљице и лазарице су дариване храном (понегдје је постојао табу даривања јаја због пријетећег невремена), као и новцем. На *Спасовдан* се и гостило, прављен је *славски колач* за који је прилог у брашну и соли давало све село. Постављане су и *спасовнице*, свечане трпезе.

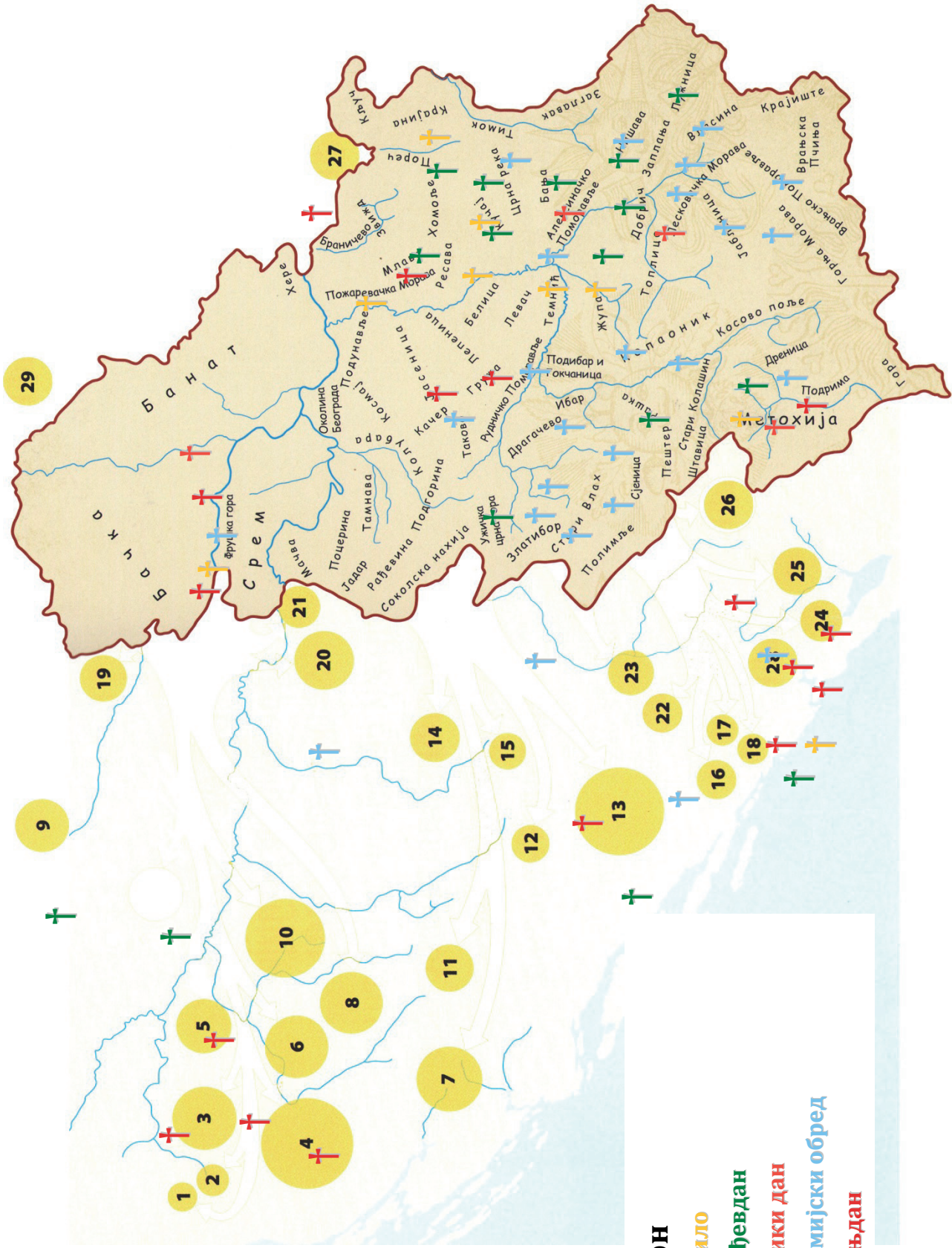
Додоле су дариване храном, чест је био табу даривања јаја, како град не би тукао поља. *Крстоноше* су поливане водом као и додоле или прскане, а посипане су и житом. Организована сеоска литија је свој опход завршавала сеоском славском гозбом. Пјесма поворки истовремено је била и дар и уздарје. **ПЈЕСМЕ.** Архаична упоришта и представе запретени су у хришћанском поимању свијета. Системима обреда обиљежени су дијелови кружног природног тока, тј. повезивања почетка с крајем. „Ритуална пракса, елементи магије, сегменти митова, прагматичност обредног текста, фигуративност уметности речи указују на човеково место у природи, међусобно су повезани и теже учвршћивању природног поретка и равнотеже са другим светом или световима”, с циљем поштовања „светлог принципа обнављања”. (Самарџија 2006: 40) Језгро неких пјесама се сели из обреда у обред. У свом првобитном облику ранилачке пјесме садрже мотиве удварања омладине и сугеришу плодност, која се огледа на плану личног, појединачног. Вјенчево пјевање. Припјев на рани — *Лепа тицо, бела Радо*. Јеремијске пјесме више су басме. Духови вегетације крију се и иза *краљичких* дјевојачких опходњи, иза пјесама налик на дитирамбе. У доба године које није далеко од другог преломног положаја сунца, љетног солстиција. Тада је судбина усјева већ извјесна, па се прижељкује богат род и здрава љетина. А пошто је све у знаку култа плодности, тематско поље ових пјесама нужно се проширује обухватајући људски живот као саставни дио природе. Једна годишња сезона у ведрим краљичким пјесмама посредно одређује и доба људског живота, младост као претпоставку плодности. Отуда љубавни мотиви, непосредно обраћање младима у пару, описи љепоте и завођења, асоцијације на што скорију свадбу, не без еротске симболике, као услова стварања новог живота. (Крњевић 1987: 22) *Краљичке пјесме* са припјевима *ладо* и *љељо*, најчешће су шестерачке и осмерачке, текст је женидбено-уладбеног нагласка. Пјесме које су пјевале биле су различите садржине, упућене одређеној личности или појави, предмету или догађају, прва од њих је обично била посвећена „води”, а касније је у низу пјесама „по наруџби” било и шаљивих и сатиричних или пјесама којима се изражава народна мудрост на загонетан начин. Као и *лазаричке*, то су биле пригодне пјесме личности, појави, предмету, догађају. Велики број лазаричких пјесама је почињао карактеристичним упјевом *Ој, убаве мале моме, доз, доз!* или *Ој убаво убаво девојко!* Припјевало се као и код краљица — *ладо, ладо*. Према записима уочљива

су два типа спасовских пјесама, један близак *ђурђевским* и *ивањским* и други близак *додолским* и *крстоношким*. Припјев је у другом типу ових пјесама био као и код *крстоноша*. *Додолске* пјесме се могу подијелити на два типа, оне из дивљег простора (успут) и оне у питомом простору (испред газдинстава) прве имају централни мотив утркивања поворке са спасоносним и кишоносним облацима, а друге су молитвице на релацији *имитација – дар – ударје*. Припјев је разнолик, непромјенљиви дио је *додо ле*. Идући, *крстоноше* су пјевале, сви „господујући” углас, а са страна су их „благосиљали”. Послије Другог свјетског рата крстоноше су своје опходе сеоског атара замијениле опходима око цркве, није се више ишло око поља, мада стихови чувају првобитни облик овог опходног обреда. Крстоношке пјесме су додолски сижеи, са хришћанским припјевом *Господи помилуј! СВРХА*. Учесници нису свуда били само млади, него сви укућани, нпр. по старини се обреде, а у неким крајевима се запаљена ватра прескакала, како укућане и стоку не би уједале змије, што је обред припајало тзв. „змијским” празницима). Прескакање ватре од змија повезује овај обред са култом предака, јер је змија њихова реинкарнација, а обреди *објашњавају и драматизују митологију културе*. Ранила и ране су помагали сунцу да ојача и змије су истјериване на тај начин. Друге двије „велике ватре”, „уранци”, „умивање росом”, сличне или истовјетне намјене, јесу *ђурђевске* и *ивањске* (НК: 79–80, Н. М. Ђ. и 97, Р. П.). Ђурђевдан је више но ма који прољећни празник чувао вјеровања и обичаје који магијским путем треба да осигурају напредак и плодност стоке и поља, здравље и срећу међу људима (колективни план). Један од многобројних обичаја на овај дан је било и тзв. „вјенчево пјевање” (индивидуални план) које је изводила омладина на ријекама у зору купајући се и плетући вијенце. Ђурђевске пјесме су се пјевале уочи Ђурђевдана, на тзв. „ђурђевски уранак”. Понегдје су на овај дан пјевале и „краљице” или су ишле поворке „ђурђара”. Ивањске пјесме пјевале су дјевојке на Ивањдан (7. јула) берући цвијеће или окићене цвијећем у колу. О „ивањском цвијећу” пјевали су и младићи, па су настали „момачко-дјевојачки сплетени стихови”. Текстови су бивали и ласцивног карактера, а свједоче и о иницијацији омладине. Од свих дијелова природе биљке су схватане као најближа веза између човјека и божанства или демона. Биљке на очигледан начин конкретизују човјеково виђење свијета као тродјелне цјелине. Смјеном вегетационих периода код листопадног дрвећа исказује се ритмичност и регуларност промјене свијета,

што је pogodно средство за исказивање регуларности тока времена. Листање, цвјетање, сазријевање, изумирање и поновно клијање сјемена исказује идеју кружног времена, чиме се бескрајно и регуларно понавља стварање – раст – умирање – васкрсавање. Биљке су добијале на значају зависно од времена брања, оне убране на Ђурђевдан и Ивањдан имале су додатно значење. (Раденковић, 1996: 357) Ускршње коло је играно да нарасне конопља, а поливане су и дјевојке, организоване литије и завјетине. Ђурђевска обредност и обичајност је осигуравала напредак и плодност стоке и поља, здравље и срећу међу људима. Јеремије су штитиле насеобину и газдинство од змија. На Ђурђевдан, Јеремијевдан и Ивањдан организоване су завјетне гозбе. Аграрни обреди се срећу, увијек према уобичајеној схеми, и у церемонијама везаним за годишња доба, које често падају око дугодневице и краткодневице (у Европи се ове церемоније подударују с крајем године) и прољећне или јесење равнодневице. „Обред одвајања” се састоји у *изгону* зиме, а „обред пријема” у *доношењу* љета у село; зима тад умире, а ново љето прољећем се изнова рађа. Годишња доба важна су за људе искључиво због свог утицаја на привредни живот, који је у прољеће и љети претежно усредсређен на пољопривреду и сточарство. Отуд слиједи да „сезонски обреди прелаза”, у ужем смислу те ријечи, имају паралелу у обредима којима је циљ да се обезбједи препород биљног свијета након прелазног периода који представља зимско умртвљење вегетације; такође се њима обезбјеђује и обнављање сексуалне активности животиња у циљу множења стоке. Све те церемоније подразумјевају: обреде прелаза и симпатичке обреде плодности, размножавања и раста, директне или индиректне, позитивне или негативне. Како се сезонска и привредна моћ природе персонификује, најупечатљивији елемент те схеме је драмски приказ смрти, ишчекивања и поновног рођења. Фрејзер је уочавао само елементе симпатичких обреда. То подударује између мјесечевих мјена и напретка и назатка у животу биљака, животиња и људи једно је од најстаријих људских вјеровања, које донекле може имати стварну основу у чињеници да мјесечеве мјене чине дио великих космичких ритмова којима све подлијеже, од кретања небеских тијела до протока крви у организму. Отуда у овим церемонијама драматизација идеје обнављања, периодичног умирања и поновног рађања, као и њихово својство обреда одвајања, уласка, прелазног периода и обреда изласка из тих церемонија везаних било за све мјесечеве мјене,

било само за пун мјесец. Седмица представља само један дио мјесеца и са изузетком свечарских дана не постоје посебни обреди прелаза везани за њу. Међутим, познати су дневни обреди и све церемоније којима је циљ да се обезбједи сунчев свакодневни пут садрже, између осталих елемената, и схему обреда прелаза. Сви ови обреди, који имају за циљ размножавање животиња и бујање биљака, редовност плодотворног наводњавања, оплодњу земље, нормалан раст и дозријевање житарица, воћа итд. само су средства за постизање доброг економског стања. Исто важи и за обреде лова и риболова, церемоније умножавања тотема, као и за ратничке обреде и церемоније вјенчања. (Ван Генеп 2005: 206–212) Најчешће је функција плод различитих интерпретација, нпр. да су поворке заправо опход предака. Овај обред је за дјевојке извођаче био такође иницијацијски. Краљице у себи садрже одраз „култа владара”, јер се у њима виде схватања која су некада владара изједначавала са божанством, затим „земљорадничко-женског култа”, дакле времена у којем је била друштвена превага жена, као и „култа мртвих”, јер су се појављивале у вријеме тзв. „русних празника” (одавање помена умрлима), али је најдуже у њима очуван „култ плодности”, јер краљице несумњиво припадају кругу земљорадничких обреда и у њима се врше радње, мађијања и молитве за плодност, тим више што се јављају у седмицама општег биљног бујања и развитка усјева, а и многе њихове пјесме имају „женидбено-удадбени нагласак”. Понегдје су имале атрибут „облачара”, тј. тјерале су облаке и невријеме од својих села. *Краљице* су мађијање и молитва за плодност, као и одвраћање неверемена, понегдје. Обичаји који се изводе на Лазареву суботу представљају обнављање природе. Хришћанство је прихватило Лазареву суботу и она се обиљежава у част Лазара, Христовог сљедбеника кога је Божји син подигао из мртвих. Тема ускрснућа, веома архаична, распрострањена је код многих народа, посебно у обичајима из прољећног циклуса, којима се симболизују поновно рођење и вјечни живот, оживљавање природе и свега постојећег. Према Мирчи Елијадеу, основна идеја рођење – смрт – поновно рођење је обнављање свијета, понављање космогоније. (Петреска 1998) Христијанизацијом обреда *лазарице*, ускрснућа Лазара из мртвих, симболизује се обнављање живота, како мртвих који настављају да живе у другом свијету, тако и цијеле природе и сеоске привреде. Јер, према народном вјеровању, они управљају животом људи и цијелом природом и могу изазвати благостање или пак пропаст

заједнице. Очигледно су поворке лазарица у првим данима прољећа имале магијску улогу да пјесмом и игром обезбједе плодност, берићет и здравље људи. Вјеровало се у њихову исцјелитељску моћ. Овај обред је на неки начин за дјевојчице лазарице био иницијацијски, оне су својим проласком кроз обред (три пута, најмање, за три године) изражавале и спремност за брак. *Лазарице* су ишле за берићет и према народном вјеровању имале су исцјелитељске моћи. *Спасовдан* је прољећно-љетни (гранични) празник сточара и земљорадника, *пагански јавни култ*, а обнављани су и *заштитни записи* око села. Поред Спасовдана завјетни дани у Срба Ђурђевског календара су и Младенци, Благовијести, Лазарева субота, Цвијети, Ускрс — сва три дана, Биљани петак, први и други дан Ђурђевдана и Марковдан, Јеремија, Пољобранија, Духови — сва три дана, Јелисије, Видовдан, Ивањдан. Литије су одржаване само у овом женском дијелу године у поменуте празнике и остале, и то су тзв. молепствија за кишу. Стопљени низ симболичких ознака и радњи у саставу додолског и њему сличних обреда имао је за циљ изазивање кише, пошто је први услов, јединство с природом (прерушавање, облагање биљем), био испуњен. Вјеровало се да ће опонашање ритма природног процеса „отворити” облак и благословити усјеве кишом. (Крњевић, 1987: 14–25). *Крстоноше* су учесници опште и заједничке сеоске славе, који обилазе поља и усјеве, крећући се ободом сеоског атара и носећи крст, икону, барјак и обнављајући крстове на сеоским записима. Крстоноше су повезане и са сеоским литијама за род усјева и заштиту од града и суше и завјетинама зарад здравља људи и стоке.



ИЗГОН

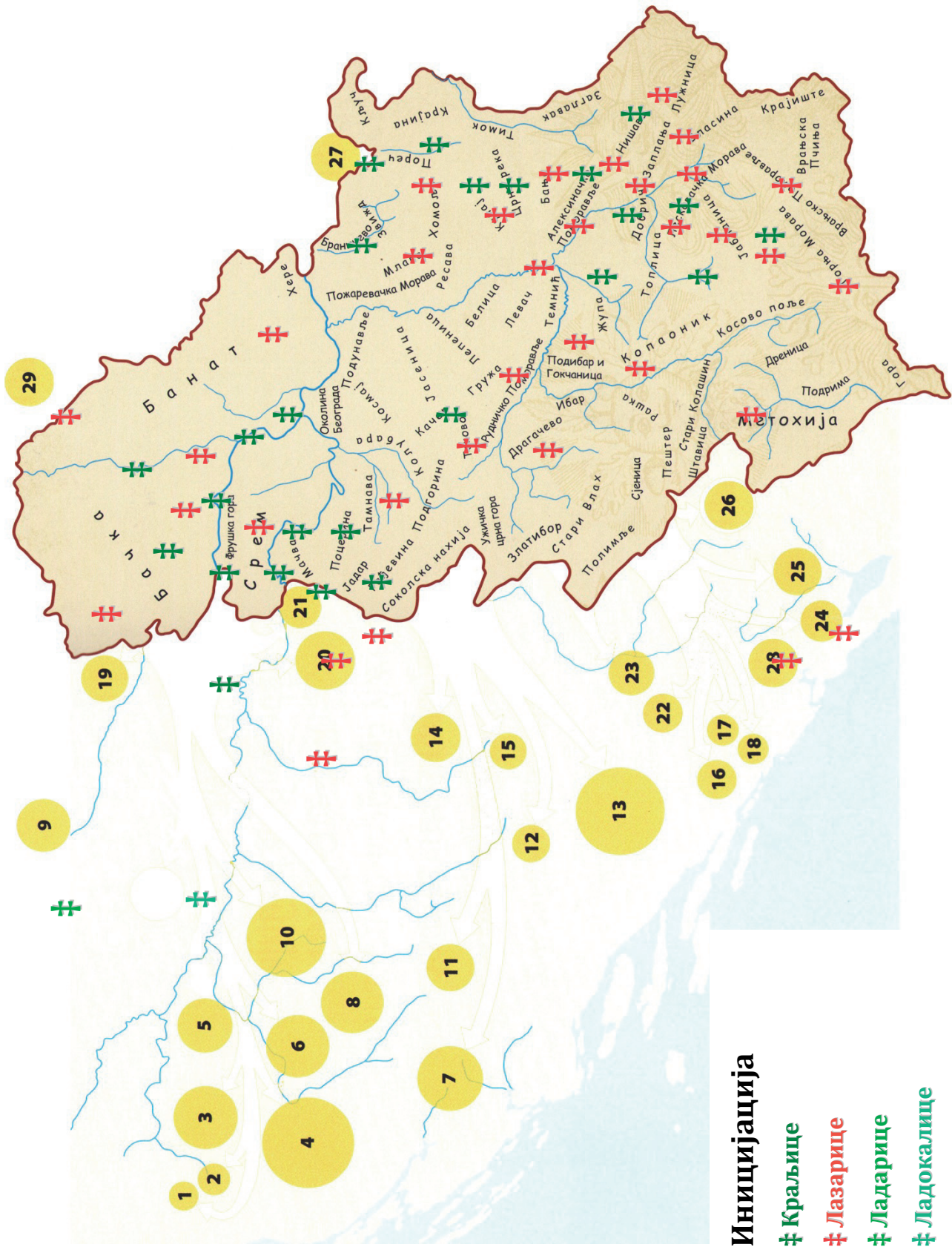
† Ранило

† Бурјевдан

† Велики дан

† Јеремиски обред

† Ивањдан



*У ливади је најважнија трава. У њиви жито. У градини зелен. Нико се не хвали оградом ливаде више него сеном. Нити се ко хвали колибом на њиви више него житом. Нити се ко хвали јендеузима у градини више него поврћем.
(1. март, Расуђивање)*

*Но, где, ноћу паде необична светлост с неба, која разгреја воду у језеру и тела муџеника, а с том светлошћу спустише се с неба 39 венаца на главе њихове. Шо виде један стражаџ с обале, па се свије, исповеди име Господа Исуса, и уђе у језеро, да би се он удостојио оног четрдесетог венаца место издајника. И заиста на њега снђе тај последњи венац.
(22. март, Св. Четрдесет Муџеника у Севастији)*

Делови године	Збирни дани	Недеље	ДАН	ДАТУМ		ПРАЗНИЦИ, ПОСЛОВИ, ВАРОВАЊА, ОБРЕДИ	МЕНЕ МЕСЕЦА
				С	Н		
Е Л И К И П О С Т	З а ј м љ е н и д а н и ¹⁵	К р с т у о к л о н а н е д е љ а ¹⁴	С	1	14	Евдокија • Марат / Марач • Прољетњак / Летник • Глува среда • Запрешни дан • Заветни дан Глуви четвртак / Трећепосни четвртак Петак пред Младенце / Први од дванаест великих петака / Тешка петка • Заветни дан	☾
			Ч	2	15	Мартина субота / Завалита субота / Глува субота	
			П	3	16	Недеља пред Младенце • Глува недеља / Безимена недеља / Крстуклона недеља • Заветни дан	
	С р е д о п о с н и ц а	С р е д о п о с н а н е д е љ а	С	4	17	Средопосни понедељак • Усечни дан / Варовни дан	16,31
			У	7	20	Средопосни уторак / Кончани уторак	
			С	8	21	Средопосница / Преполовна среда / Средопосна среда • Среда пред Младенце • Заветни дан	
			Ч	9	22	Младенци / Св. Младен • Мученици • Змијин дан • Ранило • Средопосни четвртак • Литије • Заветни дан • Еснафска слава • Варовни дан • Литије	
			П	10	23	Средопосни петак	
	Б р в о п у ц ¹⁶	Г л у ш н а н е д е љ а ¹⁷	С	11	24	Мартина субота • Св. Софроније • Заветни дан	●
			Н	12	25	Средопосна недеља • Недеља по Младенцима	
			П	13	26	Глушени понедељак • Усечни дан / Варовни дан	
			У	14	27	Глушени уторак	
С			15	28	Агатија • Глушина среда • Среда по Младенцима • Заветни дан		
В р б о п у ц ¹⁶	Г л у ш н а н е д е љ а ¹⁷	Ч	16	29	Глушени четвртак / Светли четвртак	20,49	
		П	17	30	Лазарево васкрсење • Глушени петак • Млада петка • Варовни дан • Пети петак великог поста • Заветни дан		
		С	18	31	Мартина субота • Глушина субота		
		Н	19	*1	Глушина недеља / Недеља пред Цвети • Заветни дан • Млада недеља		
		П	20	2	Цветни понедељак • Усечни дан / Варовни дан		
В е л и к и п о с т	Ц в е т н а н е д е љ а ¹⁸	У	21	3	Цветни уторак • Јаковљев дан / Св. Јаков / Змијски светац • Заветни дан	11,25	
		С	22	4	Цветна среда		
		Ч	23	5	Цветни четвртак • Лазарички четвртак • Светли четвртак • Заветни дан		
		П	24	6	Петак пред Благовести / Други од дванаест великих петака / Тешка петка • Цветни петак / Лазарички петак • Заветни дан • Л а з а р и ц е		
		С	25	7	Благовести • Лазарева субота / Св. Лазар / Лазарица • Цветна субота / Врбица • Лазаричка субота • Ранило • Л а з а р и ц е / К а т у н а р к е • Заветни дан • Еснафска слава • Ц в е т о н о с и ц е		
		Н	26	8	Цвети • Цветница • Арх. Гаврило / Сабор арх. Гаврила • Дерило • Ранило • Заветни дан • Варовни дан		
В е л и к и п о с т	В е л и к а н е д е љ а ¹⁹	П	27	9	Велики понедељак / Страсни понедељак • Усечни дан / Варовни дан	○	
		У	28	10	Велики уторак / Страсни уторак		
		С	29	11	Велика среда / Страсна среда		
		Ч	30	12	Велики четвртак / Страсни четвртак / Зелени четвртак • Ратарски пир • Заветни дан		
		П	31	13	Велики петак • Трећи од дванаест великих петака / Тешка петка • Распорити петак		

АПРИЛ

Березозол — Лажитрава — Ђурђевски месец

У ове свете дане Педесетнице, седмога дана маја, околу девет часова изјутра, јави се превелики крст, сав од светлости, на Небу, над Светом Јолготом, и пружен до Свете Горе Јелеонске, показа се он сасвим јасно не једном или двојну само, но свима многобројним житељима града, и не тако - како би неко могао помислити - брзопрлазно као у маштарији, но видљив оцима у току многих часова над земљом. Светлосним блистањем превазилаше луце сунане, јер да не би такав, он би био побеђен њима (луцама сунаним) и не би се видео, да није пред гледаоцима испуштао луце силније од сунца.

(1. април, Беседа о знаменију Сина (овелјета))

Створивши све твари, Бог је опет ређу Својом поставио ред и начин постојања свих твари и опхођења и одношаја твари према твари. У тај ред и начин што Бог постави велико је људо рећи Божије.

(7. април, Беседа. О свемогућству рећи Божије)

Деловање годује	36 дана	Недеље	ДАН	ДАТУМ		ПРАЗНИЦИ, ПОСЛОВИ, ВАРОВАЊА, ОБРЕДИ	МЕНЕ МЕСЕЦА
				С	Н		
ВЕЛИКИ ПОСТ	Велика недеља	С	1	14	Велика субота / Црвена субота / Дугачка субота	08,04	
		Н	2	15	Ускрс • Литије • Заветни дан		
СВЕТА КОКОРИ ЦИ	Светли дани Светла недеља ³⁰	П	3	16	Ускршњи понедељак / Други дан Ускрса • Светли понедељак / Водени понедељак / Литије • Заветине • Поливачи • Усечни дан / Варовни дан	05,28	
		У	4	17	Ускршњи уторак / Трећи дан Ускрса • Светли уторак / Мали дан / Водени уторак / Црни уторак / Празни уторак • Литије • Заветни дан		
		С	5	18	Светла среда / Бела среда / Мрсна среда / Травава среда • Гаравна среда		
		Ч	6	19	Бели четвртак / Зелени четвртак / Водени четвртак / Празни четвртак • Литије • Заветни дан • Светли четвртак		
		П	7	20	Светли петак / Источни петак / Себични петак / Благи петак / Бели петак / Мрсни петак / Водени петак • Петак по Васкрсу / Тешка петка • Литије • Заветни дан		
		Н	8	21	Заклопита субота / Водена субота / Бела субота • Литије • Заветни дан • Томина субота		
		Н	9	22	Томина недеља • Мироносна недеља • Бела недеља / Водена недеља • Литије • Мијаило и Гаврило • Заветни дан • Мали Великдан		
		П	10	23	Побусани понедељак / Мали Ускрс / Млади Ускрс / Ускрс за мртве • Дружичало / Ружичало / Кумачни понедељак • Усечни дан / Варовни дан		
		У	11	24	Заклопити уторак • Црни уторак • Кончани уторак		
		С	12	25	Заклопита среда		
МЕЂУДНЕВИЦЕ	Заклопита недеља	Ч	13	26	Бели четвртак / Зелени четвртак • Други четвртак по Ускрсу • Заветни дан	21,19	
		П	14	27	Заклопити петак • Млада петка		
		С	15	28	Заклопита субота		
		Н	16	29	Заклопита недеља • Млада недеља • Мироносна недеља • Заветни дан		
		П	17	30	Ђурђевски понедељак • Усечни дан / Варовни дан		
		У	18	*1	Ђурђевски уторак • Црни торник		
		С	19	2	Ђурђевска среда / Среда пред Ђурђевдан		
		Ч	20	3	Ђурђевски четвртак • Бели четвртак / Зелени четвртак • Литије • Заветни дан		
		П	21	4	Биљани петак • Петак пред Ђурђевдан • Заветни дан		
		С	22	5	Ђурђевска субота / Субота пред Ђурђевдан / Ђурђевштина • Ледена субота • Варовни дан		
МРС ОД ВАСКРСА ДО ПЕТРОВИХ ПОКЛАДА	Водена недеља	Н	23	6	Ђурђевдан • Литије • Заветни дан	20,32	
		П	24	7	Водени понедељак • Усечни дан / Варовни дан • Други дан Ђурђевдана • Заветни дан • Св. Сава Стратилати • Литије		
		У	25	8	Марковдан • Водени уторак • Црни торник • Литије • Заветни дан • Варовни дан • Мистровдан • Еснафска слава		
		С	26	9	Средоруса / Руса / Руса среда / Русана среда		
		Ч	27	10	Савине вериге • Бели четвртак / Зелени четвртак • Заветни дан		
		П	28	11	Водени петак • Петак по Ђурђевдану / Тешка петка		
		Н	30	13	Водена субота • Василије Острошки • Литије Свети Јаков • Мали Ђурђевдан • Недеља по Ђурђевдану • Водена недеља • Литије		

Када и мртваца једног молитвом васкрсе, тада многи примише веру Христову. (6. мај. Св. вел. муџ. Ђорђе) Ево вам, љубазни, већ пишем другу посланицу у којима будим напомињањем ваш истина разум.

(II Петр. 3, 1)

Ускоро Вавилонци заузму Јерусалим, цара Седекију убију, град опљачкају и разоре, а огроман број Јевреја посеку у долини Штеф на месту где су деца клана на жртву идолима, и где је Пророк разбио овај ланац.

(14. мај. Св. пророк Јеремија)

Делови године	Збирни дани	Недеље	ДАН	ДАТУМ		ПРАЗНИЦИ, ПОСЛОВИ, ВАРОВАЊА, ОБРЕДИ	МЕНЕ МЕСЕЦА
				С	Н		
МРС ОД ВАСКРСА ДО ПЕТРОВИХ ПОКЛАДА	Заслоници ²¹	Друга недеља по Ђурђевдану	П	1	14	Јеремијиндан / Змијски светац • Ј е р е м и је • Женско весеље • Литије • Заветни дан • Варовни дан / Усечни дан	☾ 20,46
			У	2	15	Пољобранија • Заветни дан • Литије	
			С	3	16	Други дан Пољобраније • Среда пред Мали Спасовдан	
			Ч	4	17	Други четвртак по Ђурђевдану • Бели четвртак / Зелени четвртак • Пети четвртак по Ускрсу • Мали Спасовдан • Литије • Заветни дан	
			П	5	18	Петак пред Спасовдан • Четврти од дванаест великих петака • Тешка петка / Варовни дан	
			С	6	19	Субота пред Спасовдан • Пета субота по Ускрсу • Заветни дан	
			Н	7	20	Недеља пред Спасовдан • Литије • Недеља пред Младог Светог Никољу • Заветни дан • Недеља Светога	
	Спасовска недеља ²²	П	8	21	Јован Богослов / Јован Плашиво • Св. Јован Грдобија • Литије • Заветни дан • Усечни дан / Варовни дан	● 12,48	
		У	9	22	Млади Свети Никола / Св. Никола Летњи • Литије • Заветни дан • Кончани уторак / Варовни дан		
		С	10	23	Тресковита среда • Среда пред Спасовдан • Заветни дан		
		Ч	11	24	Спасовдан • Ђирило и Методије • Св. Ђорђе Кратовац • Бели четвртак / Зелени четвртак • Спасовница • Литије • Заветни дан • Еснафска слава		
		П	12	25	Петак по Спасовдану • Тешка петка • Герман / Ђерман / Церман • Заветни дан • Млада петка		
		С	13	26	Субота по Спасовдану		
		Н	14	27	Недеља по Спасовдану / Славна недеља • Трећа недеља по Ђурђевдану • Литије • Заветни дан • Млада недеља • Шеста недеља по Ускрсу • Недеља свих Светих • Оцило и кремеп		
	Тројичка недеља ²³	П	15	28	Тројички понедељак / Пресветски понедељак • Усечни дан / Варовни дан	☾ 09,12	
		У	16	29	Тројички уторак		
		С	17	30	Тројичка среда		
		Ч	18	31	Мали Спасовдан / Млади Спасовдан / Покрижак • Бели четвртак • Литије • Заветни дан		
		П	19	*1	Петак пред Тројице / Пети од дванаест великих петака / Тешка петка • Духовски петак / Благи петак / Водени петак • Зли петак		
		С	20	2	Талалеј • Духовске задушнице / Тројичке задушнице / Пресветске задушнице / Летње задушнице / Отворне задушнице • Задушна субота / Заклопита субота / Водена субота / Пресветска субота • Краљ и ц е		
		Н	21	3	Тројице / Пресвета • Константин и Јелена • Литије • Заветни дан • Еснафска слава		
	Русно време	Русалијска недеља ²⁴	П	22	4	Други дан Духова / Друга Тројица • Русални понедељак / Бели понедељак • Литије • Заветни дан • Усечни дан / Варовни дан	○ 12,02
			У	23	5	Трећи дан Тројица / Трећа Тројица / Бели уторак / Водени уторак / Русални уторак / Пасји уторак • Литије • Заветни дан	
			С	24	6	Симеон на Дивној гори • Мрсна среда / Трапава среда / Русана среда / Бела среда • Руса • Крива среда • Литије • Заветни дан	
			Ч	25	7	Јован Грмодол / Треће обрећење главе Св. Јована Крститеља • Бели четвртак • Литије • Заветни дан • Варовни дан	
			П	26	8	Петак пред Петров пост / Тешка петка • Тројички петак / Благи петак / Русални петак / Мрсни петак • Бели петак • Литије • Заветни дан	
			С	27	9	Русална субота / Субота по Тројичину дне / Бела субота / Пресвета субота • Литије • Заветни дан • Варовни дан	
			Н	28	10	Бела недеља / Русална недеља • Св. Никета • Петрове покладе • Литије • Заветни дан • Еснафска слава	
ПЕТРОВ ПОСТ	Прва недеља Петровог поста	П	29	11	Усечни дан / Варовни дан		
		У	30	12	Други дан Петровог поста		
		С	31	13	Трећи дан Петровог поста		

ЈУН

Изок — Трешњар — Петровски месец

Делови године	Збирни дани	Недеље	ДАН	ДАТУМ		ПРАЗНИЦИ, ПОСЛОВИ, ВАРОВАЊА, ОБРЕДИ	МЕНЕ МЕСЕЦА
				С	Н		
П Е Т Р О В П О С Т	Прва недеља Петровог поста	Ч	1	14		Заклопити четвртак — Девети четвртак по Ускрсу • Заветни дан	☾ 05,49
		П	2	15		Пети дан Петровог поста	
		С	3	16		Шести дан Петровог поста	
		Н	4	17		Прва недеља Петровог поста • Друга недеља по Тројицама • Заветни дан	
	Друга недеља Петровог поста	П	5	18		Усечни дан / Варовни дан	● 19,56
		У	6	19		Пасји уторак • Кончани уторак	
		С	7	20		Среда пред Вратоломију	
		Ч	8	21		Тодор Стратилати • Заветни дан • Варовни дан	
		П	9	22		Ђириловдан / Св. Кирил Александријски • Млада петка	
		С	10	23		Субота пред Вратоломију	
	Средорусна недеља	Н	11	24		Вратоломија / Св. Вартоломеј / Вартоломеј и Варнава • Запрешни дан • Литије • Заветни дан • Млада недеља	☾ 23,08
		П	12	25		Онуфрије Велики / Унурије / Уњорија • Заветни дан • Усечни дан / Варовни дан • Магдалина / Мандалина • Литије	
		У	13	26		Средорусни уторак	
С		14	27		Јелисијевдан / Алисеј / Лиса • Заветни дан • Литије		
Ч		15	28		Видовдан / Св. цар Лазар • Пророк Амос • Запрешни дан • Миштровдан • Еснафска слава • Заветине • Литије		
Петровске жеге Кршеница	П	16	29		Средорусни петак	○ 02,24	
	С	17	30		Средорусна субота		
	Н	18	*1		Левонтија / Св. муч. Леонтије • Средорусна недеља • Заветни дан		
	П	19	2		Усечни дан / Варовни дан • Јудин дан / Змијски светац		
	У	20	3		Уторак пред Ивањдан		
	С	21	4		Среда пред Ивањдан		
	Ч	22	5		Четвртак пред Ивањдан		
	П	23	6		Петак пред Петровдан — Шести од дванаест великих петака • Петак пред Ивањдан / Тешка петка		
Трета недеља Петровог поста	С	24	7		Ивањдан / Јован Биљобер / Рођење Св. Јована Крститеља • Заветни дан		
	Н	25	8		Недеља пред Петровдан		
	П	26	9		Усечни дан / Варовни дан		
Четврта недеља Петровог поста	У	27	10		Петровски уторак		
	С	28	11		Петровска среда • Лила		
	Ч	29	12		Петровдан • Заветни дан • Литије • Еснафска слава		
	П	30	13		Павловдан • Запрешни дан • Заветни дан • Први петак по Петровдану		

На када упиташе оца, какво би име он желео дати сину, он, будући нем, написа на дашћини: Јован. И у том часу одрешу му се језик, и он поче говорити. Док Захаријин беше на висинама између Виплејама и Хеврона. По целом Израелу беше се разнео глас о појави ангела Божијег Захарии, о немилу овога и о одрешену језика његовој у часу када написа име Јован.

(7. јул, Рођење св. Јована Крститеља и Крститеља Господњег)

Прољећно-љетни мјесецослов

У годишњем календарском циклусу постоје два система духовног погледа и осјећања свијета — хришћански и пагански — један је усмјерен према небу, божанском начелу, други према земљи, начелу тјелесног, земним плодовима, изобиљу, које је зависило, по древним представама, не само од човјека и Бога, него и од натприродних сила. Та два схватања и тумачења свијета релативно лако су се укоријенила у словенском календару и због тога што је хришћанство својим годишњим празницима побуђивало вјернике да сваке године у молитви преживљавају живот и муке Исуса Христа, док је паганство у многим својим обредима оваплоћавало цикличност природних појава: рађање, цвјетање, опадање и привремена смрт или падање у сан природе. Постоји у календарским обредима и трећи елемент, и ту се могу уврстити, нпр. многе „театралне радње”: посебне маскарадне сцене, сижеи, реквизити и ликови укључени у календарске обреде и обичаје. (*СМЕР*: XXII, Н. И. Толстој, *Словенска народна веровања*).

Природни календар био је мјера рачунања протока времена, по којој су се дијелила не само доба у години, или мањи сегменти времена, већ, аналогно, и периоди људског живота и одговарајућих процеса у њему. Календар је био непосредно људско искуство које се понављало у одређеним размацама и поретку, као и наслијеђе предака прерађено у митове и предања, вјеровања и магију, пјесме и чаробне формуле. Прољеће је зора или младост људског живота, љето је његова подневна зрелост, аналогија која се заснива на *митологисаном календару*, сунчевом (мјесечевом, астралном, дневном), који поистовјећује календарске јединице с добима људског живота. Отуд је потекло универзално својство свих митолошких система – антропоморфизам. По истој логици психолошки, емоционални или поетски паралелизам се може пратити и на вишој, етичкој и емоционалној равни (Крњевић 1987: 16–17; још и Nodilo 1981). Усљед продуженог додира са ораницом и годишњим добима настаје оптимистичка визија живота. Ништа природно не умире, све се враћа у исконску твар и очекује

ново „прољеће” и „љето”. (Elijade 2011: 392) Народни календар⁴ је историјски формиран систем који организује календарске обреде, привредну и свакодневну дјелатност, у значајној мјери и вјеровања, као и извођење фолклора. У народном календару преплетени су распоред хришћанских празника, постова и месојеђа, разни календари попут сунчаног, мјесечевог, вегетативног, земљорадничког, сточарског, календар лова, ткања, пчеларства, затим свадбени, задушнички, демонолошки, фолклорни итд. Плодоносни обреди везани су углавном за *прољећни (велигденско-ђурђевски)* комплекс, обреди заштите везани су за *љетни (тројичко-ивањски)* комплекс, опходи, иницијација, ватре и лустрација срећу се у оба комплекса. У основи народног календара налази се хришћански и одређује састав, поредак, хијерархију јединица годишњег времена, у значајном степену и њихову терминологију. Садржајну основу народног календара чини митолошко тумачење времена. За велике хришћанске празнике везивани су различити облици привредних и свакодневних дјелатности улазећи на тај начин у календарски поредак. Око њих груписали су се обреди оказионалног поријекла. Година као хронолошка јединица нема општесловенски назив (у различитим словенским језицима користе се деривати корјена год- и рок), а за рачунање година често се користе друге лексеме за вријеме (љето, зима, ријетко прољеће, јесен). Оба почетка, и зимски и прољећни, у народном календару чувају актуелност и прогностичко значење за цијелу годину. Основом за календарску митологију треба сматрати обредно учвршћивање и магијско подстицање обредног поретка. У свим словенским језицима за љета и зиме служе једне те исте ријечи. У календарским обредима искључиво је значење „плодоносне магије”. (Толстој С. М. 2000: 7, 11–15)

Поред неслагања у датуму почетка нове године, српски народни календар показује и неке друге значајне особености. Прије свега, за српски народни календар битна је подјела године на два полугодишта – зимско и љетње. „Зимска” половина године траје од Митровдана до Ђурђевдана, а „љетна” од Ђурђевдана до Митровдана. Народ познаје подјелу године на мјесеце и има бројне властите називе за сваки мјесец у години. Међутим, када се труди да упамти вријеме

⁴В. СМР: 89–91. „Годишњак”, П. Ж. П.

догађања нечега изузетно важног за појединца или колектив, догађај се везује за одређени празник у години, или, пак, за одређени дан. Тако се памти да се нешто догодило нпр. на Цвијети. (Љубинковић 2014: 17–34, такође и Недељковић 1990) Основни празници прољеће–љето (фебруар–јун) или полазишта женских, претежно, опхода јесу од Св. Трифуна (01.02) до Св. Петра и Павла (29.06). Прољећно-љетни „полазни дани” (Љубинковић 1990: 151–152) јесу март (сухи, благовјештенски), април (березозол, ђурђевски), мај (травен, царски), јун (изок, петровски). „Древни словенски називи из *Остромировог јеванђеља* 1057. године повезани су са годишњим добом и њему одговарајућом сменом привредних радова. Црквени називи нису заживели јер одабрани празници нису у уједначеном размаку, негде је то 51 дан, негде 17”. У исцрпној монографији о српским народним обичајима у Бољевачком срезу, Саватије М. Грбић каже како народ из бољевачког краја сматра да прољеће траје од Младенаца (9/22. март) до Видовдана (15/28. јун), љето од Видовдана до Мале Богородице (Мале Госпојине, 8/21. септембар)). „У изврсној студији *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Мила Босић је покушала да начини својеврсни компромис између званичног и народног календара. То се јасно види из навођења значајних црквених и народних празника по годишњим добима: *Велики, односно Ускршњи пост, а тиме наступају и празници који припадају по многим својим елементима пролећном циклусу празника, иако пролеће званично календарски започиње тек око 23. марта. Сам период Великог поста некад пада већ веома рано у месецу фебруару, па се и покретни празници у том периоду равнају према томе, односно према највећем празнику Ускрсу. У циклусу пролећних празника значајније место имају празници: Беле покладе, Теодорова (Тодорова) субота, 40 мученика (Младенци), Благовести, Лазарева субота, Цвети, Велики четвртак, Велики петак, Велика субота, Ускрс, Мали Ускрс, Побусани понедељак, Ђурђевдан, Марковдан, Свети пророк Јеремија, Свети Никола – Пренос моштију св. Николе, Свети Ђурило и Методије, Цар Константин и царица Јелена, Спасовдан и Духови. Поред празника у овом периоду значајно место у обичајном животу имале су и одређене недеље Великог поста. У циклусу летњих празника по обичајној пракси истичу се следећи празници: Свети Вартоломеј, Видовдан, Ивандан, Петровдан”.*

Два солстиција су очигледно веома узбуђивала човјека од искони. Наш народ их је предано славио, свечано обиљежавао. (Љубинковић, 2014: 17–34)

Ускрс се обиљежава у доба вегетације када и имитативном магијом и жртвовањем ваља помоћи плодност. „Међутим, из паганства су *преживели* молбе и захтеви за нужни *берићет*. Молбе су скромне, прихватљиве. Од Бога се не тражи велико уздарје. Сељаку је мало потребно па да то буде *големи поклон*”. Нови почетак, успон, од Митровдана до Ђурђевдана ваља свакојако потпомагати и поспјешивати. Попут других становника Балкана, становници Подунавља вјеровали су да је први, „узлазни” дио године, раздобље свеколике плодности, а други дио године, од Ђурђевдана, а посебно од Ивањдана (љетни солстициј прослављао се Ивањданом — 24. јун / 7. јул) представља „свођење рачуна” и раздобље „привременог замирања”. Националне и конфесионалне разлике су накнадне натрунке тзв. цивилизације, својевремени живот „у природи и са природом” условљавао је обликовање јединственог заједничког става, вјеровања која су из њих происходила, као и обичајних поступака којима су исказивани. (Љубинковић 2014: 54–60) Магијски обреди везују се за послове, одређене временске прилике и сталне годишње празнике. У њима је најчешће заступљен „контактни и имитативни магијски тип” и магија ријечи. Представљају тзв. „бијелу магију”, посматрано, пак, према врстама дјелатности и односима на које се примјењује, односно према магијским видовима, одговарају „аграрној и метеоролошкој магији” (Ђупурдија 1982: 83). Неке обреде треба посматрати у оквиру „Перуновог култа”. То су околионални обреди који се обављају, највише, у периоду од Великог четвртка до Спасовдана, такве су сеоске *завјетине* и *додоле*, нпр. У појединим комплексима обреда различито се манифестује симбиоза са хришћанством. Најјаче се тај међуоднос осјећа у сеоској завјетини и неким обредима који се изводе у одређеним временским приликама, а чији је циљ да изазову кишу (крстоноше, литија). Магијске радње овде обављају или у њима учествују и свјештеници. Тој симбиози највише измичу обреди који се обављају уз послове и одређене временске прилике (тзв. „пригодни”).

Могли бисмо претпоставити да је процес патријархализације отпочео и трајао у прадомовини, а наставио се једно вријеме и на Балканском полуострву. Учесници неких обреда обилазе све куће у селу. У извјесном смислу се може рећи да ти обреди одражавају прелаз између оних који се обављају на нивоу домаћинства и села. С обзиром на то што су села у Србији, у средњем вијеку, а и касније, често настајала на сродничким, „братственичким основама”, развијајући

се и стварајући од појединачних домаћинстава, то би се могло претпоставити да су се и сеоски обреди првобитно јавили на сродничкој основи, а да су тај карактер задржали и онда кад село више није представљало „сродничку цјелину”. Аграрно-магијски обреди су, у цјелини посматрани, одражавали структуру и потребе домаћинства, односно села. Њихов магијски, привидни циљ је био да, углавном, изазову плодност усјева. Њихова стварна друштвена улога била је у томе што су заједници (домаћинство – село) стварали осјећање хармоније и хомогености, и на тај начин одређене „психичке сигурности”. Они су дјеловали интегративно у односу на друштвену структуру. (Ђупурдија 1982: 85–87)

„Стварање календара јесте део значајних људских напора да се успостави одређени ред у *првобитном хаосу*”. Природа има многобројна лица, сачињена је од низа појединачних ћудљивих моћника, који се могу умолити под условом да им се човјек појединачно обрати „у право вријеме”, „на правом мјесту”, „правим начином”. (Љубинковић 1997: 242–243) Празници су дани када се празнује (не ради), али се управо празници одређују као међаши за одређене послове. Једна те иста радња може имати функцију а) симболичког представљања, б) најаве стварне радње, в) обиљежавања почетка или г) краја те радње. Потреба да се вријеме потчини циклусима произилази из понављања природних појава, али и човјекове жеље да те појаве уреди. У напоредном постојању, преплитању и сударању различитих врста календара одражава се прожимање различитих културних слојева. (Ајдачић 2000: 127–130) Будући да је живот на селу зависио и од хира природе, али и од властите умјешности и одговорности, народ је и те како обраћао пажњу када шта ваља радити. Период од Ђурђева до Митрова дана може се назвати „соларним”. То раздобље је у знаку ивањских и петровских кријесова, а обиљежавају га светитељи који у народном виђењу чине основицу „небеских свадбара”. (Љубинковић 1997: 249, 253)

Исцрпнија анализа српских обредних игара могла би дати допринос проучавању „старе српске и словенске религије” каква је била у вријеме које је претходило прихватању хришћанства. Грађа о српским обредним играма омогућује њихову „упоредну студију”. Ако се један мотив у неком крају већ изгубио или деформисао, он се може реконструисати помоћу таквих или сличних мотива у другом крају. Исто тако, корисно је поређење аналогних мотива код

других словенских народа, пошто то може да поткријепи објашњења о значењу појединих мотива у нашим „играма”. (Зечевић 2008: 65) „Сурвивали обредних игара” као дио наше фолклорне традиције још увијек се одржавају и проучавају као одјек далеке прошлости — „представљају живи архив старина”. Данас се изводе у склопу народних обичаја. Народ понекад ни не зна зашто врши те обичаје, а често им даје и „хришћанску интерпретацију”. Сматрало се да је магија старија од религије, али се касније дошло до закључка да су оне „коегзистентне”. Трагови магије у култовима прехришћанске религије су бројни, прије свега *сунце, ватра, вода, предак-змија и владар* — *соларни култ, култ ватре* са соларном компонентом и чистиљачком и одбојном моћи, *додоле* као *приношење жртве води*, елементи *змијског култа* и *култа предака* могу се наслутити код *лазарица, краљице* извођене на Духове који су наслиједили словенски празник мртвих — Русалије, спремају се код краљеве куће, одакле почињу опход села, *лазарице* почињу од кметове куће, из тих се примјера види да је поглавар некада имао важну функцију у јавним обредима и код нашег народа, осим тога, многе краљичке пјесме почињу са *Краљу, светли краљу!* Такође, *краљица* је покривена велом и нико јој није смио видјети лице – табу виђења лица божанства или владара, а краљица је у исто вријеме и владар и свјештеник, није учествовала у игри, сједи на сточици у средишту кола и обред се изводи око ње. (Зечевић 2008: 69, 192–197)

Грчке *лазарице* под називом *лазарикија* су се изводиле по целој Грчкој о Лазаревој суботи, са садржином која се односи на смрт и ускрснуће библијског Лазара. Њихова поворка је чак и носила лутку која га је представљала. Назив обреда и везивање наших лазарица са празновањем Лазареве суботе несумњиво је грчки утицај, али је садржина наших лазарица потпуно другачија, њихов се настанак везује за легенду о сестрама Лазаревим, а неки су сматрали да их је увео у обичај кнез Лазар, из чега се види да су предања несигурна. (Зечевић 2008: 474)

„Под знаком благослова плодности налазе се многе и тематски и жанровски различите песме. Тема љубави је у много случајева разорила старинске обрасце песама, разградила је првобитно јединство и езотеричност, која се губила и тамнела прекривена новим слојевима. Заједничко језгро је омогућило постепено преобраћање и тематско преусмеравање песама. Но,

најважније је да су оне упркос томе сачувале трагове свога порекла, стопљену слику човека и природе, једнодушну тежњу за оплодњом свега што под небеским сводом обитава. Стога није чудно, премда јесте чудесно, што се годишња доба и временске тачке у календару обележавају људским ликом одговарајуће доби, што у људском смртном телу, у обличју девојке чувене са своје лепоте, борави биће божанског порекла, сунчева сестра, симбол који отелотворује доба године или дана, или неки од атрибута стваралачке моћи сунца.” (Крњевић 1987:24–25)

Сродности благослова исказаних у различитим приликама проистичу из истих или блиских интенција и формула благосиљања, али ипак постоје и одређени карактеристични елементи по којима је могуће разликовати благослове „по пригоди”. Исклизавањем благослова из обреда у коме је настао, не укида се могућност појављивања његових мотива, па чак и припјева у благословима који се уобичајено исказују у другим приликама. Долази до мијешања и измјењивања – иста пјесма се може пјевати у различите празнике, што је очигледно из обавјешетења казивача, сакупљача или приређивача – нпр. *лазаричке* и *краљичке*. Губећи везу са празником у коме је настала, пјесма може да задржи мотив из претходног контекста. (Ајдачић 1992: 159) Соларна основа празника Ивањдан се веома добро илуструје српским вјеровањем да је ово један од „најтежих празника”, пошто тада, наводно, сунце на небу три пута заигра, па је и сам Св. Јован добио епитет *игритељ*. Овај епитет сасвим одудара од „хришћанског учења” о Св. Јовану и овога свеца приближава „паганским схватањима”. Вјеровање да тада сунце игра свакако је имало утицаја на увођење игара у празновање ове светковине. Према једној верзији *Густинског летописа* „Купала је био бог обиља и празновао се око жетве”. (Зечевић 2008: 481) Када девојка први пут јавно „поигра” у колу, сматрало се да је способна за удају. „Обред поигравања” је био свечан и најчешће се обављао о Ускрсу. (Зечевић 2008: 483) У источној Србији уочи Ускрса играло је коло намијењено иницијацији дјевојака. У Лесковачкој Морави је момак који је доспио за женидбу на сабору играо „коло на крај”. Тада би прилазили његови родитељи и гледали дјевојке. (Зечевић 2008: 484) Аграрни обреди су својеврсни предуслов иницијацији или степени иницијације: *додоле • лазарице • краљице • прво коло • поиграваче • удаваче • невјесте*. По пријехришћанским схватњима божанства су лично учествовала у обредима који су се приређивали у њихову част (Зечевић 2008: 660). Требало је постићи добар род усјева, здравље људи и стоке

захваљујући имитативној и апотропејској магији, својеврсним егзорцистичким обредима које су изводиле првенствено жене у овом дијелу календара, ријетко мушкарци, омладина, дјеца.

Обредне (календарске) пјесме заједно чине лирску композицију четирију годишњих доба. Та четири годишња доба обиљежена су знацима разне врсте, у првом реду пјесмама, међу њима и најстаријим, које су пратиле обреде одређене сезоне или дане зависно од природног сунчевог кретања, понекад и црквеног календара. Те пјесме су присни и простодушни дијалози између човјека и цијелог свијета, између небеског и земаљског и представљају архаичне лирске молитве и благослове упућене природним силама унутар „земљорадничке религије”. (Крњевић, 1987: 14–25) Магијске радње се врше крај села и поља, на кућним праговима, огњиштима, крововима, средишњим гредама куће, на улицама, путевима, траговима стопа, капијама, ђубриштима, гробљима, обалама ријека, на раскрсницама, гдје у ствари пребивају сабласни демони. (Крњевић, 1987: 58) Унутар људског или освојеног простора постоје гранична мјеста која раздвајају затворени од отвореног, чист од нечистог, повезан простор од разједињеног. Она могу симболизовати и границу између људског и нељудског или неосвојеног и зато су потребни медијатори у магијским обредима или извођачи, тј. читаве поворке у лирским обредним пјесмама. Човјек и природа били су угрожени уочи Ускрса и Ђурђевдана, нечиста мјеста била су између осталог шума, обала ријеке и сл. и требало је путем пјесама календарских у те дане заштитити и очистити од сваке недаће и умилостивити зло које пријети. Дobar дио етнографског блага сублимиран је у овим стиховима и сачуван, нашао је у њима свој одраз; захваљујући њима остваривана је и одговарајућа функција, а она је прије свега била и јесте плодност на свим нивоима постојања у природи.



ПОЕТИКА

Иза обреда стоји вјеровање у силу, која се налази преко граница човјекoвих моћи. Лирска обредна пјесма је дио народне магије и представља, такође, симболички инструмент, чији је циљ да изазове промјену у жељеном правцу или да сачува постојеће стање од нежељених промјена, она је „либрето за разумјевање мимичких радњи”. Највећи број магијских поступака израђен је с циљем да се врати нарушени поредак, што је основна карактеристика лирских обредних пјесама, као опште и колективне појаве. Народна магија је била човјекoв одговор на све што није у складу са његовим очекивањем и на све што нарушава његову слику складног развитка. Независно од тога с којим циљем су примјењивани магијски поступци, они су грађени једном логиком која је произашла, прије свега, из човјекoвог виђења свијета. У магијском понашању Срба и других словенских народа уочљиво је примитивно виђење свијета. Таква понашања су одговор културе на кризну ситуацију у којој се налазе њени носиоци, а не произвољни чин појединца. А пошто се култура увијек заснива на систему, она има и устаљени механизам како да на што једноставнији начин тај систем одржи. Обред је чувао податке митолошке свијести и паганских схватања, са каснијим примјесима изворне или измјењене хришћанске религије, али се након сопственог гашења или непрактиковања раслојио или разасуо у безброј обичаја, који се и данас спроводе, као остаци старе вјере, која се јаче или слабије стапала са елементима хришћанске религије. Ти обичаји су данас сплет многобожачких вјеровања, календарских знања и додате христијанизације.

Сва та магија живи као дио народне књижевности, одвојена од практичне намјене, са стилским фигурама насталим читавањем мита и обреда у текст и формулама које се базирају прије свега на паралелизму, потом на ритму и на крају на звучању. Етнографска подлога је у траговима стилизована у овој врсти пјесме или стиховане традиције. Повремено су стилизоване читаве радње које су чиниле обред, а стилизације су нарочито обухватиле добре жеље, које у склопу обреда треба да донесу плодност и напредак – колективу и сваком члану заједнице. Негдје се виде активности опходних поворки, а другдје само њихове намјере и циљ пригодних радњи и одабраних ријечи. Човјек се путем ове пјесме односио према промјенама у природи, чему су додаване и промјене на личном плану, па је ова умјетност понекад и на граници врста (подврсте се приближавају међусобно,

граниче са митолошким и посленичким пјесмама, а пошто се берићет и плодност често пребацују мотивски на лични план, претварале су се и у обичајне и љубавне пјесме).

„Све рађа с клицом сопствене смрти, али и будућег живота. Круг је природна заштита и одбрана од пропасти, симбол враћања.” (Крњевић 1987: 34) Пет преломних тачака у годишњем соларном циклусу личи на пет фаза развоја драмске радње, а обреди сами заправо су зачеци драме. Наслојавање и прожимање паганских и хришћанских елемената само је пратило развој врсте, данас је примјетно у текстовима пјесама, али и у бројним обичајима који се још увијек практикују. Пјесме ван обреда вјештачки опстају, обред им је давао мјесто, ритам и пуноћу, а намјена је била евидентна. Данас је на основу њих могуће разазнати етнографско језгро и типове стилизације архаичне подлоге, везане за различито вријеме.

Композициони модели, ритам и припјев такође могу бити полазишта при класификацијама врста. Стилске фигуре рођене из паралелизма и анимизма откривају заборављену љепоту стихова, која захваљујући њима живи и повремено бљесне у пуном сјају (Крњевић 1988: 129). Магија ријечи на граници са умјетношћу ријечи свједочи о моћи чарања (*НК*: 267. Н. М. Ђ.) и вјере у то чарање. Представа свијета примитивног човјека је једноставно лијепа и он са тим свијетом једноставно живи и разговара. Човјек се огледа у природи, природа у стиховима и тако настаје магични, зачарани круг. По принципу да лијепа ријеч и гвоздена врата отвара, поставља се ова пјесма која замјењује неартикулисане крике, галаму и повике, али и не може без њих. Пред љепотом и вишом силом се ћути, а овдје та виша сила у обличју опходних поворки елементарно пјева и смјешта обредну лирику у основу пјесничког језика. Лирске обредне пјесме као забиљежени текст трају више од пола миленијума. Магијска намјена задржала је у њима архаичне облике, али и свјежину пјесничког израза, тј. актуелност умјетничког поступка. Обреди изражавају заједничко осјећање дубоке узајамности између човјека и природе и уклапају се у старе религије обожавања сунца, земље, тотемизма, култа предака и временом примају и извјесна схватања хришћанства. У овим пјесмама присутне су нијансе паганске духовности, тј. поред старе вјере постоје и „нови облици старе вјере”. Колективно поимање живота и

индивидуална слика природе најбоље се преламају и остварују у лирским обредним пјесмама и у томе лежи један дио њихове књижевноумјетничке вриједности. „Народ је чак оживљавао и своје старе паганске обреде и обичаје као део свог духовног наслеђа и с љубављу их неговао као своје национално обележје. Зато се у сачуваним лирским песмама налазе заједно слике из реалног живота и света фантазије. Оне се преплићу и стварају богат, разноврстан и непоновљив мозаик. Песничка лирска жица негована вековима, са високим степеном духовног, мисаоног и осећајног живота, није се кидала све до почетка двадесетог века. Зато у песмама сачуваним чак и до нашега времена имамо и старих веровања, која нам сведоче о великој њиховој старини, што је од непроцењивог значаја за праћење историје лирског рода у српској књижевности.” „Обредне песме су сачувале највише старине, зато што се друштвени живот за време турске владавине није развијао да би се надрасла стара култура. Пролећне обредне песме су знатно богатије од зимских.” (Бован, 1989: 9–12) Обредне пјесме су поштована старина, која се често не схвата „како треба”.⁵ У лирском поетском народном стваралаштву одражена је људска активност, рад, који је почивао на традиционалној подјели по полу и генерацијама, по узрасту, по сродству. У лирским пјесмама је одражена традиционална везаност личности, појединца за породичну и сеоску заједницу, као и мистична везаност људи за природу и околину, тло на коме живе. Обредна пјесма је по карактеру колективна, дубоко сентиментална, осећајна, увијек пригушивана, и зато у тој мјери кондензована, „у млазевима као да бије, шикља, врела и силна, безгранична, и хуманија, често необузdana, спремна на велике жртве и самоодрицања. Оријентални утицаји су још више истанчали лирска осећања, уносећи у њих оријенталну сензибилност, карасевдах” (Стојанчевић 1974: 515). Лирска народна пјесма „један је од најстаријих видова поетског изражавања осећања”. Текстови који су пратили обредне опходе, односно након десакрализације обичајне опходе, представљају потпуније или фрагментарније

⁵Богата обредна пракса потврђује да су Словени имали развијене митолошке представе о свијету. „Свођење обредног фолклора само на вербални део доводи до губитка основних значењских елемената важних за разумевање поруке, ради које он постоји. За разумевање обредног текста потребно је знати како одређени колектив моделира свет око себе. Први на удару заборавља је обредни фолклор јер се он заснива на устаљеним схватањима времена и простора, као и на постојаним принципима избора његових извођача по различитим обележјима.” (СФФРДМ, 9, 265–281, Раденковић)

изражене елементе народног архаичног религиозног мишљења. (Љубинковић, 2014: 282)

Свакодневни послови и животни токови били су усаглашени са светковинама које су их пратиле и величале. „Земљоделски радови и сточарска производња у народном привређивању, скупови у насељу, и породици окупљеној око једног огњишта, имали су из дана у дан, у дослуху са природним менама и појавама, утврђено место, час, садржај и начин испољавања.” Обичаји и обредне пјесме чувају вишеслојно податке митске свијести, паганских схватања и религијских матрица. „Разуђено богатство и чари празничних светковина српског народа од оаза у Мађарској до обронака Шар-планине, од Горског котара у Хрватској до Дунавске клисуре у Румунији — као сведочанство самобитности и културне самосвојности. [...] Захваљујући трпељивости светосавског православља највећи хришћански празници прожети су древним чаровањем, а црквени предмети празноверицама и гаткама. Пресечна тачка многих, овако непомирљивих, чинова и радњи увек се налази у јединственом пољу дубоке и безмерне, а најједноставније људске, потребе да се живи и траје, да се опстане испод звезда са потомством, покретним малом и берићетом. [...] Сваки дан је као јединствена природна појава и непоновљиви космички тренутак имао и нарочите одлике, бадњи и блажени, наплашити и мучни, просени и укочени, варовни и зајмљени, оброчити и коначни итд., а недеље особена својства, бела и блага, чиста и шарена, глува и хрома, безимена и луда, дебела и завалита, ососвита и кратка, цветоносна и гостинска, русална и лазаричка, водена и гладна, заклопита и средоспосна, велика и празна” (Недељковић 1990: VII – IX)

Лирска обраћања поворки, скупова и кола зазивају биљке, животиње, горе, поља, воде, громове, кише, дане, ноћи, сунце, мјесец и звијезде, паганска божанства, духове, виле, хришћанске светитеље, душе умрлих и саму смрт. „Природне појаве и њихова својства метафоре су људских стања и судбина у бескрајном низу дијалога и монолога у којима сви говоре људским језиком.” Сплет од искони изукрштаних односа и слојева, езотеричних, транспонован је у лирску пјесму и уочава се као постојано и обухватно обиљежје великог броја пјесама. Пагански култ божанстава и духова плодности, везан највећма за земљорадњу (првобитна *земљорадничка религија*), одређен је култним односом

према сунцу и земљи, према влаги, према биљкама и животињама. Зато су архаичне лирске молитве и благослови упућени природним силама, често у људском облику и да потпомогну плођење, рађање. (Крњевић 1987: 18–19) „У систему апелативних жанрова благослов је близак осталим жанровима магијског заклинања, и са њима се често преплиће. У призивању срећне будућности постоји плодотворно надопуњавање молитвене понизности пред светим бићем и самосвесне жеље за остварењем добра у благослову. У преплитању похвале и благослова измеђују се различити временски планови. Благослов и клетва као контрастни, међусобно тешко помирљиви жанрови најчешће се додирују уз оспоравање једног од њих. Дијалоска напетост различитих исказа често се разрешава помирењем или превладавањем. Благослов се показује као *лажни благослов*, односно клетва, а клетва као *лажна клетва* представља благослов. Са потврђивањем доминантности садржаја једног од жанрова, карактеристичне формуле потиснутог жанра добијају на поетској изразитости. У пародијским благословима користе се уводне формуле благослова уз које се везују елементи жанровског обртања озбиљног исказа у шаљиви исказ”. Структура пјесама обухвата уводни дио у коме се именује прималац поруке, централни дио који саопштава емотивни став или потребу и закључни дио са поентом. „Инвокацију у уводном делу, често и формулативно обликовану у први стих, чине узвична речца која носи афективни тон, лично или титуларно име, име биљке, животиње или митолошког бића, атрибути уз име, каткада хипокористици који одражавају позитиван однос говорника према примаоцу поруке, пежоративно називање или атрибути у случају обраћања са негативним емотивним ставом.” (Ајдачић 1991: 208–210) Благосиљање може бити сведено на неколико ријечи језгровитог исказа, али исто тако и реторички украшено, поетски развијено, чак и проширено до заокруженог говора или пјесме. У благосиљању, као и код клетви или заклинања, ријечи имају моћ да мијењају судбину људи и природе. Говорник који благосиља (члан поворке) имплицитно се или експлицитно обраћа сили судбине или вишем бићу тражећи испуњење добрих жеља и срећну будућност за другог. Благослов се изриче као магијско призивање добре судбине у оквиру обреда у коме се прожимају „ријечи”, „даривање” и „гестови благонаклоности”. Дијалоска природа благослова не огледа се само у вербалном слоју комуникације, него и у преплитањима и прожимањима говорног и гестуалног језика – у логици

измјењивања – дара за дар (Живков према Ajdačić 1992). У контексту обредног времена благослови се јављају у граничним тренуцима: на почетку – у добри час – одређене обредне радње или на њеном крају, опет као почетку нечег новог. (Ajdačić 1992: 151–153) Чудно је то „пјевање”, „дубоко људско, некако древно и исконско, а блиско и драго у исто вријеме”. Пјесме примитивног израза, али истините и још живе, ненатруњене једном квазицивизацијом, интересантне и лијепе, са вјечним мотивима који опонашају пољске радове, значе најпримитивнију митологију (вјеру древности) и религију, какву данас имамо у забаченим крајевима свијета, у афричким и бразилским џунглама, на изолованим острвима Полинезије итд. Те игре и пјесме имале су утилитаристички карактер и имају мало везе са истинском умјетношћу, мисле они који „враћају примитивизам”. Лирска народна пјесма је још интересантна. Њен „глас” долази нам „из дубине прастарог, древног, несхватљивог”. И баш захваљујући тој пјесми ми можемо да осјетимо дух и дах древности, можемо да предочимо себи односе из патријархалне средине, као и начин живота и мишљења какав је давно био и јуче. Данас је та пјесма са себе збацила све своје утилитаристичке примјесе и блиста чиста „као бисер који смо извадили из шкољке са дна тајанственог мора”. Њен израз је „прецизан”, „концизан”, „близак”. Он увијек може бити „узоран”. (Dizdgar 1981: 263–269) „Најједноставнији начин поетског представљања „плођења и обиља”, као основне идеје благослова, остварује се низањем, често архетипских слика богатства. У неким благословима се истиче квалитет плода уз представљање посебно хваљених својстава стоке – *јагањци калушастии, тејаџи јеленасти, јарићи витороги, ждребићи путоноги.*” (Ajdačić 1992: 152–153) У неким варијантама, дијалоска ситуација је тек назначена – мајка зове дјевојку која се задржала на води, а она позива мајку да заједно куну момка који је замутио воду: *Кун га мајко! и ја ћу га клети.* Дјевојка, наравно, не куне драгог, већ га благосиља. (Ajdačić 1992: 156) „Митско-магијски контекст благослова” произилази из вјеровања у могућност утицања на судбину посредством ријечи које се изговарају „у комуникацији са надљудским силама или бићима”. Одлике благослова у опходним обредима произилазе из социјалних и магијских функција понашања учесника обреда које је заједничко различитим облицима обилажења, и у прољеће и у љето. Благослови се не изговарају приликом сакупљања и путовања група, већ приликом домаћиновог исказивања добродошлице, при даривању или

примању дарова, и на крају, приликом опраштања. Повлашћену улогу у групним опходима има вођа групе, који поред познавања обредног репертоара пјесама умије и да имровизује говоре у којима најзначајнију улогу имају „благослови”. Уколико неки елементи призивања добрих жеља у обредном опходу зависе од посебних, културних својстава обреда – „изгледа, пола, брачног статуса, прописаног или табуисаног понашања чланова опходне групе, и у самим благословима могу да буду сачувани трагови обредног значења.” (Ајдачић 1992: 157) Драгутин Прохаска лирску пјесму доводи у везу са начином живота задруге, она је само пропратни текст појединим значајним доживљајима кућне заједнице, носи, дакле, печат друштвене пјесме: пред заједницом морала је свака намјера бити оправдана и објашњена. Примјере за тзв. задружну пјесму Прохаска доноси из Караџићевих збирки, а у подјели лирике потпуно слиједи Караџићеву подјелу. Тумачећи лирску пјесму као израз сеоске задруге, типичне за балкански простор у османском раздобљу и касније, Прохаска је правио грешку: народну књижевност је посматрао као колективни израз неписмених сељачких маса. Ипак, спасао се једностраности у својим проучавањима љубавне лирике. (према Маглајлић 1983: 196–197) „Обредни контекст и текстура јесу природна средина живота песме која јој одређује намену и улогу, ритам и мелодију, стил и поетику. У њима су уписани тренуци обредне лирике, сценски поступно и живо, у којима се један усмени књижевни облик изводи и прима као целовит доживљај.” (Крњевић 1987: 7) Дијелови етнографског контекста се препознају у текстовима пјесама (опходи, костими, пјевање, отпјевање, припјевање, благослови). Обредна поезија својина је свијета зарад мјере „универзалности” и „мудрости”. Календарске пјесме су слике годишњих доба и слике аналогних периода и промјена у људском животу, како физичком тако и душевном. (Крњевић 1987: 9–15) Насупрот једностраним тумачењима обредних и обичајних пјесама као задружних, Прохаска је „проницљиво” тумачио *коло* као најпотпунији израз јединствене задруге: „I ples je, međutim, dobio kod Slavena poseban oblik koji sa kućnom zajednicom stoji u unutrašnjoj vezi. Velika igra, nazvana kolo, pravi je izraz jedne jedinstvene zadruge. Kolo je jedan zajednički slavenski ples kao što je i zadruga bila jedna općeslavenska pojava. Zar nije kolo — u kojem se svi, tijesno prepleteni, ravnomjerno okreću oko kolovođe, pri čemu se mlado i staro, veliko i malo, smije držati jedno za drugo — nije li kolo živa smisaona slika zadruge, u kojoj se svi okreću oko starješine čvrsto zatvoreni i

puštaju da ih on vodi? Nije li svaki član morao oduševljeno dignuti pogled prema njemu kada je vodeći kolo preko širokog dvorišta konačno ih sakupio oko sebe u klupko i plešući pritisnuo tu razdraganu zadrugu na grudi: stasite mladiće i okićene djevojke!” (наведено према Maglajlić 1983: 197)

Вук у *Предговору* првој књизи наводи симетричне осмерце као најбројније у женских пјесама: *Рано рани | дјевојчица*, али додаје и несиметрични примјер: *Порани рано | на воду*. За стихове од пет и шест слогова истиче да немају одмора. Наводи седмерце са одмором послје трећег или четвртог слога, затим лирске-симетричне десетерце, као: *Пратила браћа | Смиљу девојку*, једанаестерце, па и стихове од 13 и 14 слогова. Т. Маретић развија Вукова запажања и стихове дијели на једночлане без одмора (четири, пет и шест слогова) и двочлане са одмором на различитим мјестима, и симетрично и асиметрично позиционираним. (НК: 46–47, Р. П.) Према Јакобсоновим тумачењима проблематике прасловенског пјеваног и говорног стиха обредне пјесме заузимају веома значајно мјесто у усменој традицији Словена и уочава се сличност између балканског и украјинског материјала. Своди да словенске обредне пјесме имају двочлану структуру са обавезном или бар уобичајеном цезуром у средини (4 | 4), (5 | 5), (6 | 6). Додаје и да једну од најтипичнијих архаичних врста тога стиха представљају здравице и уопште стиховани говори, као нпр.:

*Да бѡг дâ
да нам коло води,
А поље рѡди,
Поље нам рѡдило вином и шѣницѡм,
Наше коло мушкѡм дјѣчиѡм,
Планине љрдѡм и ћеницѡм.*

(Тарановски 2010: 80–81)

Тзв. једночлани стихови, нпр. шестерци могу и другачије бити посматрани, као стихови са тзв. несталним одмором (2+4, 3+3, 4+2):

*Раниле девојке
Кроз гору на воду,
Стражбу остављале,
Маргиту девојку.
Подвикну Маргита:
– Бре бежете, девојке,
Нешто зазвекета,*

Нешто затрпета; [...]

(Матић 2011: 47–48)

Захваљујући припјеву, а и уопштено гледано обредне пјесме у Срба прољећно-љетних поворки, састанака, уранака, благосиљања, иницијација, показивања, имитирања итд. имају полиметричну (*RKT*: 576, *polimetrija*, *Ž. R.*) структуру и полиритмичан стих. Постојање припјева у варијанти сугерише да је пјесма пјевана, али може снажно дјеловати као пјесничко уобличење. (Воšković Stulli 1983: 166) „Послије петостепени трохејски пјесама највише има женски пјесама од осам слогова које су по стопама двојаке.” (*СДВК*, IV: 579) Најчешће су то у петерцу дактил и трохеј, а у осмерцу четири трохејске стопе или два дактила и један трохеј у средини. Помијешане дактило-трохејске стихове има несиметрични осмерац и симетрични десетерац, тзв. „деони стих” (Ružić 2008; уп. Којен 1996). Осмерац са ритмичким понављањима и утростручавањима знак је кола, тј. поскочице, играчке пјесме. Јампска варијанта лирског десетерца усмене поезије издвојена је у писаној поезији као јампски стих, посебно у драми. Трохејски ритам супротно од јампског је падајући. Усмени стих је силабичко-тонски (углавном трохејски. (Ružić 2008: 217–219) Шестерац је од три трохеја или двије дактилске стопе без одмора. Стихови од чистих дактила су ријетки, али се крију у краљичком шестерцу:

*Девере левере,
Јетрве госпође,
Заове везиље.*

(*СДВК*, IV: 137, бр. 180, *Косани*)

Трохејски троиктусни стих од шест слогова у усменој поезији спада у рјеђе стихове, али га има знатно више него четвараца, петераца или деветераца. У том стиху су, дакле, испјеване краљичке пјесме које биљежи Вук:

*Момче перјаниче
Црн ти образ био
Као грудa снега
А срце ти хладно
Као јарко сунце!*

(*СДВК*, IV: 137, бр. 178, *Опет какоm момку*)

Седмерац има два трохеја и на крају дактил и одмор послије друге стопе. Има стихова код којих је смисао жртвован ритму и асоцијацијама по сазвучју. Ипак, нејасне и нелогичне, те обредне пјесме нису лишене изворне поетске љепоте слободне примитивне уобразиље. Звуковни ефекти игара слободног духа заснивају се на алитерацијама и асонанцама, верижним причама. Допадљиво је саглашавање дјелова, допадљива ритмична артикулација језичког облика — чиста еуритмија. (Ružić 2008: 62–64)

Стилске фигуре у обредној лирици заправо су одређени односи стварности, знаци умјетности и магије па је метафора однос сличности, метонимија близине, синегдоха – дијела и цјелине, иронија супртноности, хипербола одражава однос више за мање, а литота обрнуто. (в. КОјен 1986). Метафоре обредне пјесме као и дјевојке у сунце су обучене, мјесецом опасане, звијездама закопчане и из очију им се ведар бисер труни. (уп. Dizdar 1981, Петковић 2007, Belaj 2007, Сувајџић 2014) Алгоритија је најчешће гномска и под крилима има савијено благо; кад алгоритија постане нејасна, од ње настаје загонетка. Њено гонетање најчешће води до синегдохе: вишеброј мјесто једноброја (Zima 1980: 36). Метонимијска апстрактна имена *несуђење, миловање, обречење, гледање, жуђење, уздисање, сила* присутнија су од конкретних. (Zima 1980: 44) Хиперболе о дјевокама које маме са неба облаке, а камо ли неће јунаке, у обредној поезији нису тропи него жива истина. Дјевојачка клетва о *црном образу, хладном срцу, вјешању, дављењу, злу дрву* може се само иронички разумјети. (Zima 1980: 83–85) и парадоксално схватити: *метаћу га на зле муке, на — руке*. (Zima 1980: 119) Дјевојка боса у кошуљи гази снијег о Ђурђевдану, који ни птица прелетјети не може, као ни гору божурову, коју свати и обредне поворке преигравају, примјери у којима поређење служи увеличавању. Incrementum је погрешно помијешан са градацијом: гајтан се само за драгога и младога *свилом оплиће, златом увија, бисером кити*, а дјевојке у другом случају *кад уздишу, до Бога се чује, кад закуну, сва се земља тресе*. (Zima 1980: 123) Benedictio — неком добро желимо, те се за то молимо (Zima 1980: 141) Optatio — фигура као израз чувства, којим говорник тежи, да што за себе постигне: *Ја би бурму највољела*. (Zima 1980: 142; пр. СДВК, IV: 305–310) Понављања, паралелизми, етимологисање граде слику *ђул-дјевојке која под ђулом спава, ђул се на њу круни, те ђул-дјевојку буди, па се она љути*. (Zima 1980: 282–287) Анафора, епифора, симплоха описују сунчев круг ове

поезије, или прстенов круг. Наука о књижевности трагом естетике, реторике и семиологије, обред трагом мјесеца, сунца и земље заједно на путу филозофије, религије и теорије комуникације, јер је сваки текст, знак и порука из прошлости историја наше свијести, разума и знања.

Ранила⁶ и ране

Сродност између јужнословенских обичаја за призивање кише и општесловенских аграрних обичаја прољећно-љетног циклуса је велика. Настале су и развиле се неке нарочите пјесме и игре које су се за вријеме лијепих прољећних поподнева и вечери (негдје и ноћу, око ноћних мартовских ватара) пјевале и играле на састанцима младих. Тих пјесама било је много. Пјеване су само за вријеме Часног поста, иначе не. На граници зиме и прољећа пјеване су пјесме на ранилу, од 1. марта до 7. априла, али и раније, по Божићу. Ове пјесме се преплићу са љубавним и породичним, као и већина опходних пјесама. У основи текста је „магија за плодност”. Ранилачке пјесме пјевале су девојке и младе жене, ријетко мушкарци. Пјесме на Цвијети пјевале су дјевојке у колу у освит недеље иза Лазареве суботе, обично у црквеном дворишту или на неком узвишеном мјесту у насељу.

„На Цвијети (а гдјешто и на Благовијест) у јутру поране дјевојке прије сунца на ранило на воду, па ондје ухвате коло те играју и пјевају различне пјесме,” нпр.

⁶ Ањичков упоређује источнословенски обичај „дочека прољећа” са „ранилом” код „турских Срба”. Наводи Милићевићев опис обреда и додаје: „Ближе руском обреду на ранило иду турски Срби: Уочи ових празника (тј. Младенаца и Благовијести), биљежи Јастребов, све се дјевојке по селима скупљају у двије или три куће. Домаћин у чијој кући се оне скупљају, припрема, колико је то могуће, најбољу вечеру. Послије вечере, дјевојке играју коло и пјевају пјесме до првих пијетлова. При јављању последњих пијетлова, све оне истрчавају из куће у двориште и покушавају да се с муком попну на кров куће. Сједећи на крововима, дјевојке пјевају пјесме. Међутим, текстови пјесама које наводи Јастребов, уз опис, не освјетљавају смисао обреда. Оне прије имају шаливи карактер. Само припјев „рано, најрано” указује на њихову тијесну везу са обредом”. (Аничков, 1903: 96). Од српских пјесама које припадају обреду ранило има само једна која као да указује на основни заборављени смисао дејства, вјероватно, близак по значењу источнословенском зазивању прољећа: *Подранила девојка, подранила / Рано, ранано! / Јутром рано у горе, јутром рано, / Да претекне месеца, да претекне, / Да пробуди ораче, да пробуди / Те да иду да ору, те да иду / Да си хране дечицу, да си хране.* (Аничков, 1903: 98; варијанта: Милићевић 1984: 100).

Пораниле девојке:

*Јело ле, Јело, добра девојко*⁷,

Пораниле на воду,

Ал' на води јеленче,

Рогом воду мућаше.

*А очима бистраше*⁸

(СДВК, XI/2: 871)

Проучавајући однос између елемената прољећног обреда ове Вукове пјесме на ранилу „и љубавне слике јелена на води у светлу односа двоје младих љубавника у песми из *Ерлангенског рукописа*, Снежана Самарџија своди: „Слика девојке и јелена на води, управо захваљујући обредној компоненти, ослобађа сопствени сужејни потенцијал. Тријумф младости у окружењу пробуђене природе постаје предност љубавне лирике као што се може приближити свадбеним

⁷ Одломак чланка из *Zbornika za narodni život i običaje južnih Slavena* из 1971. године „Cvjetnica u Posavini” Матише Богutowца из Загреба можда може бити на трагу изворном поријеклу обичаја *ранило*, пјевању *пјесама на ранилу*, па и њиховој садржини добрим дијелом. Заједничко је вријеме одржавања ових двају обреда или једног јединственог упамћеног само у фрагментима, промијењеног под утицајем цркава, тј. замагљеног сталним сеобама. Носиоци обреда и њихово мијешање такође су исти, као и изопштавање једне групе главних дјевојака ради припреме. Чак је и узорна домаћица, најчешће, са именом *Јела*. Па као што Бован каже да је у пјесми „све онако како су му казивали у селу”, тако и овдје, само у неком „праселу” свих нас, у Нодиловой „заједничкој вјери”, или у Белајевом заједничком „ходу кроз годину” или међу Недељковићевим изворима који су служили за поређења, без којих је немогуће разлучење: „Kad je na crkvenom tornju odbila ponoć, spremali su se cvjetničari na svoj put. Na izlasku iz kuće majkadoaćica u čijoj su kući bili na večeri poškropila ih je svetom vodom da ih na putu ne bi snašlo kakvo zlo: „Ta gluho je doba noći, a sveto je korizmeno vrijeme, kad nema veselja, a djeca eto idu u Cvjetnicu, pa Bog će im valjda oprostiti, a i župnik se neće ljutiti kad je to stari narodni običaj”, [...] Iz dvorišta se izlazilo i išlo najprije na istočnu stranu. Naprijed su išli cvječonoše, momci koji su nosili košare s cvijećem, za njima su išli pjevači, djevojke i momci koji su pjevali, a zadnji su išli prosci, momci koji su nosili prazne košare za darove. Kad je družba došla do prve susjedne kuće, cvječari su sa svojim košarama odmah ušli u dvorište i pošli prema bunaru gdje je obično bilo veliko korito u kome se moćilo i bijelilo platno. Cvječari su iz bunara nalili vode u korito i u vodu nametali cvijeća, *lugana* i *žabijaka*. Dok su cvječari obavljali taj svoj posao, pjevači su pod kućnim prozorima pjevali: *U Cvjetnicu Jelo, / Cvijeće brati Jelo, / Bunar kitit' Jelo, / Vodu grabit' Jelo, / Ajd' ustani Jelo, / Umij lice Jelo, / U Cvjetnicu vita Jelo / Cvijeće brati vita Jelo / Bunar kitit' vita Jelo / Vodu grabit' vita Jelo / Ajd' ustani vita Jelo / Umij lice vita Jelo*. Na Cvjetnicu ujutro domaćica (Jela) prva bi uranila i donijela s bunara vode u koju su cvjetničari uoči nametali cvijeća; ona bi se prva umila i pozvala bi i ostalu čeljad. Bilo bi zanimljivo istražiti koliko je taj običaj bio raširen i gdje se još do danas sačuvao. Čuo sam od ljudi iz okolice Banjaluke da su se i u tamošnjim selima nekada ljudi na Cvjetnicu umivali u vodi u kojoj je bilo namoćeno cvijeće kojega je u to doba godine tamo bilo. Također sam čuo i od ljudi iz okolice Metkovića da su se i u njihovim selima. Još bi bilo poželjno znati da li bi se ovaj pučki običaj Cvjetnice mogao dovesti u vezu u davnini s crkvenim običajem što se tiče branja cvijeća na Cvjetnu subotu, i to manje u katolika, a više u pravoslavlih.” (Bogutovac 1971: 131–133) Такође, „Свака домаћица на вече Цвијети по сунчевом заходу стави неколико различитог цвијећа у једном суду да преноћи у води, с којом се ујутру прво мушки па женски по годинама редом умивају, перу очи, квасе главу и руке до лаката, а женске сувише и грло и прси [...] узаконјени обичај [...] свети лијек животу.” (Врчевић 1888: 15)

⁸ Варијанта Врчевић, 1888: 13, б) из Рисна (Рано ране ђевојке / Извор води на врело, / У дубоко језеро, / Ал на води јеленче, / По води се титраше, / Рогом воду мућаше, / А очима бистраше) (Бурић 1958: 211, НА ЦВИЈЕТИ НА РАНИЛУ)

светковинама, задобити еротску снагу или дати импулс епској нарацији. Обред, нарушен у свом примарном циљу, сажима се у фигуру. Фигуративан план акумулира вишезначност, али и зачиње честице приче. Разложена метафора нуди елементе догађања, који се затим моделују према законитостима усмених облика. Између тих координата традиције, у тренутку певавања, размењују се, модификују, богате или сиромаше комплекси значења.’ [...] Уз нескривене сексуалне асоцијације које су обредног порекла и проистичу из култа плодности паралелно ће се развијати митска прича о божанском чуду са очима: ‚Симболика рогова метонимијски се подудара са целокупном сликом јелена. Мада означавају снагу и моћ (божанства и мушкарца), рогови подразумевају плодност, периодично стварање и неисцрпност живота. (Таква значења активирају и представе о рогу изобиља) Почев од пећинског сликарства, преко египатске, индијске, античке митологије, рогови сабирају представе о светлу и тами, животу, умирању и поновном рађању. Рог се изједначава са младим месецом, али се и сунчев диск или крст смештају између рогова. Вода замућена роговима не остаје неповратно у таквом стању, јер ову етапу смењује наново бистар ток. Та моћ дата је јеленским очима, чиме се истиче снага светлости и сунца, које је небеско свевидеће око. Око симболизује и божанску свеprisутност и прочишћење, што употпуњује семантику слављења животворног импулса” (Самарџија према Сувајџић 2010: 235, 236). Иако касније записана, пјесма Вукове збирке (СДВК, IV: 148, бр. 199) „чува исходишно формулативно језгро слике из *Ерлангенског рукописа*” (Сувајџић 2010: 234), а наредна пјесма, 200. из Вукове прве збирке, овдје пренијета из Рјечника 1852. има учитано само преиначено формулно језгро о јелену на извору (Сувајџић 2010: 234):

*Рани коња Радивоје:
Девојке га претекоше,
Ведром воду замутише.
А што ће им рано вода?
Да оперу брату руо
Да га спреме у сватове, и т. д.⁹*

⁹ Варијанта Врчевић, 1888: 14, в) из Грбља (Рани коња Радивоје, / Рано рани на водицу, / Да умија младо лице / Ђевојке га претекоше, / С в’једром воду замутише, / Питао их Радивоје: / „Ма што ће вам рано вода? — / „— Да перемо брату рухо / „И везене марамице / „Справљамо га у сватове.”)

(СДВК, XI/2: 871)

У првој књизи пјесама (СДВК, IV: 147–149, бр. 196–201) *пјесме на ранилу* Вук сврстава у *пјесме, које се пјевају уз часни пост*¹⁰. Прву пјесму из *Рјечника* насловљава хронотопом *На цвијети на ранилу* (СДВК, IV: 148, бр. 199), а другу, такође из рјечничког објашњења појма *ранило*, насловљава *О благовијести и о мученицима на ранилу* (СДВК, IV: 149, бр. 200), и додаје трећу пјесму под насловом *Опет на ранилу: у којој дјевојке ране кроз гору на воду*, стражу им чува Маргита дјевојка док на води нешто не зазвекће и не затрепери, она упозорава дјевојке да бјеже јер је по трепету то јунак (Милош Обилић), међутим то не буде Милош, него се Маргити директно обраћа Марко Краљевић (у лирским пјесмама често се нпр. гиздавост птице пауна доводи у везу са епским јунацима). „Није случајно што се управо на ранилу успоставља контраст са истоветним значењима, а снага обредне подлоге апсорбује чак и необично именовање потенцијалне опасности. Унутарње узбуђење водоноше преноси се на спољашње дешавање и препознаје као звекет и трептај, док се читава атмосфера уранка и природног амбијента само на трен колеба увођењем епских имена. Међутим, за разлику од невидљивог Милоша, чије име трепери у освиту пролећног дана, лирски Марко Краљевић добија неочекиване особине. Најсличнији веренику из бугарштитичких напева, епски јунак остаје немоћан пред самом појавом Маргите девојке. Оличавајући зимски период, који је на измаку, он чак признаје како је *изболео*, али се ипак буђење вегетације и наслута плодности новог периода приближавају околностима свадбе” (Самарџија 2013: 293):

„Мол’ Бога девојко,
„Где сам изболео;
„А твоја би мајка
„Синотњицу пила,
„Синоћ донешену,
„Црепом покривену,
„Праом нарушену;
„А моја би мајка
„Јутрошњицу пила,
„Јутрос донешену,

¹⁰ Јастребов (Јастребов 1889: 98–101) одјељак са *ранилом* у Срба насловљава *Велики пост*.

„Штитом покривену,
„Цвећем нарушену:
„Смиљем и босиљем.”
(СДВК, IV: 149, бр. 201)

И у свадбеној лирици „јасно се супротстављају дан и ноћ. Водећи девојку, сватови певају жениковој мајци да више неће пити синотњицу (устајалу, синоћњу воду), већ јутрошњицу (зором донесену). Између ове две временске тачке, уписане у метафору као опозиције, сажима се битна промена у људском животу: време је тачно раздељено на прошло и будуће ознакама до и од, а обе су оне садржане у времену садашњем. Тиме је пресечено доба немоћи (ноћ) доласком младалачке енергије (свитање). Временске категорије метафорично одређују смену периода таме и светлости у породичном животу: старост очекује да је младост одмени и обнови живот.” (Крњевић 1987: 33) Појмови су постављени по принципу бинарних опозиција, јутро има позитивне вриједности: бистрине, свјежине и здравља, а устајала и нездрава вода са лакоћом се придружује негативним аспектима ноћи. (Самарџија 2013: 294)

Вукова варијанта („опет”) нема у наслову наглашено вријеме извођења као претходне двије, и она се не налази у рјечничком корпусу, али је својом садржином ближа „цвјетном”¹¹, а не „младеначком”¹² или „благовјештенском”¹³ ранилу. Слика је сугерисано умивање цвјетном водом, као и жеља за спајањем двоје младих, овдје у познатим епским улогама. „Смиље је по превсходству девојачко, девичанско биље [...] Кад дођу сватови, девојка мора погледати на момка кроз венац од смиља и босиља” (из *Живота Срба сељака*). Из крви невино убијене епске Јеле (такође мотива краљичких пјесама, варијанта Т. Ђорђевић,

¹¹ У народној култури покретни празник Цвијети посвећен је прољећном буђењу природе, вегетацији, највише врби. Радње су шибање врбом, гутање врбових пупољака, плетење вијенаца од врбе и сл. код свих Словена. У Срба је у неким дијеловима као што је централна Босна био познат обичај умивања цвјетном водом и *лазарице* су на овај дан настављале свој опход и обред. У Далмацији је врбу замјењивао дријен, а ријетко и јела или ловор (СМЕР: 571–572, Н. И. Толстој).

¹² „И Младенци су сматрани границом календарских доба, зиме и лета, када Господ забија усијане клинове у земљу, те она почиње да се загрева.” Змијин дан значи посебну врсту обредности (СМЕР: 359–360, Т. А. Агапкина).

¹³ Благовијести такође у народном календару означавају почетак прољећа и обиљежавају се као дан отварања земље, буђења земље из сна, али и изласка гамади из земље, тј. појаве нечисте силе. За Благовијести су везани многи обреди дочека прољећа. Срби у Грузи сматрају да зима траје до Благовијести. (СМЕР: 27–29, С. М. Толстој).

1899, стр. 81) никло је смиље и босиље, што је својеврсно етиолошко објашњење овог апотропејског биља (Чајкановић 4: 188–189, 36–43). „Животворни импулс” присутан је и у овим двјема Вуковим пјесмама: у 200. јунак Радивоје на коњу није бржи од дјевојака које су на воду пораниле да брату оперу свадбено одијело и ведром воду замутиле, а епски Марко се изговара болешћу, иначе му дјевојка не би умакла, него би његовој мајци одмјена била и воде донијела, „јутрошњице” украшене смиљем и босиљем, „под штитом”. Представе о буђењу природе приближиле су се највећем хришћанском празнику Ускрсу и времену припрема, односно данима Часног поста, изједначиле су се. Обредни хронотоп код Вука и већине пјесама на ранилу је „рано јутро” и „одлазак на воду” (Самарџија 2007: 141–142), помињу се још ватре, врачање од змија, изгон нечисти, дочек прољећа. „Варијанте су резултат трансформација у којима су „обредни извођачи постали јунаци песме” (Крњевић према Самарџија 2007: 145). Лирика почива на низу „стереотипних” призора (Радуловић 2015: 23), али врсте усмене књижевности представљају „отворене поетичке системе” између којих постоји „жива размена информација и непрекидна флукуација облика. [...] Сваки покушај реконструкције традиције у тексту нужно у себи садржи и елементе њене интерпретативне доградње. У фолклору истраживач зида маглама и опсенама, на песку, чврсто уверен да стабилнијег и трајнијег материјала нема.” (Сувајџић 2005: 9–10). Грим описује митске елементе у фолклору као дјелиће драгог камења, фрагменте раздробљене цјелине које је прекрила трава. Важни су „митопоетска археологија текста”, „истраживање жанровског трансформисања слика”, а за схватање обредне лирске пјесме и вантекстуални елементи (контекст културе и контекст ситуације) (Радуловић 2015: 72).

Вуково објашњење појма *ранило* у Рјечнику из 1852. је сведено, помињу се само дјевојке као једини актери, оне одлазе на воду, ватра се не помиње, само је вријеме одржавања обреда истовјетно са већином изворишта, а то је јутро на *Цвијети* (увијек недјељом¹⁴) или *Благовијести* (7. априла), и то увијек прије сунца. У првој књизи тзв. женских пјесама помиње и празник Мученици (*Младенци*¹⁵),

¹⁴ Уп. „Ранило”, 250, 252. и „Цвети”, „Цветна недеља”, *СМР*: 299. П. Ж. П.

¹⁵ „Деца уочи Младенаца после заласка сунца ударају у *ожег*, *ватраљ* и обилазе трипут око куће уз речи: *Беж’те змије и гуштери, беж’те змије и гуштери!* Или жене пале тканину: *Бацам ово парче, да се плаше*

као и *коло* које граде дјевојке. Милићевић у својој студији „Живот Срба сељака” из 1867. године (1984: 99) наводи обје Вукове варијанте и објашњава: „У источним крајевима Србије на Младенце, *Девети уторник* (од Божића), Благовести и Цвети – одржава се ранило [...] Дјевојке *сувад* или *сучке* носе на ранило усред села, код *записа*, или иначе на зборно место [...] Око пола ноћи се буде и на ранилу пале ватру. Након девојачког оглашавања са ранила скупља се омладина и тамо играју и певају до зоре”. (1984: 98–100) Милан Ђ. Милићевић наводи још двије варијанте:

*Зоро ле, орли се вију,
облаци бију,
киша да пада,
трава да расте,
Павун да пасе,
перје да смеће,
Мара да бере,
ките да вије!*

(Милићевић 1984: 99)

Ову варијанту Зоја Карановић похрањује у своју *Антологију лирских народних песама* (1997), уз објашњење у *Поговору* да „дјевојке које учествују у обреду рана имају и моћ манипулисања плодотворном водом/кишом”. (Карановић 1997: 269) Иста ауторка у својој монографији „Небеска невеста” (уп. Belaj 2007. идеја о Мари/Морени, небеској невјести) истиче да је празник вријеме „кад се отвара граница између овог и оног света, бере се биље и остарује могућност комуникације људи и не-људских сила, чија се помоћ у оваквим тренуцима очекује”. (Карановић 2010: 263) Пјесма има карактеристичан упјев на

змије и гуштери! Или сви укућани *ћушну* камен: *Колико сам овај камен ћушноу, толико да су далеко од мене змије и гуштери преко целог лета!* (Грбић 1909: 44). Народ верује да се на Лазарев дан пробуде све змије и гуштери из свог зимског спавања. Ђушка се камен као на Младенце или се узвикује име и тако врача о удаљености ових напасти. Младенци, Благовести, Лазаревдан, Цвети, дани кад се спроводи заштита од змија и гуштерова (Грбић 1909: 47–48). Младенци, *Свети Четирес*, излази младеж на оро, у старије време [...] све невесте (младе), те зиме доведене, изађу на оро, па пошто се уреде, клањале би се народу. У здравицама Нишаве и Лужнице: *Св. Младен да омлади, да Бог да, а Св. Џурца сас беле грудве (сира) да Бог да*. На Младенце изјутра кравајчиће деца носе по кућама и њима дају друге у размену. Иде младеж те бере дренов цвет и доноси кући, те свако чељаде прогута по један цветић да буде здраво као дрен (причешћивање биљем!) (Николић 1910: 131). Младенце друкче зову Змијињдан: *Носи, водо, змије и јакрепе!* изговарају кад баце сукно којим су (упаљеним) окадили тор, па га мушко јагње носило читав дан (Милосављевић 1914: 37). *Кол’ко је горенак звезда, тол’ко да беже змије и гуштери од мене!* изговара се кад се увече на Младенце погледа у небо (Милосављевић, 1914: 38). Код банатских Хера Младенци су празник од змија (Димитријевић 1958: 304). „Пре сунца на Младенце пале се ватре на стајском ђубриву да стока буде здрава и напредна. Шибāju се врбом и гутају цветиће дрена уз магијске речи” (Антонијевић 1971: 184–185).

почетку сваког реда *Зоро ле*, умјесто упјева *Јело ле* (или *Водо ле!* Дебељковић 1907: 317) или, пак, припјева *Рано, најрано* који има већина ранилачких пјесама. Вук Врчевић о односу текста-пјесме и текста-мелодије даје вриједно запажање: „Читати ове пјесме из књиге бива исто тако као читати опере, а не чути их пјевати уз музику; али чути момке и дјевојке кад измијешани пјевају, то је сасвијем нешто друго”. (према Кнежевић 1960: 303) Мелодија и упјев *Зоро ле* као важан њен дио заправо су „музичко рухо стихованог текста”. Често се стиче утисак да је упјев игра ријечи слична дјечијем тајном споразумијевању или тајном споразумијевању младих. Упјевом се остварује метричко-мелодијска игра, која подстиче текст пјесме на „живљи” и „полетнији” ритам. (Кнежевић 1960: 305–306) Необично за ову пјесму је и то што се вију букети пауновог перја умјесто цвијећа. Паун је соларна птица, повезана са обожавањем дрвета и сунца. Такође је повезан са божуром. Представља бесмртност, дуговјечност, љубав. Његових стотину очију је црква „сведница”, а пауново око повезано је и са „оком срца”. (*Enciklopedija* 1986: 126)

Друга Милићевићева варијанта је наведена и њу од Јастребова преузима Ањичков да му послужи за презентацију варијанте ранилачке пјесме која се није сасвим одвојила од „изворног обреда”, као остале у „турских Срба”. Наиме, и Вук објашњава како дјевојке на ранилу пјевају „различне пјесме”. Што се Милићевићевог описа контекста тиче, као и код Вука, дјевојке су главни иницијатори, али у обреду учествује омладина која се на ранилу скупља у пола ноћи и игра и пјева око ватре, коју су припремиле и упалиле дјевојке, до зоре (*Зоро ле!*).

Вук Врчевић овако описује обичај на Благовијести „у Ерцеговини”, који са ранилом има заједничко вријеме извођења: „Дјевојке *удабенице* подране с виједром на воду и прије него што сунце гране, враћају се у друштву кући пјевајући двије и двије на глас ову народну пјесму” смјештену у митски свијет у коме се играју муња и гром, а остале пасторалне слике само су одраз збивања у *свијету небесника*:

*О јабуко зеленико!
Диван ли си род родила,
На дв'је гране дв'је јабуке
А на трећу соко шједи,
Соко шједи те но гледи,*

*Бе се муња с громом игра,
А невјесте с ђеверима,
Младе моме с прстенима,
Млади момци с јабукама,
А јагањци ливадама.¹⁶*
(Врчевић 1888: 18, а)

И у овој и у варијанти која слиједи одмор је послје четвртог слога, само је прва осмерачка симетрична, а друга десетерачка није. Птице грабљивице, попут вилиних слуга, метафора су јунака нежењених. Слика игре у овој варијанти нема карактеристични мотив надигравања, и сама је симетрична слика складне игре. Симбол спаја, прикупља, саставља цјелину од извјесних идеја, појмова, представа и расположења, као и осјећања која се јављају заједно са њима. Прво размишљање о уређењу живота на земљи тако да свима буде више-мање добро изражено је у симболу који означава везу између неба и земље, брачно спајање сунца и земље, то су прстен и јабука, као и *вијенац*, симбол *дјевојаштава* или симбол *удаје*, гатања за удају. Такви су и паралелизми небо-равно поље, звијезде-овце, Даница-чобанин и сл. Симболизам јабуке углавном се односи на љубавно-брачну тематику и овдје је с тим у вези додијељен момцима, мада игра или титрање јабуком, нарочито у лазаричким и краљичким варијантама пјесама, може имати и другачије значење или назнаке значења: метафорички замијењена муњама јабука сугерише остатке митолошких и магијских представа везаних за одређене годишње промјене у природи, али само наговјештене. Јасмина Јокић као доказни материјал за јасније митопоетске слике *јабука-муња-гром* наводи *дјечије игре*. (уп. 2007: 33–45). Друга варијанта је пак сва у лирском сукобу, у епском дестерцу и епским формулама које сликају младалачку кочоперност младића — вилиних соколова и дјевојака — препелица предвођених утвом златокрилом. Утва је узвишена љепотом над све птице и ловна је птица народних крагујара, соколара. Народног пјевача занимала је естетска појава птице, те су само необичне особине ушле у приказивање и причање. Птица која се леже у фебруару и држи воде студене, језера бистра,

¹⁶ Варијанта: Давидовић 1884: 62–63, бр. 98. Са „дрвета свијета” од сокола–божанства стиже благослов који најављује благостање: сваки берићет у кући и у пољу. „Благослови подупиру одређене обредне радње с магијским карактером или их у потпуности замењују” (Иванова према: Ајдачић 1992: 152–153). Јабука је симбол љубави међу младима и знак пристајања на брак. У многим описима словенских предсвадбених обичаја стоји како се даривањем јабуке симболички потврђује будућа веза [...] играње јабуком има и сексуалну конотацију. (Belaj 2007: 234)

ријека и мора у понеким пјесмама, каква је и ова Врчевићева из Рисна, израста у мистично алегорично биће попут виле, птица-дјевојка, тј. предивна дјевојка у горњем дијелу тијела, у доњем птица (Hirtz 1926: 84–85):

*Подраниле љепоте ђевојке
На весели данак Благовијести,
Ни вјерене ни прстеноване.
Оне иду на бунар¹⁷ на воду.
Виђела их загоркиња вила¹⁸,
Па подвикну што јој грло дава:
„Соколови, отпала ви крила!
„Све виђосте, јутрос не виђосте,
„Када прође јато препелица,
„А пред њима утва златнокрила,
„Којано је танка и висока.
„Очим страже као соколица,
„Поноси се као пауница.
„Не боје се ока ни урока.
„Нит се плаше сиви соколова.”*
(Врчевић 1888: 19, в)

Или још једна момачка благовјештенска, али осмерачка, несиметрична: *Чије су оно ђевојке, / Што рано ране на воду, / Туриле фесак на чело / А плаве косе на јеро? — / Оно су наше ђевојке / Вјерене и заручене, / А која није вјерена / Да Бог да мени суђена!* (Врчевић 1888: 18, б; уп. СДВК, IV: 331, бр. 496) Ове пјесме сугеришу удварање омладине с прољећа, у коме се огледа буђење природе у свим њеним појавним облицима. За сигурно буђење и сигуран пут природа се штити најљепшим што има ватром, водом, биљем, младим дјевојкама и момцима, и стиховима (Ружић 1975. Вукову варијанту наводи као складан примјер риме, 208).

Пишући о народним обичајима у Бољевцу 1909. године, Саватије Грбић наводи: „После пола ноћи искупе се¹⁹ на *Младенце* момци и девојке на сеоском игришту. Сваки момак и свака девојка понесе са собом дрва, ако их нису раније већ спремили. Обично се дрва спреме још уочи Младенаца. Девојке увече објаве

¹⁷ Често и у значењу *извор* (Biderman 2004: 49–50).

¹⁸ СМР: 66–68. Н. П. „Вила”.

¹⁹ И у сјевероисточној Србији постојали су „годишњи празници у оквиру којих је било обичајно утврђено и јавно одобрено слободније понашање младих и њихово интимно упознавање” (тзв. „обредно регулисана дружења”) (Дивац 1996: 175).

песмом да су дрва спремљена и да ће ујутру бити *ра̀на*, тада *отпевају* једну од ових песама:

Ој, убава, убава девојко, ој,
Кој милује, нека дође,
И донеси зрело гројзе,
Шта ће мене зрело гројзе?
И донеси бир јабуке,
Шта ће мене бир јабуке?
И донеси жуте дуње,
Шта ће мене жуте дуње без тебе?
Кад ја жутим као дуња за тебе,
Дођи, дођи, лудо младо.
(Грбић 1909: 39–40)

Пјесничка слика сугерише дјевојачку чежњу и најављена је рефреном *Ој, убава, убава девојко, ој*, који је карактеристичан за обредне поворке лазарица, у које се дјевојке највјероватније спремају, који је за њих иницијацијски и треба заједници да их предочи у најбољем свјетлу, *виђене су за удају!*, па и преузимају дијелове лазаричког текста, који више имају мелодијску и ритмичку функцију.

Ој, убава, убава девојко, ој,
Заблејало младо јагње,
Питала га стара мајка,
Што ми блејиш, калушице?
Проговара младо јагње:
Докле овчар бећар беше,
По планини траву пасох,
Из камена воду пијох,
Кад се овчар оженио,
По буњишту траву пасем,
Из корита воду пијем.²⁰
Лепа тицо, бела Радо!
(Грбић, 1909: 39–40)

У неким крајевима Србије припреме за лазарички опход почињале су са Часним постом и трајале шест недеља, за то вријеме дјевојке су дијелиле улоге,

²⁰ Варијанте: Димитријевић 1987: 37–38, бр. 8а, б, ц, д, е, ф; 10; Питулић, Стаменковић 2000: 82, бр. 74, лазаричка „за овчара”; вар. „коњу”: Димитријевић 1987: 36–37, бр. 6а, б, ц, д, као и Šajnović 1920: 156, бр. 10.

училе пјесме и кореографију, као и преобуку за те цвјетне дане. Саватије Грбић још додаје: „Ове песме обично певају четири девојке и то све по две и две наглас. Прве две девојке почну да певају, а оне друге две понављају оно што су прве две отпевале” (Грбић 1909: 39–40), тзв. пјевање и отпјевање. Овакав предобредни текст уочи Младенаца јасно сугерише дјевојачку жељу да им се момци придруже и да им до новог ранила мужевима постану, а оне миловане невјесте и вриједне снахе. Обред без тог повезивања и обостраног присуства за њих нема никаквога смисла (*Дођи, дођи, лудо младо!; Лепа тицо, бела Радо!*)

Кад буде вријеме да се долази на рану (Грбић 1909: 39–40) дјевојке тада отпјевају ову пјесму:

Ој, убава, убава девојко, ој,
Одар сам ти саградила,
Две дашчице калоперне,
А сушице босиљкове,
Две пречаге страторове,
Када лега да мирише,
*Кад се диза да уздише!*²¹
Дођи, дођи, лудо младо!
(Грбић 1909: 41–42)

„Чим се искупи довољно момака и девојака, одмах отпочне игра која траје до зоре. Кад зора забели, онда се крену момци и девојке да иду у *врбицу*”, што је наставак часнопосне обредности. „Напред иду момци, а за њима девојке. И момци и девојке певају. Једну песму отпевају девојке, а другу момци, и тако се ређају песма за песмом, докле не изађу изван села и дођу обично до реке где има врбе.” (Грбић 1909: 41–42) Дјевојке су певале ове пјесме, њихови припјевци (десетерачки или повремено једанаестерачки на **ој**) дужи су од основног стиха (осмерачког или шестерачког):

Ој, убава, убава девојко, ој,
Мара је Петра варала,
Варала, лагала, три године.
Прву га годину варала:

²¹ „Учеснице обреда певају и о магији за плодност, сплетеној са аналогном снагом еротског додира и биља” (Карановић 1997: 269).

Чекај ме, Петре, млада сам;
Другу га годину варала:
Чекај ме, Петре, дар немам;
Треће му године казала:
Жени се, Петре, нећу те.

~

Грми, пуца, не види се земља,
Отуд иде таван облак,
Мајка мисли да је војска,
Шири руке да га грли,
Медна уста да га љуби.
Писаше га солдати,
Додоше му чудне дреје,
Чудне дреје, све солдачке.²²

~

Леле, мале, какав јунак
Преко села шеће,
Ви младенци,
Зелени ви венци,
Ђути, ћерко,
Преварила си се.
Тај је јунак
Одавно ожењен.
Он си има
Танку Анђелију.
Снага јој је
Кано конопљица.
Лице јој је
Пребела хартија.
Очи су јој
Два бистра кладенца.
Веће су јој
Морске пијавице.
Зуби су јој,
Два низа бисера.
Руке су јој
Крила лабудова.
(Грбић 1909: 41–42)

²² Варијанте: нпр. Питулић, Стаменковић 2000: 70–73, бр. 62–65, лазаричке „војнику”.

Три минијатуре о дјевојачком премишљању и на крају издаји, о младићевом одласку у војску, на далеко и о загледању у ожењене јасно уређују заједницу, тј. најтананије лирски говоре о превртљивости, препрекама и забранама. Разноврсних стихова и живих слика јасно обиљежавају непожељно за заједницу, а сплетом сталних епитета и поређења наглашавају пожељно, нпр. у изгледу невјесте: *снага – конопљица* (издржљивост, жилавост), *лице – пребела хартија* (љепота и чистота образа), *очи – два бистра кладенца* (огледало душе, бистрина ума), *руке – крила лабудова* (грациозност, склад). Императивна интонација не мора бити исказана експлицитним изразима — *да би; нек; Бог дао* (Ајдаћић 1992: 153) него је искориштена снага сталног епитета у сталности обреда и најпростијег двочланог психолошког паралелизма, гдје је дата слика природе, а упоредо са њом је исто таква слика из човјековог живота, усклађене су и сликом сугеришу шта им је заједничко (Веселовски 2005: 92, 155), у овом случају пожељно. Осим тога с прољећа се пале и индивидуалне и колективне ватре, једне спајају младе, друге помажу природи да се пробуди. Момци су према Грбићевим записима обично пјевали ове пјесме, од којих је прва остала недовршена. Извор је свето мјесто плодноне воде, која не пада само с неба, него ту воду божанства дарују и као дубинску. (Biderman 2004: 126–127):

*Извор вода извирала,
Из камена истицала,
Ситан песак изфрљала,
И у песку шарен сандук,
У сандуку лепа Мара,
Лепа Мара проговара:
Ко би мене отворио,
Ја бих њему љуба била.
Отуд иду два ковача,
Носе кључе свакојаке,
Отворише лепу Мару
Отворити не моглоше.²³*

.....

~

Ситан камен до камена,

²³ Уп. и Rubić 1924: 363, бр. 1; Orahovac 1968: 725; Крстановић 1990: 108–109, бр. 85.

*Зелен здравац до колена.
Послаше ме да га берем.
За дан за два један стручак,
За недељу једну киту.
Сама кита проговара:
Берите ме, носите ме,
Не дајте ме невестама,
Невесте ме ружно носе,
Дању носе за зулови,
А увече бацају ме.
Већ ме дајте девојкама,
Девојке ме лепо носе,
Дању носе за фесићем,
А увече у недарца,
У недарца крај срдашца.²⁴
(Грбић 1909: 41–42)*

Недовршени момачки осмерци говоре о неумитној пролазности живота и младости, тј. опомињу, док варијанта коју је слушао од своје супруге и записао Давидовић 1884. године (стр. 33–34, бр. 38): *Извир вода извирала / Испод пања ораова, / Златну пјену пребацује / И у пјени златан сандук. / У сандуку лјепу Јулку. / Лјепа Јулка проговара: / „Ко би сандук отворио / „Мене младу извадио?“ / За то чуше Сарајлије, / Златне кључе поковаше, / Златан сандук отвораше, / Отвораше, не моглоше; / За то чуше Мостарани, / Златне кључе поковаше, / Отвараше, отворише, / Лјепу Јулку одведоше,* говори о својеврсном момачком такмичењу и освајању дјевојке.

Персонификовани здравац из друге „момачке“ пјесме са ранила означава своје пожељно мјесто уз дјевојку, иначе се исти стихови пјевају и у оквиру лазаричког обреда. Губећи везу са празником у коме је настала, пјесма може да задржи мотив из претходног контекста. Тако варијанта пјесме која се пјевала у колу, према Манојловићевим биљежењима из 1953. године (40–43, бр. 33–39, прва варијанта), готово идентично изгледа: *Ситан камен до камена, / Зелен, здравац до колена, / Пратише ме да га берем, / За дан, за два по три струка, / За недељу цела кита / Сама кита проговара: / „Не дајте ме невестама, / Већ ме дајте девојкама; /*

²⁴ Уп. СДВК, IV: 287, бр. 413, *Смиљ се тужи на невесте*; Rubić 1924: 364, бр. 6.

Невесте ме ружно носе, / Ваздан носе на главицу, / А вечером под главицом. / Девојке ме лепше носе, / Ваздан носе на главицу, / А увече у чашицу, / У чашицу, у водицу (40, бр. 33).

„Момци потом секу врбу, девојке се ките и опасују, ударају се међусобно уз речи: *Да си здрав као дрен, да си брз као јелен, да се угојиш као свиња и да растеш као врба!* Исте речи упућују и онима које сретну. На повратку девојке иду напред и са песмом улазе у село. Насред села се растају. Растанак је обично у свануће. Девојке до својих кућа доносе воду, посипају укућанима да се умију и после ударца врбом упућују поменути благослов.” (Грбић 1909: 43) На тај начин се прожимају егзистенцијалне, психолошке, социјалне и културне особине у конкретизацији апелативних жанрова, каква је добрим дијелом обредна лирика, у односу према другом.

Шкарић у свом дјелу из 1939. године пишући о животу „планинаца” ранило објашњава: „У неким селима Фрушке горе на Благовести, у само праскозорје, скупљали су се млади (момци и девојке) на раскршћу села, ту су ложили ватру, певали и играли”. Он наводи и текст, тј. прва два стиха као одломак Вукове варијанте и претпоставља да је можда *букара*²⁵ остатак обреда ранило (Шкарић 1939: 93–94), који се почео губити почетком прошлог вијека. (Босић 1996: 229) На Благовијести према истраживањима Мила Недељковића (1990: 196) ранило се одржавало још у Црној Реци, Алексиначком Поморављу и Делиграду, гдје је, као и у још неким мјестима, обред носио и име *ра́на*. У Неготинској крајини, нпр. „ра́не обично почињу с пролећа, од Тодорове суботе *сваки празник* до Ђурђевдана. Уочи празника пред залазак сунца момци и девојке иду по суварке од грања у шуму. Певачице певају:

*Љеља! ми идемо к селу,
село се разбеже,
стој село не бегај:
не идем да робим,*

²⁵ БУКАРА Раније је у Војводини био обичај да се током *месојећа* свако вече окупља младеж, претежно женска, на „средселу” и запали ђубриште или сметлиште, играјући и пјевајући око те ватре, која се звала *букара* или *ватриште*. Данас се ове ватре пале на крају *месојећа*, заправо *последњег дана бијеле недеље*, када су *проштене покладе*, тако у Банату, у Врачев Гају, овога дана пале ватру по улицама: скупе и запале коров, гране и огризине. Младеж игра око ватре и прескаче је. (Недељковић 1990: 44; према СДВК, XVII, 167. и Димитријевић 1958: 303)

*тек идем да просим,
за брацу девојку.*
(Станковић 1951: 20, бр. 11)²⁶

Колективним монологом с „упјевом” љеља! поворка омладине у припреми ранила сугерише његову праву намјену, а то је да се млади сложе и потом умноже. Упјев је вјероватно настао контаминацијом двају или више обреда са сличним или истим припјевима, преношењем благослова и добрих жеља, јер се и наведена садржина појављује тематски у краљичким и лазаричким варијантама. „Кад стигну у село, оду на игриште где се обично рана²⁷ прави. Ту сложе дрва, па се онда ухвате у коло и играју певајући:

*Свети Тудор коња води
Коња води па говори:
„Ој Николо млад Николо,
Коло водиш ал' не гледаш,
У кога си погледао
Свакому си болест дао:
Кому двадни, кому тридни,
А јунаку три грознице;
Јунаку си три грознице,
Три грознице, три године:
Те ти јунак ноге нема –
Ноге нема да га носе,
Руке нема да загрли –
Да загрли мому младу;
Уста нема да пољуби –
Да пољуби мому младу;
Очи нема да погледа –
Да погледа мому младу.*

(Станковић 1951: 20, бр. 12)

Оваква пјесма и уз објашњење које слиједи, вјероватно је из реда тзв. „играчких пјесама”, које су саставни дио предобредних радњи. „Тако раде у селу Рајцу, где сам и записао ову песму од Мијајла Стојановића, земљоделца из истог села. У другим селима не играју ово коло, нити пак знају за ову песму. По свршеној

²⁶ Варијанта: **Љељо!** у село идемо, / село се разбеже, / стој не бегај село, / не идем да робим, / тек идем да просим, / за нашега брата / за Николу ђака. (Исто)

²⁷ Ићи „на рáну”, такође, значило је и одлажење „на храну” из крајева гдје не роди жито у друге гдје роди, нпр. из планинских динарских крајева. (Filipović 1969(a): 44)

песми играју још мало па се разиђу кућама. [...] У по ноћи скупе се најпре момци. Одмах почну свирати у свиралу (дудук), а избаце и по коју пушку да тиме даду знак да је време скупу. Девојке из целог села купе се у групама на игралиште. Свака од њих полаже много на то да не одоцни за рану, јер би је у таквом случају момци и девојке које су раније дошле исмејале и назвале ленштином, а често и песму испевали у смислу поруге. Сва је вероватност да је тим поводом и постала облигатна песма, којом се рана почиње. Девојке наложе ватру па отпочну песму:

*Кога нема на рану да дође,
Њему капа прегорела,
Није мало, ни па много:
Кол'ко врана да пролети,
И сво јато да проведе*
(Станковић 1951: 20–21, бр. 13)

„Осим ових ,опомена’ (још једна: *Кога нема на рани, / Немамо га на јави. / Месечина, тавнина / Слази доле у поље / Да беремо конопље, / Да вијемо конопце, / Да вешамо момчаде: / Кога нема на рану, / Да дође, да дође.* (Станковић 1951: 21, бр. 14), на рани се певају још и ове песме:

*Огањ гори на планини,²⁸
И код огња три овчара,
Сва тројица гологлави:
Један жали стару мајку,
Други жали милу сеју,
Трећи жали верну љубу.*
(Станковић 1951: 22, бр. 15)

Пјесме под редним бројем 13. и 15. заједно са помињаном Вуковом пјесмом бр. 199. Владан Недић је уврстио у своју *Антологију лирских народних песама (1977)*. „Спремиште/базен традиције’ можемо посматрати као спремиште *трансжанровских слика*”, њихова „снага је подједнако и митска и визуелна. Слика делује у миту као ментални космограм;” „шири се док не заузме границе текста

²⁸ Огањ гори у јеловој гори, / Кол' га ложи кол' се код њег грије / Ложе виле, а грије се Иле... (Давидовић 1884: 8–9, бр. 5)

тако да цела песма почива на визуелној формули;" (Радуловић 2015: 30–31) Таква је ова слика сусрета са мајком из епске пјесме-легенде *Огњена Марија у паклу*²⁹.

*Никола се на рај навалио,
Па од раја у пакло гледао,
А у паклу Јела удовица.
Он упита Јелу удовицу:
„Шта си грешна Јело удовицо
Те ти млада у том паклу гориш?”
Одговара Јела удовица:
„Трипут сам се млада удавала,
Сва три пута за удовце ишла,
Застала сам троје сирочади:
Које ми је хлеба поискало.
А ја сам га земљом нахранила;
Које ј' рекло: „опаш мене мале”,
А ја сам га змијом опасала;
Које ј' рекло: „дај ми воде мале”
А ја сам га једом напојила –
Зато млада ја у паклу горим”.³⁰*
(Станковић 1951: 23, бр. 19)

„Тако у песми и игри момци и девојке проведу до сванућа па се онда разиђу кућама. На рáну не долази нико сем момака и девојака. Рáне су се у Неготинској крајини завршавале ђурђевданским уранком и он је био један од најзначајнијих и најмилијих уранака”. (Станковић 1951: 23) Излажући етнографску грађу из Пека и Звижда, Вујадиновић пише како се само „у српским селима у Пеку одржава од старине у *летње* месеце обичај рáна [...] неколико девојака у зору ложи рáну, претходно код једне од њих преноће заједно. Са првим петлима устају и на раскршћу сеоских сокака ложе ватру. Око ње седе, предум и певају. Придружују им се жене, али и младићи који такође учествују у певању. Рáне су одржаване само понедељником и суботом.” (Вујадиновић 1953: 262)

Будући да су у митско-магијском поимању године изузетно важни периоди буђења и бујања природе, зима и прољеће, па и љето добрим дијелом

²⁹ Филиповић (1969(а)) у групама пјесама о посјети Богородице и светитељки паклу види мисионарску пропаганду.

³⁰ Варијанта: Опачић-Ћаница 1971: 115, бр. 103.

представљају годишња доба у којима се изводе најзначајнији обреди. Функција празника условљава и посебну усмјереност благослова. У благословима се прожимају архетипски симболи среће са елементима обреда плодности календарског циклуса. „Особености паралелизма животног лука природе и човека додатно су одређене разликама између сточарског и земљорадничког календара, као и религијским веровањима о вишим бићима која људима доносе благодет или несрећу. Док се у неким благословима открива митско-магијско присуство демона природе, у неким се препознају веровања о прецима. Магијске радње су временом задобиле доста елемената хришћанског веровања и обреда, пре свега у посредовању црквеног лица између Бога или светаца и човека” (Ајдачић 1992: 158).

Прољећне обредне пјесме, најбогатије су врстама, а још богатије записима, њима се придружују и пјесме *на ранилу* и *рáni* (мада су оне праве пјесме *на граници*, а у Пеку се чак везују, како је поменуто, за љетње вријеме, што су регионалне разлике, као и разлике између сточарске и земљорадничке традиције) тако би се и ранила и *рáne* само могли схватити. У њима се већ прослављало дејство младог сунца на природу која се будила под благотворним утицајем топлоте коју је доносило. На Косову и Метохији најраније су се пјевале ранилачке пјесме. Прво их је записивао И. С. Јастребов у селима Призренског Подгора, пјеване на Бадњи дан и у Морави, и почетком марта. Укратко је описао ранилачки обичај: „сачувао се обичај да се уочи Божића пале ватре, да се игра око ватре и да се певају тзв. *песме на ранило*. Обично девојке и младе жене играју том приликом најважнију улогу. Мушкарци ретко узимају учешћа у певању песама”. (Бован 1977: 42) „Мене су у селу Готовуши (Сиринићка жупа) уверавале старе жене да се добро сећају да су се при крају зиме, а то је отприлике почетак марта, у овој планинској жупи, састајале девојке и жене, али у кућама, и певале ранилачке песме. Обичај је био да се до тога дана заврше сви послови домаће радиности. Песме пуне хумора биле су намењене оним девојкама и женама које нису завршиле започете послове с јесени. Настајало је пролеће и наилазили су други послови, ратарски, сточарски. Патријархална задруга морала је да планира послове како не би заостајала.” (Бован 1977: 43) Јастребов је обред у Морави опширније описао и пјесме тамо забиљежене чувају припјев *рано*, *најрано*, што указује на њихову велику старину. (Бован 1977: 44) И Ањичков бира једну од

пјесама из Мораве. „Стара реч *деја* значи пропланак, тераса, уздигнуто и оцедно место око села, потес: пење се на *деја*...”, што је још један доказ старине. У Вуковој напомени уз његову „пјесму особито митологичку” *Вила зида град* (из Црне Горе) стоји: „Од једнога момчета из Баица (на Цетињу) чуо сам *на дело под облаке* (мјесто *на грану од облака*); но оно ми није знало казати, шта је то *дело* (да није *на делу* или *на дијелу*, то јест, *на брду* или *на бријегу*?)” (Крњевић 1987: 47) Велибор Лазаревић користи грађу коју је прикупио Јастребов и наводи како су ранилачке пјесме на Косову и Метохији исто што и божићне. Дјевојке или жене водоноше су главни актери, ако то није коло или „седељка”. Такође додаје да су мотиви ранилачког седмерца или осмерца преузети из других врста, највише чобанских и сватовских. (Лазаревић 2010: 31)

Пјесма као регулатив понашања и односа у патријархалној заједници честа је у оквиру обреда *ранило* и *ра̀на* у многих Срба. Таква је и Бованова варијанта, седмерачка сажета опомена снахи да се угледа на свекрву, уоквирена припјевом, опомена је свим будућим снахама:

Устај, снашо танана,
свекрва је умала,
три вретена опрела,
и четврто почела.

(Бован 1989: 35, бр. 25)

Или осмерачка опомена лијеним дјевојкама које нису дошле у *другачке*:

Која неје на ранило,
рано, најрано!
сипите јој мало воде,
посипите лењивицу,
и дајте јој ћуре јајце,
да омије русе косе,
што не дошла у другачке.
Другачке ју претекоше,
сваку песму испеваше,
и све књиге прочиташе;
лењивица у чергици,
у чергици јоште спава.
(Бован 1989: 35, бр. 22³¹)

³¹ Варијанта: Јастребов 1889: 100.

Или порука овчару да се угледа на дјевојку ранилицу зарад личног и општег пословичког берићета *ко рано рани две среће граби*:

Ој убава ми девојко!
чије ведро рано зв'ни?
Најрано је девојкино!
Рано тиће, рано лети,
те ми паде на појате,
те ми вика млад' овчара:
„Дизај ми се млад овчаре!
Овце ти се изјагњиле,
свака овца по јагањце,
првоскиња два јагњета.”
(Бован 1989: 35, бр. 20³²)

Све указује да су ранилачке пјесме биле посвећене прослављању младости на почетку нове године и у складу су са „подмлађивањем природе”. Можда и сиринићке калинарке³³ представљају један вид ранилачких пјесама јер су дјевојке излазиле „на ранило”. (Бован 1977: 45–46)

На страницама *Цариградског гласника* Владимир Бован налази једну са одредницом на *Цвети* и једну ранилачку пјесму, која гласи:

Скочи коло да скочимо,³⁴
који више, који ниже,
попадија понајвише,
*која ије поскурице*³⁵,
и Петрове грудичице,
Бурђеве јагњичице
и божихне сланинице.
(Бован 2012: 20, бр. 3)

Што значи да је ранило на Косову и Метохији било одвојено од тзв. Цвјетне недеље³⁶, тј. претходило јој је. Ранилачка пјесма са страница *Цариградског*

³² Варијанта: Ястребов 1889: 99–100.

³³ КАЛИНАРКЕ Скупина девојака које су у Сиринићкој жупи на Косову излазиле зором на ранило од Игњатијевдана до Божића и уз запаљену ватру певала, претежно песме намењене Божићу. Некад су поворке маскираних калинарки ишле селом, певајући наменски песме укућанима. У поворци је једна маскирана као невеста, две као старци, а у пратњи су имале четири до шест девојака. (Недељковић 1990: 114)

³⁴ Уп. *СДВК, IV*: 191–201.

³⁵ (нафоре)

гласника има шаљиви тон³⁷, али су скокови у оваквим пјесмама обредног карактера и сугеришу обнову и раст природе, док је пјесма везана за Цвијети запараво недовршена и нешто измјењена пјесма о митској градитељки, о којој је до сада дато више запажања и размишљања (Павловић 1989, Пешикан Љуштановић 2007, Сувајџић 2010):

*Бела вила град градила,
град градила са три врата:
прва врата од дуката,
друга врата од позлата,
трећа врата од бисера.
(Бован 2012: 38, бр. 90)*

Ако је ипак смјестимо у обредни контекст пјесама пјеваних на ранилу, она добија други смисао о обнављању и новоизградњи, припреми двора за будуће, прижељкиване удадбе и женидбе. Оствареност као испуњење жељеног, може се односити на материјално благостање, срећу, здравље, част, заштиту од невоља. Приказана стварност је у благословима ранилачких пјесама фиктивна, али не због тога што припада будућности која није извјесна, већ зато што је „сачињена као утопијска пројекција остварења идеалног. Митски контекст благослова чине веровања о плодности и срећи, док њихову магијску основу граде поступци којима се ‚обезбеђује‘ остварење жељеног. Извесна кореспонденција између магијских чини у обредима, њихових преображаја у приказивачким текстовима, као и трагова у апелативним врстама омогућава проналажење заједничких основа у митско-магијском поимању света. Разматрајући благослове као усмени део обреда Тодор Ив. Живков пише: *формуле у благословима могу да се објасне обичајима или да послуже за појашњавање нејасних страна самих обичаја.* Благослов који се изрицао у одређеним приликама, губљењем чврсте везе са

³⁶ Објашњење могу бити наводи Д. Дебељковића из Сиринића, 1907. године, који *ранило* повезују са зимским *калинарским* опходом: „Овај је обичај, по народном веровању, остао код њих од онога времена, кад се Света Дева Марија била замучила при порођају Исуса Христа од Игњата до Божића. Њене другарице су је узимале на руке и у овом времену износиле је свакога јутра у поље *на ранило* да се разгали и освежи. Тамо су се скупљале преко дана и спремале за сутрадан сува дрва (сучке), па кад су јутром раниле ложиле су огањ и певале разне песме у част Свете Деве Марије. Ове су се девојке звале калинарке, а још се и данас врло добро памте у народу, јер су до пре кратког времена тај обичај радиле.” (Дебељковић 1907: 316–318) Обред у тексту има кратак опис и неколико забиљежених пјесама, али је по свом времену извођења „зимски”.

³⁷ Варијанта: Ястребов 1889: 100–101.

обредном радњом, свакако губи и део значења, приближава се поздравима, или се, чак, у њих и претвара” (Ајдачић 1992: 152–153).

Наредне три антологијске пјесме које је Владимир Бован записао на Косову и Метохији слика су обреда, његове намјене и текста који и изван обреда може умјетнички да живи као народна умјетност и магија ријечи којима се благосиља сваки нови почетак с краја зиме, с прољећа или на самом почетку лjeta, како кад и како гдје. Путем којих је могуће успоставити паралеле са сличним обредима у словенском свијету који дозивају и дочекују прољеће уз пјесму око ватре уз воду.

Шајка лађа ораова,/ лепша љуба Јованова./ Еј, Јоване, домаћине!/ прађај мени жут папуче,/ мене ми се докидале,/ играјући, појајући,/ искачући на ранило. (Бован 1989: 35, бр. 21) Јованова љуба, заручница, невјеста, љепша и грациознија од шајке лађе ораове, тражи од Јована нове папуче јер је претходне покидала ранећи на ранило, пјевајући и скачући колико и природа треба да буја. Најављује вријеме даривања и повезивања, складну цјелину двоје младих, ново домаћинство.

Д'н Д'ница огрејала?/Д'н зора!/ Садим ружу на планину,/ не отидо за годину./ к'д отидо на годину/ ружа ми се рацветала,/ расцветала, разгранала,/ те откидо до две гранке,/ те г' однесо на златара,/ те позлати теј две гранке. (Бован 1989: 35, бр. 23) „Ружа је као и код других народа [...] тако и код нас, цвет љубави. У љубавним народним песмама спомиње се често; са њом се често идентификује млада девојка”. (Чајкановић 4: 179) Ружа је непознато, љупкост, срећа, али и страственост. (*Енциклопедија* 1986: 146) Ова ружа са *планине* је дивља, шипкова, а шипком су штитили младенце на свадби од дјеловања штетних сила. Сјечен је прут шипков (*те откидо до две гранке*) за свадбени барјак или за вијенац. (СМЕР: 590, В. В. Усачова)

Три се друге друговале,/ на јаблан се састајале,/ једна другу питувале:/ „Како ти је, мори друго?”/ „Мени ми је врло лепо:/ К'д ми дође брат на гости/ свекрва ми чедо бања,/ јетрва ми колач меси,/ а з'ва ми киту кити.”/ Друга рекла: „Црно предем,/ црно предем, црно носим”./ Трећа рекла: „Мен је лоше:/ сол у зајам,

леб у зајам,/ да испратим мога брата.”³⁸ (Бован 1989: 35, бр. 24) Исповједна пјесма трију другарица са ранила којој је како у новој заједници. Први одговор је идеална слика заједнице. У другој је црном бојом исконтрастирана слика невоље (чија мајка црну вуну преде), а трећа је слика сиромаштва. Заједно постављене слика су животне равнотеже и судбине која господари: „коме је како писано”.

Од првог марта (*љетник*, љетна, прољетна, марта, мартеница, змијов дан, уп. Мршевић 2008: 125–126) биљке су добијале магијско значење. Врата и прозори на кућама у Црној Гори украшавани су млијечом. На *Младенце* су паљене ватре око којих се веселила младеж. У свитање се ишло по врбове гранчице и дреновину, а дјевојке су се китиле зеленилом, чиме се већ интензивира естетска компонента. (Гусев 1993: 25) Вађење живе ватре налагало је да се тај чин одвија „зором док дан напредује, и то у дане срећне” (Тројановић 1990: 289) Одлазак на воду се често стилизује, те се стапањем радње и временског плана „формира стабилна формула (девојка/девојке уране на воду), док се различитим степеном метафоризације обухватају представе везане за плодност природе и човека. Кроз стихове се неосетно наглашава и најпогоднији период за магијске радње, које треба да убрзају раст биља, односно стасалост девојке за брачну иницијацију”. (Самарџија 2013: 292) У српском обреду *ранило* те радње обједињују магијску функцију чишћења са естетском. Пјесме су учесницима у обреду доносиле естетско задовољство. Радње с водом које имају љубавно-брачну функцију претворене су у естетизовани поступак. (Гусев 1993: 24) Код Срба и Хрвата су само у изузетно ријетким случајевима сачуване магијске заклетве које се односе на прољећно орање. На Косову, у призренском округу *на ранилу* је пјевана пјесма *благослов прољећа* која се односи на приплод стоке. У пјесмама које су пјеване на ранилу магијска функција је ослабила и оне су постепено постајале пјесме љубавно-брачне тематике, чак и шаљиве. Обредне пјесме у Срба су из реда благослова, од благослова саткане.

³⁸ У лазаричким и краљичким варијантама некад су то три сестре које су се удале на три различите стране и исповиједају се мајци, нпр. Димитријевић 1987: 31, 4а, *Песма за сестре*.

Лазарице

Најбогатији српски (као и бугарски и македонски) обичај посматрано са обредног гледишта, који се може поредити са источнословенским обредима призивања и дочека прољећа јесу *лазарице*. Обредно понашање лазарица представља сложену социјално-културну појаву. Обред има дубоке историјске корјене, широко територијално распрострањење, важну социјалну функцију, општебалкански и општесловенски контекст, дубоку семантику и древну митолошку основу. Лазарички обичаји у Срба подразумевају обреде и игре извођене на Лазареву суботу и дан прије и послије, спремање за обред, некад и седмицама унапријед, кумачење – стварање сестринских савеза, даривање, заједничку гозбу. Садрже удадбене елементе и представљају провјеру подобности за брак. *Лазарице* су дјевојке, углавном, спремне за удају, пјесмом и игром се показују јавности, а међу њима се траже будуће супруге и снахе. Сматра се да се лазарички обред развио из краљичког, након његове дјелимичне християнизације, која је услиједила послије досељавања Словена на Балкан. Послије тог одвајања *лазарице* су добиле само хришћанску спољашњост, а задржале словенску пријехришћанску садржину, функцију и начин играња. Оpozити су женско, младо, неудато и избор учесница је био устаљен. Поворку су, заправо, чиниле припаднице свијета који је „иза” и који представља нешто „свето”. Чланице поворке су се идентификовале са људима који су са „оне стране живота” и у потпуности су преузимале ту улогу. Поворке су морале проћи пут издвајања из свијета живих, јер у поворци почињу да се приказују као „онострани бића”. Играле су за невидљиве и преносиле идеалну реалност. Стих „Ми дођосмо овде...” може бити допуњен ријечима „са онога свијета” да донесемо или спустимо модел идеалног свијета који заслужује боље сутра. (Митић 2012: 295–309) Поворке лазарица су кретале у прву седмицу поста. Пекле су погачу са зељем и училе пјесме најчешће дан уочи — прије обреда дјевојке се издвајају у посебан простор и једу посебну храну. Селом је ишло више група лазарица, обилазиле су све махале. Дјевојке су међу собом бирале главну – лазара, која је морала бити наочита и отресита. Ако би постојала непарна учесница, добијала је задатак да носи корпу и скупља јаја и није се рачунала. Дешавало се да буде и до 16 дјевојака. Имале су спремне пјесме за сваку прилику, скоро никад нису ћутале. Пјесме су се

дијелиле и разликовале као „пјесме за отворени простор” и „пјесме за затворени простор”. Пјевало се свим укућанима, чак и животињама, па и њиви. Сцене вјенчања у обредима представљају слике пожељног сједињења. Пјевале су о богатству куће благосиљајући је на тај начин, као и све укућане редом и послове којима се они баве. Лазарички дани су подразумевали велико чишћење како би се све демонско отјерало. *Лазарице* као „бића с онога свијета” требало је да донесу представу о идеалном, жељеном животу и да благосиљају куће и окућнице. Остварујући те функције савладавале су задатке инцијације и саме улазиле у идеални колектив и постајале равноправни чланови. Уређена поворка лазарица и благосиљајући текстови лазаричких пјесама одсликавали су уређену и благословену заједницу – породицу и цијело друштво. Обредне календарске пјесме увијек су пратиле годишње промјене у природи и повезивале их са животом заједнице. Њихову парадигму чине прелази из једног у други свијет, из једне социјалне заједнице у сфере које настајују натприродна божанства, окренуте су будућности, полазе из садашњости, а циљ им је да досегну ирационално кроз магијску моћ колективног молитвеног пјевања. У овим пјесмама стално се врши нека врста опонашања космогонијске структуре, космичког стварања (имитативна магија). Отуда се и највећи број обредних пјесама јавља у прољеће, тј. вријеме сједињавања бога сунца са богињом земљом. То је симбол новог рађања људи, животиња и плодова природе. Обредне пјесме су само означавајући елемент одређеног духовног повода и оне откривају латентне аспекте другог механизма који их покреће и објашњава као ефекат имагинарне радње одређеног карактера. Ове пјесме понашају се као примитивна религија, ствар су заједнице. Обредно-магијски задаци су у аграрно-домаћој и брачно-еротској сфери. Покрет је био са широким спектром позитивних значења и одговарао је идеји развоја и буђења као основне митопоетске константе прољећног доба. Функционално-семантичко јединство обредних покрета показује да је потпуно природно и да су, ако се обрати пажња, сви ти покрети упућени баш тим лицима и предметима на активирању репродуктивних својстава за која је, прије свега, заинтересован традиционални социјум, тј. млади као група у узрастању и биљне културе (КД: 213–255). Лазарке, лазарће, лазаркиње, као и полазници, положајници на Божић, доприносе на почетку прољећа „берићету и благодети у кући, летини на њиви”; „непрекидно кретање, вијење, кружење”

поворке треба да „повољно утиче на летину, заметање плодова, ројење пчела; код Срба се главна учесница најчешће прерушавала у *Лазара* или *Лазарицу*, покривајући главу белим велом³⁹, а остале су облачиле свечану одећу и китиле се цвећем, којем је приписивана лековита снага, па је свако настојао да приликом обилажења дође до цветића из одеће учесница обреда; током извођења обредне игре нико није смео да стане, иначе би *усеви престали да расту*.” Вео је знак младе/невјесте, „јер су младе сматране за *најплодније*”.(СМЕР: 328–329, А. А. Плотникова) *Краљице* и *лазарице* су обреди на корак до статуса неvjесте, украшавају се као неvjесте. Обилазећи село, дјевојке су огледале домове и мужеве за се и социјализовале се. Главни мотиви њихових пјесама су *љубавно-брачни* или *љубавно-свадебни* (Колева према Плотникова 2004: 137–141), *раздрагани*. Њихово кићење знак је жељеног *кићења* поља, што је земљораничка симболика. (Агапкина 2002: 470–471, 652, 654) *Краљице* и *лазарице* се могу посматрати као један тип обреда, јер та два опхода имају заједничку семантику и структуру и изводе се на крајевима истог календарског обреда (*велигденско-тројичког*), *лазарице* на Врбицу, *краљице* на Тројице:

*„Ми приђосмо при село
Стаде село весело.”
(Јстребовъ 1889: 117)⁴⁰*

„До скоро је био обичај у Србији (а може бити да је гдјешто и сад) да неколико дјевојака у очи Лазареве суботе иду од куће до куће те играју и пјевају пјесме од Лазара онога што га је Христос ускрсао. Дјевојке ове звале су се *Лазарице*. У Сријему и данас скупе се дјевојке уочи тога дана и стану у коло а пруже руке од себе па дигну мало дијете мушко те иде преко руку а оне пјевају:

³⁹ Велом се сматрају облаци на небеском своду (Biderman 2004: 424).

⁴⁰ Ми из село злегомо, / оста село све сетно / и кметови по село. (Бован 2012: 21, бр. 9, 11 и 26, бр. 29) или Леле, леле, лазаричке, / што не бесте још два дана, / још два дана, до недељу, / до недељу до нуј другу. / Наиграј се наш Лазаре, / наносај се мушку тоску / Да благославеш наш Лазаре (Васић 1979: 221–232; варијанта: Златановић 1967: 124).

*Лази, лази Лазаре!*⁴¹

*Те долази до мене,
Приватај се за мене:
За свилене рукаве,
За свилене мараме,
За клечане кецеље.*⁴²
(СДВК, XVII: 170)

Лазарице доносе срећу, плодност и здравље у кућу и међу првим су „вијесницима прољећа”. Према С. Зечевићу *лазарица* би могла бити и змијско божанство (*лази, лази*) или његова посвећеница која је вршила обредно убијање и спаљивање змија, а у самим *лазарицама* овај истраживач назире „култ змије”. „Змија као персонификација душе покојника и као симбол обнављања има видну улогу у обредима иницијација, који су саставни део лазаричких обичаја”. (Босић 1996: 240–243)

Мих. Ст. Ризнић је 1889. године забиљежио „један народни обичај из околине нишке” и о *лазарицама* или *лазаркињама* рекао како су се играле „свуда по старој Србији”, „од вајкада, на Лазареву суботу”. Поворку су чиниле „прве по лепоти и владању у целој околини. [...] Посао свој оне су вршиле вољно и без икакве награде сматрајући то као верску дужност и почаст.” Крадом су изводиле обред да их не опазе Турци⁴³. „Мало-помало обред је спао на сиротињу, а најпосле га из користољубља узеше Циганке. Сад већ више у слободној Србији *Лазарице* не певају онако дивне песме, нити оне играју обичаја ради, већ џепа свога ради.” Док

⁴¹ Лазити — пузати. „Kadkad etimologična sličnost (bilo prava ili prividna) daje povod, te se dvie različne rieči u glasovih podudaraju. Neki primjeri mogli bi se k paregmenu brojiti, drugi k antanaklasi, ali se odlikuju tim, što u etimologičnoj sličnosti rieči povod svoj imadu. Taj naziv upotrebio je Jagić (1861) [...] Budući je naziv alusija već za druge pojave, od ovih sasvim različne, upotrebljen, mi ovdje uzimamo naziv etimologisiranje, koji i samu stvar dobro označuje. Na primjer: *Srdo* moja ne *srdi* se na me. V. 1, 473. [...] *Tekla* voda, vojno le, *tekeliya*. V. 1, 86. *Lazi lazi Lazare!* V. 1, 198 [...]” (Zima 1980: 286–287). Да ли је глагол *лазити*, у овом примјеру примјењен на мало дијете, *етимологизирање* или пак скопчаност са *култом змије* и *предака*, тешко је утврдити. Према неким записима са терена у Бугара се нпр. *обредно коло* вије и *опонаша змијско кретање*.

⁴² „Клечане кецеље” су кецеље са утканим или извезеним шарамма; тканина са шарамма назива се и „клеча”, у западним српским крајевима „клијеча”. Лазарева субота или *Лазаревица* у Рисну. У очи Цвијети – послвије ручка – дјевојке се скупе, узму мушко дијете да им прелази преко рука и пјевају: (из горњег приморја) *Ходај, сине Лазаре, / Те долази до мене, / Прифаћај се за мене, / За везене мараме, / И за скуте свилене, / И злаћене ћердане* (Врчевић 1888: 13). „Подизање малог детета највероватније долази из паганских времена и има значење симболичне замене за жртву” (Питулић 2011: 156).

⁴³ О тајности обичајног живота говори и текст једне варијанте са Косова и Метохије: *Ожењај се Лазаре! / У по ноћи без петли / И без светло оружје / И без јасна бориња* (луч, свјетлило) (Јстребовъ 1889: 111).

се Лазар и Лазарка опремају (Лазар је носио мушко одијело, калпак и сл., два бијела пешкира унакрст преко груди, мач је држао испред себе, Лазарка је носила најљепше празнично одијело, *смиљевац* од перја, „као негда млада у Шумадији”, кити се цвијећем и носи *дувак*) пјевачице пјевају пред кућом гласно:

*Радуј ми се Лазаре,
Војска ти се собира;⁴⁴
Бело⁴⁵ руво облачи,
Светло оружје узима;
Товни коњи уседа;
Да си оди кроз село;
Као јелен кроз гору;
Као облак по небо;
Као риба кроз воду.*

Пјевачице су исто биле лијепо обучене. Кретало се од кметске куће, а пјевало се и по нишкој вароши. Одлазиле су и у села која „немају својих Лазарки”. Пјевало се најприје домаћину и домаћици, па редом. „Лазар и лазарица играју док певачице певају. Кад стане песма, једно другом се клањају. Прати их старија жена која им показује игру и казује песме. Она на крају прима дар од домаћице. Импровизација⁴⁶ је играла велику улогу. Припев је био *Ој Лазаре! Лазаре!*” Том приликом забиљежено је 14 најкарактеристичнијих пјесмама за обичај и говор нишког краја. (Ризнић 1890: 43–52) У истој свесци *Браства* Јован Х. Васиљевић пише о лазарицама у Врању и врањском округу, овај српски народни обичај забиљежио је на Крстовдан далеке 1880. године. Лазара објашњава „од времена Христова или је цар Лазар⁴⁷, вели народ, био убичајио да о његовом имендану

⁴⁴ Варијанте: Јстребовъ 1889: 105, 110; Бован 2012: 22, бр. 13; сличне су слике окупљања праве војске, мотивски у *лазаричким* пјесмама „војнику”: нпр. Питулић, Стаменковић 2000: 69, бр. 61.

⁴⁵ „Бело се асоцира са светлошћу и са стваралачком снагом која се налази у млеку, јајету и мушком семену. Отелотворење беле боје јесте дан и сребро [...] Атрибут *бело* у народним песмама врло је чест и означава чистоту и лепоту [...] Везивање беле боје за младу одлика је и савремених европских обичаја.” (Раденковић 1996: 281–286).

⁴⁶ „Импровизација увек подразумева усаглашеност личног и колективног става, било да време извођења песме открива јединку и њене душевне немире или одређени контекст одражава околности пресудне за опстанак заједнице. Народна лирика је специфична у односу на остале фолклорне облике и због тога што се пажња певача/слушалаца најчешће усмерава на кратак временски интервал. Кондензована радња, опис, паралелизам и бројне фигуре чине богат стилски фонд, помоћу којег се посредно саопштавају емоције, својствене тренутном доживљају, утиску, ситуацији” (Самарџија 2013: 241).

⁴⁷ ЛАЗАРЕВА СУБОТА. Ово је Лазар, којег је Христос васкрсао из гроба. Срби припојме још и цара српскога Лазу, који је погинуо на Косову године 1389. Птица кукавица – то је сестра Лазарева. – Ако закука прије на црну гору, неће година родити, ако ли на зелену, онда је добро. Кад први пут чујеш

залазе девојчице по кућама и радњама, и да тамо певају разне песме.” Петком су ишле по кућама, а суботом по радњама и на Цвијети. Дјевојчице од 12 до 15 година (у селу и старије), беспарна група (пет, седам или девет) спремала се за опход још од првопосне недеље. Лазар је ишао испред осталих, обилазиле су све куће, „јер се не ваља да коју кућу промину”, а дариване су јајима. Забиљежене варијанте пјесама „у ноте” је ставио Станислав Бинички. Лазаричке пјесме нису пјеване током године „него само за чистога поста, јер се у друго време *не ваља*”. (Веселиновић 1890: 66–94)

„Лазарице би рано, пре сунца, ишле на воду, где би се умивале и певале, прво песме води, којима су магијски деловале на њено оживљавање” (Карановић 1997: 270) И у власотиначком крају су лазарице најприје у зору ишле на поток и обраћале се води. „Посебно неговани култ воде у религији старих Словена долази до пуног изражаја у радњи у којој прво јутарње обраћање води указује на жељу за плодном годином [...] Космичка тежња ка благостању, спајању и плодности даје песмама посебну естетску вредност [...]” (Питулић, Стаменковић 2000: 135–136) У варијантама намијењеним води, такође, има мотива *ранилачких* пјесама. Лазарице воду текстом магијски позивају да одузме гласове другим *лазаричким* групама и захваљују се за своје, најбоље, грлате гласове, преузете водом од других лазарица и појединих животиња које се оглашавају риком:

*Мори водо, студ 'на водо,
доста будне студ 'на вода!
Ајде већем загревај се,
загревај се, затоплеј се,
на недељу пред Велигден,
на месеца пред Ђурђовдан.*

кукавицу, ваља углас завикнути, па нећеш цијеле године промукнути. – На овај дан иде се по *врбицу*, па ове гранчице доносе дјеца у цркву, а поју *Опште васкрсеније* [...] Ове гранчице благослове се јутром на Цвијети, те се раздају народу, а куће држе то за огледалом и иконом, као светињу [...] У Карловцу велику литију води свештеник [...] Има пословица: *У Комоговини народ лијеп и бијела лица, а код св. Лазара жут и блијед.* (Ово је мјера, којом се пошљедице строга поста огледају.) (Беговић 1986: 136)

ЦВИЈЕТИ. Уочи Цвјетне неђеље башка се скупе одрасле дјевојке, па иду брати цвијеће. Тако нека узме букару или чанак [...] На Корјеници зову ово цвијеће јаглика [...] Ово цвијеће не уносе у кућу, већ оставе под стрехом, радо код пчела; [...] Идући у цвијеће и повраћајући се кући пјевају пјесме одабране, послје часнога поста прве су ове пјесме, те намичу на само доба од Цвијети. Ево нешто мало [...] *О мој драги не срди се на ме / Јер ако се ја расрдим на те / Сва нас Босна помирити неће* (варијанте: СДВК, IV: 319, бр. 473; као и Огаћовас 1968: 29) [...] или [...] *Не будали, момче нежењено, / Не љуби се крај мора дјевојка! / Већ у двору твоје јуначкоме* [...] (Беговић 1986: 137; као и Шкарић 1939: 93)

(Златановић 1994: 10, бр. 6⁴⁸)

Лазарице су у селу Сурлици (Лесковац) ишле на извор прије сунца, под отвореним небом на мјесечини су вечерале заједно и пјевале посебну, жалну „пјесму мјесецу”. Један од најупечатљивијих елемената церемонија годишњих доба је драмски приказ смрти и поновног рођења мјесеца⁴⁹, годишњег доба, године, биљног свијета и божанстава која овим владају и управљају. Међутим, тај исти елемент се среће и у многим другим обредним циклусима, и то тако да није нужно претпоставити позајмљивање између њих или контаминацију једних са другима. Идеја о којој је ријеч јавља се било наговјештена, било драмски представљена у: церемонијама годишњих доба, иницијације, жртвоприношења. Међутим, тешко је утврдити да ли је представа о умирању и поновном рађању узрок или посљедица. Чини се да је она прије посљедица у церемонијама иницијације, које иначе у себе укључују елементе екстазе, изласка душе из тела. Такође је прије ријеч о посљедици и у церемонијама годишњих доба, када природа усни и буди се, али је зато та представа узрок посебних, драмских обреда и заузима посебно мјесто у хришћанству (Христова смрт и васкрсење, који су полазна тачка и у симболичком тумачењу смрти и поновног рођења искушеника и сл.) Коначно, обредна смрт и поновно рођење понекад произилазе и из идентификације људског живота са мјесечевим мјенама; у најмању руку овдје треба истаћи да се код многих народа постанак смрти и њено увођење у људски живот приписују мјесецу (Ван Генеп 2005: 206–212):

*Огрејала месечина,
Што је јасно, што је красно
Што су коњи за играње
Што су моме за вођење
Али нема ко да води
Јергени се оженили.
(Костић 1982: 9–39)*

Лазарице су подједнако пјесничко, музичко и кореографско благо. По узрасту су биле између *додола* и *краљица*, а *ранилачке*, *лазаричке* и *јеремијске*

⁴⁸ „Води” и Златановић 1994: 10–11, бр. 7, 8, 9. Овакав распоред празника, најчешћи у варијантама, јасан је знак да је Ускрс “пао” прије Благовијести, јер може “пасти” и послеје Ђурђевдана.

⁴⁹ Уп. Мршевић 2008: 1–7.

пјесме су „из истог комплекса вјеровања”. Лазар и лазарица играју у међупростору између двије групе пјевачица које су стајале са стране око простора предвиђеног за игру. У почетку је игра више личила на *ходање*, а затим се убрзавала. (Зечевић 2008: 116–117) Током извођења лазаричких игара играли су само *лазар* и *лазарица*, ситним корацима, с малим скоковима и мимоилажењем (тзв. „стријељањем”). Мотив *провлачења* у игри је означавао обнављање живота, а мотив *укрштања* са мијењањем мјеста тумачио се као акција двије сексуалне снаге у стварању живота. (Зечевић 2008: 475) За вријеме игре није се смјело застати, јер би у том случају застао и развој усјева. (Зечевић 2008: 473)

„Приближне моћима обнављања вегетације етапе животног пута постају сугестивна алегорија човекове пролазности. Баш зато што су поређења прећутана, а анафора и анадиплоза дочаравају слику из природе, покренуте асоцијације и аналогиије појачавају симболичко богатство одабраних појмова” (Самарџија 2013: 306):

*Игличе венче над воду ц’вти
над воду ц’вти, над воду спада.⁵⁰
Слегни, Лазаре, да га набереш,
да га набереш, да се накитиш,
да се накитиш, за д’н Велигден,
за д’н Велигден, за д’н Ђурђевд’н,
за д’н Ђурђевд’н, за д’н Крстовд’н.*
(Златановић 1967: 123)

„Венац се сплиће пред свадбу, њиме се ките невеста и сватови, али се полаже и на хумку. Цветни венци се жртвују у име плодности, приносе се води, остављају изнад кућног прага, о икони, на капији дворишта, у воћњаку и винограду, на пољима и у торовима. Облик венца симболизује цикличност природе, а магијско значење круга испољава се у свим елементима традицијске

⁵⁰ „Игличе венче” је вјенчић исплетен од прољећног цвијећа „игличице”, што је локални јужносрбијански назив за *јаглику*, *јагорчевину*. Варијанта: Ђорђевић 1990: 28, бр. 79. Неколико лазаричких пјесама почиње стихом „Игличе венче над воду ц’вти”. По једној пјесми у води се купају „млади жењени”. Њима у походе долазе „њине невесте”. Младим мужевима. невесте носе „беле промене, китке босиљак, китке каранфил, чак и шарена нова огледалаца”: *Кад се обањав, да се обучев, / кад се обучев, да се накитив, / кад се накитив, да се огледав, / доз, доз!* (Златановић 1967: 131–132, варијанта: Веселиновић 1890: 88, IV, 9) „По другој песми игличе венче цвета над водом и пада у воду у којој се купа млада жена. Појављује се њен муж: *Под мишку носи белу промену, / и у промену ран бел босиљак, / доз, доз!*” (Златановић 1967: 132).

културе, од поређења са сунцем и прстеном до кола и опхода. То је ореол светаца и привилегија владара, али и дар дат смртницима, спојеним венчањем. Три етапе живота, по којима се човеков век разликује од обнављања вегетације и путање небеских тела, смештене су над воду, уз рефренско наглашавање простора. Из тек наговештене слике мирне површине или немира текућих вода помаљају се оба поимања времена. Амбивалентна симболика праелемената сабира почетак и крај, непрекинуту временску нит и непоновљивост сваког тренутка који отиче у прошлост. И, мада три стиха наизглед описују стања, песма метафорично сажима резултате процеса. Долази и до померања перспектива, инверзије видљивог и невидљивог. Песма не дочарава слику из природе, већ одражава саме идеје вечности и нестајања. Протицање времена се одвија неосетно, али неумитно, конкретним појмовима се досеже до апстракције, али се ни покренута осећања не могу једноставно и лако дефинисати. Шта ће се из вечности отворити у тренутном доживљају остаје неизвесно, а то и јесте одлика врхунске уметности.” (Самарџија 2013: 306) Сплетене су у један вијенац сточарско-аграрна и бајаличко-љубавна магијска природа лазаричких стихова, ритма и плеса. По својој симболици многе радње и обиљежја прољећно-љетних обредних игара и поворки имају општељудска културна обиљежја: барјак и његова улога, игра са штаповима и мачевима, обредне поворке које прелазе преко брда и планина изазивајући ускрснуће природе и плодност поља. (Стојанчевић 1974: 540) Социјални и обредни карактер обредних поворки, архаични елемент у нашем народном пјесничком, музичком и кореографском стваралаштву имао је одређену заштитну магијску улогу. (Стојанчевић 1974: 531) „Губљење обредне прагматичности или замирање обреда омогућава *живот* текста у измењеном контексту. Некада је веома тешко одредити жанровску припадност варијанте, због чега је и Вук веома широко осмислио најобимнију целину – *љубавне и друге различне женске пјесме.*” (Самарџија 2013: 307)

Лазарички циклус пјесама по свему налик на *краљички*, заправо из њега християнизацијом изронио, чува трагове давног и неповратно изгубљеног свијета. Ако се појединачно и обухватно посматра намјена лазаричких пјесама, добија се идеална слика српске заједнице, претежно оне која се свила око југа и истока Србије, „укључујући централну Србију и делимично североисточну Босну, где се током XX века бележе њене редуковане форме (*лазарице* су изводиле

Циганке и др.)” (СМЕР: 328, А. А. Плотникова). „Čitava jedna enciklopedija obrednih zbivanja i scenografije, vokabulara i simbola ušla je u lirsku narodnu poeziju, posebno u proletnje cikluse u kojima se preobražaj života, *oblačenje* u zeleno, odvija neposredno s velikom ljupkošću. Ta paganska radost života i njegove obnove, što je uočila i najmanju promenu na cvetu i drvetu, jedno je od najljudskijih i najpoetičnijih lica naše lirske poezije. Uranci i odlazak *u bilje* da se uberu lekovite trave i cveće i pre no što izgreje sunce (pod *nenačetom* rosom), đurđevska devojačka čaranja s cvetovima i vencima, čarobne tajne formule

*vilj vilje
sovilj smilje
lov love
goru lome —
a ja junak neoženjen!*

— sve je to pohvala životu i sve je povezano i usmereno na zdravlje, beričet, ljubav.” (Krnjević 1986: 302–303) Сви обреди који имају за циљ размножавање животиња и бујање биљака, редовност плодотворног наводњавања, оплодњу земље, нормалан раст и дозријевање житарица, воћа итд., само су средства за постизање доброг економског стања [...] Исто важи и за церемоније вјенчања (све церемоније којима је циљ да се обезбједи сунчев свакодневни пут садрже, између осталих елемената, и схему обреда прелаза). „Схема обреда прелаза препознаје се, дакле, у основи не само обредних целина које прате, олакшавају или условљавају прелазак са једног животног ступња на други или из једне друштвене ситуације у другу, већ и многих аутономних система који се користе за добро целог друштва, његових посебних сегмената или појединаца”. (Ван Генеп 2005: 209, 215)

Кад *лазарице* иду преко поља и њива, понашају се као *крстоноше*:

***Родило се, преродило,
тегом земља натежала.
На волове додијало,
на орача досадило,
на водача још повише.
Рало му је божјо дрво,
а јермове од срмове,
спице су му две близнице.⁵¹***

⁵¹ Варијанте: Веселиновић 1890: 90, VI, 1; „Пошто се приближе селу где ће играти неке лазарице певају”: Облак, облак над село, / Наш је лазар у село, / Месете му погаче, / Кољите му кокошку, / Точете му

док се код краљица срећу *додолски* варијантни текстови, код *лазарица* су то *крстоношки*, јер су и *лазарице* и *крстоноше* тзв. „христијанизоване двојнице”: *краљице–лазарице, додоле–крстоноше*.

Код Срба у околини Будимпеште *лазарице*, лазарке су биле архаични, претходни облик за прославу Врбице, која симболише долазак пролећа. Обичај је био познат и међу Србима у јужној Мађарској. У Сиригу на дан Лазареве суботе рано ујутру су ишле *лазарице*, обично Циганке, носиле су окићену грану врбе, пјевале и играле. Испред сваке куће добијале су хљеба, колача и масти. Обичај се донекле помијешао и са *додолом*⁵², јер, како кажу: „Те *лазарице* полиједу ако је

ракију, Ђорђевић Д. 1958: 239; као и Ђорђевић 1967: 190, 191; Златановић 1967: 124; Ђорђевић 1968: 108, бр. 15; Антонијевић 1971: 213; Васић 1979: 221–232; Ђорђевић 1990: 30–32, 34; Питулић, Стаменковић 2000: 65, бр. 57. или Обрни се, лазарко, / Да с’ обрне пролеће, / Да ни врне кишица, / Да ни роди пченица, / Да пунимо амбаре, / И велике кошеве. (Дебељковић 1907: 303, бр. 5; Васиљевић 1950: 327, 381 (за берићет) Липљан)

⁵² Истраживања Оливере Васић у Бујановцу из 1978. године показала су да још постоје обреди *сировара* и *лазарица*, „делови пролећних и летњих обичаја за плодност и берићет, као и делови свадбених обреда. *Лазарице* су девојчице од 10 до 15 година, има их најмање пет у групи, и то четири *песнопојке* и *играорке* (две *танчовође* и две *опашарке*) и *Лазар*. Биле су обучене у сукње – фуге, а Лазар је носио још и две мараме укрштене на грудима. На глави је имао мараму, са манистром и омотаним перјем, и шајкачу или шешир. Око Лазаревог појаса прикачени су пешкири, најчешће три, четири, а један пешкир држи у рукама. У прошлости је у једној групи било више *Лазара*, два-три, па чак и пет, у неким селима и они играју, али никада не певају. Лазаричке песме и игре уче се од *лазарки* (девојачка које су као девојчице биле *лазарице*) у време велигденског поста, и то у кући *Лазара* и код бунара (*около бунар*). *Лазарице* иду у петак уочи Лазареве суботе. Поредак у коме иду у село је следећи: први је *Лазар*, за њим иду *танчовође*, а потом *опашарке* са корпама. У једном селу може бити више група *лазарица* и приликом сусрета не долази до сукоба. Ноћ уочи опхода, *лазарице* проводе у Лазаревој кући. *Лазарице* се у поноћ дозивају са: *Сан ми дадосте, глас ми узедосте!* Најпре певају води да не би промукле – *да не засипну*. При уласку у двориште *лазарице* се обраћају домаћици: *Добро јутро, домаћице!*, а она им одговара: *Добро дошле, лазарице!* *Лазарице* питају: *Ко ме да певамо?* и тада домаћица каже: *на момка, на кућу, на домаћина, на ћака...* Не улазе у кућу, могу доћи само до балкона, где их понекад посипају зрнима куваног кукуруза. За сваку отпевану песму добијају по јаје и на растанку певају: *Што ме лепо дочекаше, још по лепше испратише!* У кући која је у жалости не певају, али добијају поклоне. *Лазарице* се крећу само напред – улево, по кружници, посматрано из средишта круга. *Лазар* је централна личност, око које се игра, кружи. Значење речи *доз* једна казивачица је овако објаснила: *Кад се каже доз, онда се иде скроз, мислећи вроватно на кореографски део обреда, тј. да би требало стално ићи напред по кружници.*” (Васић 1979: 221–232); уп. Костић 1982: 9–39.

Лазарице су годишњи обичај који се у Средској према истраживањима Ранка Баришића из 1979. године изводи дан уочи Лазареве суботе и у суботу. „Поворку *лазарица* чине: *лазар*, *лазарче* и две *помоћнице*. *Лазар* је девојчица од 12-13 година, као и *помоћнице*, док је *лазарче* девојчица од три-четири године. Одеване су у делове народне ношње који су још сачувани. *Лазар* и *лазарче* носе око врата неколико ниски перли. *Лазар* носи у десној руци штап или кишобран. Поворка *лазарица* долази на трг, испред цркве. Њима се придружују мештани. Раније је свака махала имала своју групу *лазарица*. Те групе се и надмећу — напевавају и надигравају. *Лазар* и *лазарче* не певају, само *помоћнице* певају. *Лазар* води *лазарче* све време за руку и не дозвољава да га неко прескочи или дигне. Постоји веровање да би се у том случају нешто лоше десило. Певање *помоћница* више личи на брзо рецитовање. *Надметање* траје до дубоко у ноћ. На Лазареву суботу пре сванућа *лазарице* се поново окупљају и почињу да обилазе куће мештана. Тада им се придружи по једна старија жена (најчешће *Лазарева* мајка). Њена улога је да носи

сушна година, да буде кише”. У прољећном циклусу обичаја, осим врбе, значајне су и друге биљке. „Дренак (*инкарнација здравља*, уп. Чајкановић 4: 78–81) бере се на Лазареву суботу предвече, ставља се у бокал, где преноћи и има своју функцију следећег дана. Јаглика (игличица, јагорчевина) бере се поподне на Велики петак (деца) и дели у цркви други дан Ускрса. Купање или умивање водом у коју се ставља цвеће или друге биљке распрострањен је обичај у целом прољећном циклусу.” (Киш 1973: 149–159)

Спајањем календарске и свадбене обредности, заједница користи „једнополну групу” за коју се вјерује да има „изразите оплодне моћи”, да би њеним „посредовањем” превазишла „календарску кризну ситуацију”. (Karanović i Katić према Јокић 2012: 253) *Додоле, лазарице, краљице* остатак су тзв. „женских тајних друштава” у оквиру којих се некада обављала иницијација дјевојака. Дјевојчице и дјевојке су пјесмом и игром подстицале раст усјева, прољећне вегетације, магијски су изазивале кишу, штитиле од непогода насеобину и чланове заједнице, лијечиле болесне итд. (Јокић 2011: 33) Овај прољећни обред фаза је биолошког и социјалног израстања и потврђивања дјевојчица, дјевојака:

*Перо, перо, перунике!
расцвете се перуника,
међу куће и кошаре,
овчарове чобанове,
Овчар бере бели трње,
да загради перунику.
Миро, миро, бре невесто,
бре, отварај, не затварај!
Несмо плени да пленимо.
Што је лепо изметено,
невесте га измићале.⁵³*

корпу у коју се стављају поклони (јаја, пасуљ, а у данашње време и новац). Група *лазарица* коју чини укупно пет (никад више) чланова, иде од куће до куће и буди укућане својом пјесмом. Пева се *учитељу, мајстору, домаћици, девојци удавачи, младожењи, малом детету, трудници, стоци, уопште за берићет*. Некада се певало *ратару и чобанину*. Улази се и у кућу која је у жалости (скрбосна), али се у њој не пева. Око седам часова ујутро *лазарице* се враћају кућама. Иду и у куће других конфесија. У *лазарице* иду само припаднице православне вере. У суботу увече долазе кући и деле поклоне.” (Баришић 1979: 233–234)

⁵³ У рано прољеће о Лазаревој суботи око Књажевца пјевале су се пјесме *лазарке*. Пјевале су их Циганчице прошње ради, окићене врбом и другим младим прућем и наговјештавале родну годину: *Нек је сита година, / Нек се роди пшеница, / Нек су жива дечица, / Нек је сита годиница, / Друга година још посита. / Даруј, газдо, јајца, / И плно сито брашно, / Нек је сита година* (Првуловић 1964: 817). У источној Србији „*лазаричке* песме певају се уочи Лазареве суботе, после поноћи *лазарице* иду по селу до праскзорја” (Манојловић 1953: 100). У селима која су потопљена послје изградње ХЕ „Бердап 2”

(Златановић 1994: 11, бр. 10)

Док су играле на ливади (околина Лесковца), такође су пјевале „ливади” као својој другој кући, о којој једнако брину, ограђују је и чисте обредно и благосиљају. Ливада, као и ораница дио је женског плодног принципа:

*Ливадице, зеленице,
Ни косена, ни пасена,
Што си лепо изметена,
Још полепо заграђена.
Тај ко те је, бре, измеја?
Невесте те, бре, измеле,
Тај ко те је заградија?
Евгените заградили.
(Костић 1982: 9–39)*

Једна од најраспрострањенијих варијаната на југоистоку, па и на сјеверу земље јесте ова слика идеалне заједнице. Вилин град с троја врата спуштен је у српски двор, предворје, на коме лазарице благосиљају делије дукатима, невесте синовима, дјевојке бисером у лирским десетерцима:

*Овај је кућа много богата,
много богата, сас троја врата.
На први седи Јанко делија,
на други врата Јана невеста,
на трећи врата девојка седи.
Јанко си броји жути дукати,
Јана си држи тој мушко дете,
девојка ниже тај ситан бисер.⁵⁴
(Златановић 1967: 124)*

(Подвршки, Реци и Великој Врбици) поворку *лазарица* су, такође, чиниле обично Циганке. (Костић 1993: 248)

⁵⁴ Варијанте: Милићевић 1984: 102; Грбић 1909: 48, бр. 1; Николић 1910: 302; Милосављевић 1914: 445–446, 39–40; Веселиновић 1890: 75, I, 4; *КП I*, 16, бр. 7 / забележила А. Т. Костић (околина Ниша, шест у *лазаричкој* групи, мушкарац који их прати је *војвода*); *КП I*, 69, бр. 11/ М. Ђ. Јовановић, из села Хума; Петровић 1948: 221; Лазаревић 1957: 557–563, бр. 1; Ђорђевић Д. 1958: 243; Првуловић 1964: 817; Антонијевић 1971: 214; Кајмаковић 1974: 96; Васић 1979: 221–232; Баришић 1979: 233–234; Златановић 1988: 10, бр. 1; Ђорђевић 1990: 12, бр. 23, 24, 25; Босић 1996: 240 (Бешеново, Срем).

(0) женском

Варијанта пјевана моми тј. дјевојчици (кукличици – луткици) у околини Лесковца као лазаричка, али и краљичка пјесма, свједочанство је мађијања које нема додира са хришћанством, напротив, свете тајне каква је нафора (обредни хљеб, тијело Христово) имитативном магијом завршава у ватри:

*Кукличице девојке,
Кукле си се играла,
Ти знаш многе мађије,
Мајка ти ги казала.
Када идеш у цркву,
Ти да узнеш навару,
Да гу бациш у огањ.
Како огањ што гори,
Тако момци за тебе.⁵⁵*

(Димитријевић 1987: 8, 11)

„Број седам сматра се бројем макрокозма. Састоји се од тријаде као вертикалног израза простора и тетраде као хоризонталног плана Васељене. Седам је обележје култура Средоземља, а деветка индоевропских магијско-религијских текстова. Појављивање броја седам место девет на Балкану настало је под турским утицајем. У *појачаном* виду број седам може бити исказан и као 70 или 77. Основно симболичко значење броја девет јесте *преобраћање, прелаз, промена.*” (Раденковић 1996: 336–344)

*Ори⁵⁶ добра девојко,
Прођосмо ти през дворе,
Видосмо ти свекрву,
Руч поручи свекрва,
Да гу праћаш дарове,
Седамдесет седам,
Осамдесет осам,
Деведесет девет.
Обраћај се, Лазаре,
Па се лепо поклањај,
Да те лепо дарују,*

⁵⁵ Варијанта: Исто, 9, 13е.

⁵⁶ *орати*, запл. нпр. (*говори*).

*Диром даром дукатом,
Црвеничком јабуком,
Т'нком кратком марамом.⁵⁷*
(Лазаревић⁵⁸ 1957: 557–563, бр. 1)

⁵⁷ Варијанте: Ястребовъ 1889: 113; Бован 2012: 30, бр. 54 и 31–32, бр. 60; Антонијевић 1971: 214; Димитријевић 1987: 13, 40.

⁵⁸ *Лазарице* у Призренском Подгору су ишле за берићет, да буде родна година, блиско *русалијама* и *калушарима*. Пјевале су *грлено*, као што су пјеване старинске жетелачке пјесме. У Сувој Реци „Лазар, Лазарица, три до четири певачице од 12 до 14 година, само једна група која у суботу обиђе све, Лазар и Лазарица се може бити једном или трипут, девојке без оца и више пута до 14. године. Припреме почињу у петак уочи Лазареве суботе, пјесме се уче целе недеље пред Цвети, спавају ноћ уочи заједно, Лазарицу облачи домаћица, остале саме. Лазар има мушко одело и бућку за масло окићену цвећем, Лазарица има покривено лице белим платном, опасана црвеним концем и окићена цветовима са воћака које су набрале девојке, црвеним концем су Лазарици везане руке да не мрда. Одело за главне актере се често позајмљује и то сви радо дају. Најпре се пева у дворишту из ког се креће, певачице иду испред, за њима Лазар води Лазарицу, путем се не пева, кад ућу у двориште, стану Лазар и Лазарица једно према другоме, и док певачице стоје са стране и певају, све клате ногама напред и назад повлачећи их по земљи, а кад дођу на ред стихови: *Обраћај се, Лазаре, па се лепо поклони*, оне се окрену удесно, за пун угао, у три покрета, певање почиње најстарија, остале прихватају, Лазар и Лазарица ћуте. За време пјесме неко од домаћих стави на Лазара мало воде (попрска га) говорећи: *Ајде да имамо берићет*. Певачице отпевају неколико песама, прихвате поклоне и одлазе. Пева се и кући која је у жалости. После обиласка, враћају се у кућу где су преноћиле, дарове дели најстарија. Лазарица добија нешто више јер јој је тешко да иде *кад не види*, Лазар такође јер је *води*, однесу дарове кући, па се врате да ту вечерају, обред је готов стиховима: *Растурај се Лазаре*. Кад се сретну случајно с другом поворком, Лазари се ударе штаповима. Веровало се и да болесник може оздравити ако од главних узме цвет или новац или шта друго, па су ови то радо давали. Овде не иду Циганке.)

У Муштушту (Лазар, Лазарица, све девојчице из махале, од четири до 14 година, свака махала има своју групу, узајамно се посећују, најпре све обилазе Драгићеву махалу, Лазар и Лазарица су старије, Лазар је виши, у тој улози се може бити само једном и Лазарица може догодине бити Лазар, девојке се договарају о улогама прве недеље Часног поста и недељом уче текстове, девојчице се састају у суботу рано, најпре долазе главни актери и с њима жене које грлатом пјесмом призивају остале девојчице: *Радос, радос, Лазаре, / Војска ти се сабира, / Од две, од три планине*. Свака девојчица води понеког старијег ко се придружује певачкој групи за призивање, окупљају се пре сунца на раскршћу, не доручкују у својој кући, већ успут једу кувани хлеб и кукуруз који добију. У Пустој Реци дају лазарицама кувани кукуруз говорећи: *Нека се поље кити класом као лазарице цвећем*. Лазарица је у оделу невесте, Лазар облачи две беле кошуље, дужу и краћу, позајмљене често од Шиптара, и јелек црвени је дупли, са малим рукавима и без рукава, има велики мушки појас, ниске старинског новца око врата и преко појаса, као младожења, штап је сличан чекићу – наџаку. Испред иде Лазар са девојком која лепо пева, за њима Лазарица са девојчицама са стране, остале иду две по две, старије пратиље их прате до изласка из махале, испраћају их речима: *Ајд са здравље, Бог нека ве чува*. Улазе и у куће у жалости, али тамо не певају, само примају дарове. Лазар и Лазарица не певају, окренути су једно према другом, окрећу се кад им пјесма наложи, ако има мушко дете, Лазар га подигне и окрене се са њиме око себе, да дете порасте, а ово га дарује, пева се неколико песама. Празник је док *лазарице* не оду, после се наставља са свакодневним пословима, само жене не преу и не ткају. Ако се сретну групе, певају заједно, кад обиђу све махале, оставе дарове код Лазареве куће и иду у суседна села, после се враћају својим кућама, а девојчице из Драгићеве махале вечерају код Лазара. Обред се наставља сутрадан, у истом оделу и на исти начин кад одлазе у цркву на причешће, путем не певају, а кад приђу цркви, престају и да разговарају, те у тишини ућу у порту, Лазар оставља штап и улазе, не задржавају се превише због бројности, причешћују се најпре мале *лазарице*, па онда и веће, после се враћају код Лазара на ручак спремљен од њихових дарова, након тога деле поклоне, највише добија Лазар и Лазарица, а онда они који су највише певали, значи неједнако, на растанку певају: *Растурај се, Лазаре*, па иду на игранку, цео дан остану у празничном оделу, кад се тај дан сретну случајно с другом поворком, Лазари се ударе штаповима, ако се то не уради, умреће једна група, веровало се. Скупљају се око своје *Лазарице* да је туђи Лазар не би ударио штапом јер тако не би порасла. Ако би ко одбио *лазарице*, што се ретко

Стадо дјевојачких жеља има једну предводницу, а то је удаја за драго. Сребрно, мјесечево прстење и златни, сунчеви српови, невјестинска жетва метонимија су срећне, вољне удаје. Осам седмераца и девети припјев у седмерцу складна су пјесма-пара из нишке околине:

*Ој овчарко ђиздавко,
Твоје стадо ђиздаво,
Нече траву да пасе,
Нече воду да пије,
Нело иска страниште,
Куде желе невесте,
Са сребрни прстење,
И са златни српови.
Ој Лазаре, девојћо.
(Николић 1910: 301)*

Као и краљичке и лазаричке варијанте пјесама „о женском” и намијењених „женском” највише величају „улогу мајке” и „љепоту њеног порода”, такве су варијанте Јстребовъ 1889: 106, 113–114; Ризнић 1890: 47, IV; Бован 2012: 28, бр. 42, 43; 1989: 35–53, бр. 38; Николић 1910: 300, Васиљевић 1950: 327, 379 (6) 328 (1). Идеална слика „домаћице” с почетка прошлог вијека садржана је у једној варијанти *лазаричких* пјесама забиљеженој у Хомољу:

*Носи чедо на ручице,
Златно руно под пазуво,
Свилен јелек на плећима,⁵⁹
(Милосављевић 1914: 445, 39)*

Приликом бирања учесница за *лазаричку* поворку важио је тзв. „женски закон”: да се у *лазаричку* поворку уводе дјевојчице од седам до дванаест година и да сваке године учествују у прољећном опходу, све до удаје. Ако би нека од дјевојака прекинула учешће у обреду, мислило се да с њом „нешто није у реду”,

дешавало, оне би га проклеле речима: *Никад дабогда да немаш*. Циганке се овде појавиле 1948) (Лазаревић 1957: 557–563)

⁵⁹ Мотивски су најупечатљивије пјесничке слике срећних и складних заједница: Око јеле пчеле лете / Са сред јеле бисер капље, / На врх јеле три постеље, / На постељи три јетрве, / Свака своје чедо држи, / Свака своје име дјела. / Најстарија, жарко сунце, / А средња је, мјесечина / А најмлађа, танка роса. / Жарко сунце за сироте, / Мјесечина за путника, / Тиа роса за њивице / А њивице за пшенице, / Пшеница је за погаче, / А погача за дјевојке, / А дјевојка, за млада јунака! (Давидовић 1884: 22–23, бр. 14) Психолошки паралелизам у њима има и свој одраз, наставак, резултат. Огледање појединца у природи и природе у појединцу као резултат има плођење, раст, напредак.

„да не сме јер више није недирнута” (Јокић 2011: 34). Мотив мајке која позива ћерку да се спреми у *лазарице* имале су, несумњиво, и најстарије *лазаричке* пјесме:

Заспало ми бело Босе, доз, доз!

На мајкини свил’ни скути,

„Устани ми, бело Босе,

Оздол идев лазаричке,

Да те викав да си лазар,

Да си лазар, да си првањ,

Од првога до средњога,

Од средњога до задњога.⁶⁰

(Златановић 1967: 126)

Опис *лазаричког* одијела врло често су уткани у стихове, као и описи заносне игре:

[...]

У теј беле кошуље, лазаре,

У шарено футиче, лазаре,

У алене чарапке, лазаре,

У теј црне ципелке, лазаре.

(Златановић 1967: 126–127)

~

Руса мома танац води,

Лепо се је спроменила,

Бела пола, розна вута,

А на главу паун перо.

[...]⁶¹

(Димитријевић 1987: 5, 3ц)

Од свих *лазаричких* пјесама, свакако, најљепше су и са највише поетске снаге оне које се пјевају „дјевојкама”. Право су огледало дјевојке и њене душе. Својом садржином се спајају са љубавном лириком:

Мори Милке, Миличице,

Мори морска љубичице,

Преко море пренесена,

⁶⁰ Варијанте: Димитријевић 1987: 29, 3ц, д, е, 5; Ђорђевић 1990: 18, бр. 45. Стиховима се представља обавезно „трогодишње”, бар, учешће у обреду, у оквиру кога дјевојка из године у годину мијења своју улогу док не добије „главну”. На долазак поворке *лазарица*, у великом броју варијаната, мајка упозорава и мало дијете, које такође позива да се обуче, како га *лазарице* не би казнили и одвеле.

⁶¹ Варијанте: Димитријевић 1987: 5, 3а, б, д.

*У градине пресађена.*⁶²
(Златановић 1967: 127)

Мотив о жељи дјевојке да се уда у богату кућу приказан је у више пјесама. Оне обично имају стереотипан почетак „Аничица цркву мете”. Умјесто Аничице може бити и неко друго хипокористично име *Миличица*, *Ружичица* нпр. или пак изрази *т’нко Стојанке*, *т’нко Цоне*, *бело Јане* итд. Дјевојка моли Бога да јој да свекра попа⁶³, свекрву попадију и:

*јетрвицу голубицу,
а з’лвицу препелицу,
а момченце овчаренце,⁶⁴доз, доз!*
(Златановић 1967: 128)

Опјевана је и душевна патња дјевојке чије су се другарице поудавале, а она је „застанала”. Таква је и пјесма са почетком „Мома шара шарен колан”. Дјевојка је сама у мрачној просторији без луча, освјетљења („у тамнине, без борине”) и шара већ шарен појас. Мајка је зове на вечеру, али јој ћерка јетко одговара: „Отров била тај вечера”. Снаха је потом позива на спавање, но заова одбија: „Трње би била тај постела”. Веома је забринута и ожалошћена јер:

*све се моме нашараше,
нашараше, отидоше, доз, доз!*
(Златановић 1967: 128)

Љиљана Пешикан Љуштановић у имену Јана препознаје именовану вилу и наводи да је име *Јања* познато у традицији као име виле (позива се на дјело Тихомира Р. Ђорђевића, издање из 1989; в. и *СМР*: 156. Н. П.) и да се, такође јавља у басми против града из јужне Србије као име „натприродне заштитнице” (Раденковић, према Пешикан 2007: 48) Из јужне Србије је и осмерачка лазаричка варијанта са сличним или истим мотивом:

Лепа Јана град градила,

⁶² Варијанта: Ризнић 1890: 50–51, XI; Димитријевић 1987: 14, 43.

⁶³ *Што ми је мило и драго / Попова снаја да будем / Цркву с босиљак да метем, / Иконе с миром да мијем.* (Манојловић 1953: 69, бр. 87, из Пирота, једна од пјесама забиљежена у групи „Песме на прелу – седенћарске песме”, в. и *НК*: 226. Р. П.). У далекој прошлости чишћење храмова је сматрано светим чином (Карановић, Пешикан 1994: 18).

⁶⁴ Варијанте: Ризнић 1890: 52, XIV; Ђорђевић Д. 1958: 282–283; Димитријевић 1987: 8, 12.

насред небо, на облака.
Троја врата остављала:
прва врата менгерлета⁶⁵,
друга врата ченгерлета⁶⁶,
трећа врата сува злата.
Што то врата менгерлета,
туј си Јана ћерку даје;
Што то врата ченгерлета,
туј си Јана сина жени;
Што су врата сува злата,
туј си Јана сама живи.⁶⁷
Ој убава малај момо!
(Златановић 1994: 52, бр. 79)

Идеја о оствареном дару-уздарију (сунце у двору, дукати на столу или погаче вриједне невјесте која иде Празнику у сусрет) у односу на прољеће које је претходило честа је у варијантама лазаричких и краљичких пјесама:

Овде лани дођомо, **лазаре**,
овде снашка немаше,
А с'г еве дођомо,
овде снашку нађомо.
Двори су ву метени
и у двори астали,
на астали чаршафи,
на чаршафи мараме,
на мараме дукати.⁶⁸
(Златановић 1994: 42, бр. 62)

~

По двор шета девојка,
беле руке измета,
да довати јабуку.
Тавна магла припаде,
туј спавају војници.
Она бога молеше:
„Дизајте се војници,

⁶⁵ Лесковачки говор региструје ријеч *менгерлат* са значењем придјева *покретан*.

⁶⁶ Пиротски говор има ријеч *ченгел* или *ченђел* са значењем *гвоздена кука са два шиљка*. Придјевии *менгерлета* и *ченгерлета* вјероватно су алузија на врсте метала.

⁶⁷ Варијанта: Димитријевић 1987: 28, 27д.

⁶⁸ Варијанте: Веселиновић 1890: 74, I, 2; *КП I*, 66, бр. 1/ М. Ђ. Јовановић, из села Хума; Манојловић 1953: 102, бр. 158; Димитријевић 1987: 35, бр. 2, 3; Питулић, Стаменковић 2000: 44, бр.36. и 47, бр. 39.

*Под вас ми је јабука!
Неје моја јабука,
царова је јабука;
цар ме проси за брата,
но ме оће за сина.”⁶⁹*

(Златановић 1994: 35, бр. 46)

„Пролећни певачки (обредни период) почињао је око пролећне равнодневице, тј. око сунчева положаја средином друге половине месеца марта. Монтанус је писао да су сунчеви положаји били повод за природни постанак религије, никада нова религија није могла да избаци старе празнике које је наследила. Мењала су се имена затечених празника, фабуне о разлогу њихова празновања и вршила делимична померања датума унапред или уназад, али су празници око сунчева положаја ипак остали.” (Васиљевић 1960: 24). „Бели цвет⁷⁰ трешања био је традиционална опомена младим сељанчицама да је дошло време лазаричким песмама, обреди, песме и игре, могли су да се изводе само одређеног дана рано ујутру, док је дан у напретку. Пагански празник је привидно добио хришћански смисао, али су већином његови текстови задржали у току векова пагански и магијски култ.” (Васиљевић 1960: 31)

*Дотечала лева река,
и у реку златна травка.
Проговара брат на сестру:
„Дај ми, сестро остри ножи,
да исечем златну травку,
да направим златан венац,
да направим златан прстен.
Тебе венац за Велигден,
мене прстен за венчање”.*

(Златановић 1994: 13, бр. 14⁷¹)

Наредна нишка пјесма-пара свједочанство је складних односа у заједници између браће и сестара, као и алексиначка варијанта о односу између сестара и

⁶⁹ Варијанте: Милићевић 1984: 103; Ђорђевић 1968: 110, бр. 9; Антонијевић 1971: 214; Рајковић 1978: 33, бр. 15, и са мотивом љуљања, као и код Питулић, Стаменковић 2000: 35, бр. 27. и 36, бр. 28; Ђорђевић 1990: 16, бр. 37 и 19, бр. 48; Марјановић 2002: 139. Поетске слике љуљања конкретно приказују испреплетеност људског и божанског, земаљског и небеског плана (Јокић 2007: 41–42).

⁷⁰ Бехар симболише животну снагу и радост, крај зиме и побједу над смрћу (Biderman 2004: 54–55).

⁷¹ „Девојчици”: Исто, бр. 13; Димитријевић 1987: 31, За (сестра и брат мијењају улоге), 36; Ђорђевић 1990: 31, бр. 85, 86.

поштовању хијерархије по старости и спремности за удају, женидбу, ишло се по реду:

*Чубричице, девојћо,⁷²
Чубар ли си сејала,
Или бели босиљак?
Несам чубар сејала,
Кроз чубар сам минула,
Брату коња провела,
Па на воду појила,
На два бистра кладенца,
Ој Лазаре, девојћо.
(Николић⁷³ 1910: 298)*

~

*Мори Љиљо, девојко,
Јеси љиљак садила?
Јесам љиљак садила,
Ал' га нисам китила
Имам сеју стареју,
Она се је китила.⁷⁴
(Антонијевић 1971: 214)*

⁷² Варијанта: Димитријевић 1987: 9, 13д.

⁷³ „Још у неким планинским селима Лужнице иду девојке у *Лазарицу* и певају разне песме. У Нишави се тај обичај готово утврдио.” (Николић 1910: 132) „*Лазарице, Лазарће* у планинским селима Лужнице: још за време Часног поста издваја се по шест најлепших одраслих девојака и спремају се у певању лазаричких песама. Кад буде рано, при освитку Лазареве суботе, оне се обуку у најлепше одело. С њима иде један постарији човек, који ће се звати *Лазар*. И оне онда с *Лазаром* зареде редом из куће у кућу да певају и играју. Одмах при уласку у кућу почну четири девојке, две и две, да певају или управо да се натпевају. Оне стоје две и две, а између њих почну две да играју. Игра у почетку више личи на ходање, шетање: оне *шетају* или *шету*. Доцније се убрзава, девојке брзо полазе једна другој у сусрет, и онда се *размину* и окрену, па врате натраг, направе паузу и опет почну, а за то време оне четири певају. Оне певају кратке песме: *домаћину, домаћици, стоци, овчару, баби, деди, господину, ђаку* и уопште према потреби оне за час створе своју песму како коме треба.” (Николић 1910: 158). „Песма се плаћа једну пару: *песма-пара*. Завршавају сваку речима: *Ој, лазаре, девојћо*. Док оне певају и играју, *Лазар* седи и разговара с људима. Некад иду и по другим селима, а *Лазар* их прати и чува. Оне врше то певање на Лазареву суботу и сутрадан на Цвети, онда деле паре, постоји и део за *Лазара*. Некад иду у мобу код *Лазара*, свака девојка један дан ради приликом жетве или копања. Некад су награда и јаја. У селима око Пирота и готово у целој Нишави, па и у селима око Бабушнице, у *Лазарице* не иду одрасле девојке, већ женска деца од 10 до 12 година. Оне и не знају да певају разне песме, и задовоље се да добију и понеко јаје. Обичај се тако губи. Гњилане — поворка од три или пет чланица, Суводол — седам, Сопот — шест или осам, у Лужници — *Лазарице*, Нишави — *Лазарће*, Чује се у народу: *Ето, иду Лазарће. То су наше Лазарице*. Али и: *Теја Лазарће не знају да поју*” (Николић 1910: 159).

⁷⁴ Према биљежењима Драгослава Антонијевића *лазаричке* пјесме су добро очувана фолклорна грађа у Алексиначком Поморављу. Описи игре и прерушавања заједнички су на југу Србије. Обред је почињао пјесмом „*дому*” или „*домаћину*”, затим се пјевало осталим укућанима, па и домаћим животињама. Садржина пјесама одговара лицу коме се пјевало, дјетету — „*дјечја*” песма, дјевојци — „*дјевојачка*”, момку — „*момачка*”, старијем човјеку — „*озбиљнија*”. Лазаричке пјесме из овог дијела Србије су највише у седмерцу са рефреном *Лазо*, а има их и у десетерцу. Текстови су се изводили на исту мелодију, двогласно. Даровитије пјевачице су импровизовале текст (Антонијевић 1971: 213).

„Забележено је и да, идући из једне махале у другу, *лазарице* прелазе преко ливада и постају све раздраганије, певају, играју, трче, шале се, што поприма вид разузданости и оргијазма.” (Јокић 2011: 37) Односно животне радости, младости и захвалности сплетених у три прољећна кола из три откључана града кључевима од гривни звјезданих дјевојака, будућих момачких невјеста. Кола која звонким гласовима призивају благослове миља и обиља:

*Мори, Миљо, звездано,
Што ти двори звнеју,
нековани звнеју,
А камоли ковани!
Ковач гривне раскова,
Та искова три кључа,
та отвори три града,
Та изведе три ора,
Једно оро девојче,
Друго оро невесте,
Трече оро момчета.
Ој Лазаре, девојћо.
(Николић 1910: 299)*

Или нешто измијењена варијанта из новијих биљежења:

***Ој убава мала момо,**
црноока девојка,
Висок чардак градила,
И на њега седела,
Калем свилу препрела,
Чудно чудо гледала:
Нешевачке девојке,
Куде ковев, расковев,
Расковаше две гримне,
Направише два кључа,
Отворише два града⁷⁵
(Ђорђевић 1969: 279, бр. 4).*

„Магичне шибљике”, „кочоперне и бујне” (уп. Чајкановић 4: 59–64) над водом крлетка су тајна удавачи која спрема дарове, а везе заправо своје снове

⁷⁵ О симболици врата, вратара и кључа опширно у Љубинковић 2014: 338–350.

сребром на свили. Често је заједница развејавала сневе попут вјетрова и њен ситни сребровез на свили припадао је ономе кога није ни сањала:

Ој убава, убава девојко,

*Врба врбу лелеје,
И на врбу девојче,
Ситан ђерђеф везеше,
С'с сребрну лисицу,
С'с свилени кончики.
Подунуше ветрови,
Однесоше ђерђевак.⁷⁶*

(Ђорђевић Д. 1958: 281)

„У овим песмама налазимо и древне симболе, као и хтонске просторе где владају вукови, а које је требало обредно очистити. Вук је асоцијација на неко хтонско божанство или тотем. Девојка не сме да проведе вукове кроз лугове (хтонско место) јер може да се закачи за ракиту⁷⁷ или масленку (које су се на Цвети уносиле у цркву). Може бити да је ово древни остатак жртвовања девојке, где је жртвеник могло бити дрво, а вук древни заштитник.” (Питулић 2011: 157–158):

Ој убава, убава девојко.

*„Мори, Вуко девојко,
Прекарај ми вукови,
Преко густе лугови!”
„Не смем, не смем, туђинче,
Косе су ми дугачке,
Ђе качив купину,
Од купину малину,
Од петровку јабуку”.*

(Ђорђевић Д. 1958: 281)

~

[...]

*Ја ћу ти ги размрсим.
Ја ћу ти ги исплетем.*

~

⁷⁶ Варијанте: Васиљевић 1960: 38, бр. 29; Димитријевић 1987: 5–6, 4а, б, ц, д; Ђорђевић 1990: 21, бр. 55; Марјановић 1992: 143.

⁷⁷ (ниску врбу).

[...]

*Шиве су ми големе,
Ће закачив копине,
Од копине малине,
Од малине јабуче,
Од јабуче бећарче,
Од бећарче кутиче,
Од кутиче прстенче,
Од прстенче каменче,
Од каменче ђаволче.*

(Димитријевић 1987: 7, 7ц, д)⁷⁸

„Вук⁷⁹ је повезан с преласком границе и различитим граничним, преломним тренуцима или раздобљима: време вучјег махнитања и заштите од њих односи се на смењивање старе године новом, на прелазне зимске или пролећне периоде, на прелазне календарске датуме, за време одласка или повратка с венчања свадба може да се посвети вуковима, предавање ткачких оруђа изван оквира села опасно је због вучијег напада и сл.” (Гура 2005: 116) Занимљиве су претпоставке да постоји легенда о дјевојци Вуки. Ова лазаричка пјесма има варијанту и код Јастребова, пјевала се „неиспрошеној дјевојци”: Вука се позива да поплаши вукове из честара, а она одговара да има дуге косе и да ће јој се заплести на врби у и цвијећу. Ријеч је о удадбеној теми – вукови су будући момци – потенцијалне младожење, а Вука је удавача, којој је мјесто у кући, а не да се са њима среће у шуми. Потврда удадбене теме је и наредна варијанта, као и претходна цитирана онако како је наводи Драгутин Ђорђевић биљежећи грађу у Лесковачкој Морави:

Ој убава, убава девојко.

*Препружи се купина
Преко девет планина.
Прође Вука девојка,
Те закачи косице:
„Стани, стани, девојко,
Ти ћеш моја да будеш,*

⁷⁸ Варијанте: Јастребовъ 1889: 108; Дебељковић 1907: 303, бр. 6; Бован 2012: 20, бр. 5 и 31, бр. 58; Васиљевић 1950: 324, 378(а) 2. и 328 (3); Лазаревић 1957: 557–563, бр. 6; Васиљевић 1960: 34, бр. 26; Димитријевић 1987: 7, 7а, б, е, ф; Бован 1989: 35–53, бр. 40; Марјановић 1992: 143.

⁷⁹ Опширније о „вуку” у: Гура 2005: 90–116; в. и СМР: 82–83. Ш. К.

*Мене биће промена,
Моје мајке одмена,
Татку вода студена,
Сестри коса плетена,
Бабе двори метени”.⁸⁰*

(Ђорђевић Д. 1958: 286–287)

Носиоци лазаричког обреда су дјевојке, „као инкарнација женског претка, а како је за плодност и рађање потребно и мушко и женско божанство, мушки предак се реинкарнира преко маскирања девојчице у мушкарца. На тај начин се обезбеђује двополност која обезбеђује рађање.” (Питулић 2011: 157) Три осмерачке и једна дестерачка лазаричка варијанта из *Лесковачког зборника*, које слиједи, сугеришу удварања и припреме за свадбе с јесени. Алосати или омађијати, опчинити, зачарати: кћерка спрема пар хаљина и блузу од финог платна, одраз у огледалу-амајлији⁸¹ и његов узор стоје у магијској вези, невјестице за младожење спремају небеску погачу са помоћницима вјетром, кишом и сунцем и тајно се млади милују на невену, посебно посађеном, да оно што између њих што јесте никад не увене и остане немушто док се не прочује:

*Два се млади оглеђујев
На шарено огледало,
На шарено, на големо,
Куј од кога најубави.
Дуну момче, наљути се.
Проговара невестица:
– Не љути се, лудо, младо,
Доћ’ ће лето и пролето,
И Петрово вруће слунце,
И бићемо оба једно.⁸²*

⁸⁰ Варијанте о савијању купине или ружице (момка или дјевојке), удварању, најави свадбе: Ризнић 1890: 48–49, VII: Ја сам јаглук откала / Али немам свилице, / Да ти јаглук навезем. / Све обиђо свилари, / Али свилу не нађо! / Абер ми је стигнуо: / У недељу да дођем / Свилу да си набавим, / Јаглук да ти нашарам! Ризнић 1890: 49–50, VIII: Ја сам прстен сковао / Ал’ га нисам позлатил. / Све обиђо златаре, / Ама злато не нађо. / Јутрос абер стигао: / У недељу да дођем, / Злато да си набавим, / Прстен да ти позлатим; уп. Јстребовъ 1889: 109–110; Димитријевић 1987: 10, 20а, б; Бован 1989: 35–53, бр. 41.

⁸¹ уп. Чајкановић 2: 454–460.

⁸² Варијанте: Бован 2012: 32, бр. 61, 62; Веселиновић 1890: 76–77, II, 2; Милићевић 1984: 103; Лазаревић 1957: 557–563, бр. 2 и бр. 5; Васиљевић 1960: 43, бр. 39д; Васић 1979: 221–232; Баришић 1979: 233–234; Димитријевић 1987: 22–23, За, б, ц, д, е, ф, г, х; Златановић 1988: 13, бр. 5; Питулић, Стаменковић 2000: 37, бр. 29/1 и 38, бр. 30/2; 45, бр. 37 и 46, бр. 38. Готово идентичне варијанте у дијеловима или у цјелини постоје и у краљичким пјесмама.

~

Мајка има вредну ћерку –
Изаткала белу басму⁸³,
Однела гу на терзију,
Да ву кроји белу полку⁸⁴,
Белу полку, кат⁸⁵ аљине,
А ја тебе бел' погачу,
Дуну ветар отсеја га,
Росна киша замеси га,
Грану слунце, испече гу.

~

Ој невене, шесторедо,
Што ти беше те цвилеше?
Да л' те ала алосује,
Јел' ти змија корен гризе,
Јел' те вода поткопује.
Јел' ти слана лисје зноби?
– Ни ме ала алосује,
Ни ми змија корен гризе,
Ни ми слана лисје зноби, –
Два се млади заволеше,
На мене се навалише,
Из корен ме искрутише –
Тој ми беше те цвилешем.⁸⁶
(Ђорђевић 1968: 110, бр.1, 2, 3)

~

Кладило се момче и девојче,
Да спавају да се не дирају.
Момче даје седло од ђогата,
А девојка бисер око врата.
То рекоше, у кревет легоше,
Један другом леђа обрнуше.
Кад је било око пола ноћи,
Момче спава као џепаница,
А девојче врућа жеравица.

⁸³ *басма*, пиротски говор — танко памучно платно.

⁸⁴ *полка*, лесковачки говор — блуза.

⁸⁵ *кат*, лесковачки говор — пар.

⁸⁶ Варијанта: Милићевић 1984: 104;

*Проговара врућа жеравица:
„Обрни се, не обрнуја се,
Мртвога те обрћала мајка,
Твог ћогата однесоше вуци,
А мој бисер украсе ајдуци.”⁸⁷
(Димитријевић 1987: 8, 9ц)*

Прољећна лазаричка пјесма пуна је свјетлости, њежности и боја, говори о животу какав треба да буде. Читаве руковети пјесама намијењене су младим брачним паровима, али и оним паровима чији је пород стасао за лазарице, односно за удају, синови за женидбу. Понекад су прожете тихом сјетом⁸⁸. На примјер, Невена се скоро удала. Заувијек је оставила *лазарице* („миле другачке”). Оне је позивају: *Ти си војно остави, лазаре, / па си ајде с лазари, лазаре*. На шта им Невена одговара са извјесном тугом у гласу: *Мене војно не пушта, лазаре, / Мене држи за руку, лазаре, / Венчан прстен на руку, лазаре*. (Златановић 1967: 131) Ту је и мотив о снахи и њеном роду. Опјевана је чежња за родитељском кућом. Ипак, у новом дому живот је лијеп и свијетао. Млада невјеста шета по дворишту обучена у раскошне хаљине: *Свекар ми купи меке ципеле, / з’лва ми даде булско коланче, / свекрва даде жути дукати, / девер ми купи татли шамију, / јетрва даде теј златне гривне, / војно ми купи златни прстен, / војно ми даде бурму венчану*. (Златановић 1967: 131)

*Невестице, капчице,
Капни војни на руку,⁸⁹
Да те рано разбуди,
Да си воду донесеш,
Да си ижу изметеш,
Ој Лазаре, девојћо.
(Николић 1910: 299)*

~

***Ој лазаре, лазаре,**
Играј, играј, лазаре,
По Петрове ливаде.
Петар дома не беше,*

⁸⁷ Варијанте: Димитријевић 1987: 7–8, 9а, б, д, е, ф, г.

⁸⁸ Варијанта: Тановић 1927: 55, бр. 17.

⁸⁹ Варијанте: Ризнић 1890: 50, IX; Питулић, Стаменковић 2000: 49, бр. 41.

Само сама Петрија,
Петру шије кошуљу,
Са сребрну иглицу,
Сас свилени кончики,
Ојубаве мале моме.⁹⁰
(Ђорђевић 1968: 110, бр. 6)

(О) дјетету

Подуна ми тијан ветар,
Издува ми врано коњче,
И на коњче свил'но седло,
И на седло шарен ћилим,
И на ћилим мушко дете,
И на дете фино фешче
И на фешче травка здравац
Да је здраво и весело⁹¹ **доз, доз!**
(Златановић 1967: 122)

Пјесме које пјевају дјецџ одликују се њежношћу и топлином. Опјевана је мајчина љубав, њена радост и жеља. Својом умјетничком љепотом истичу се пјесме у којима мајка моли Бога да јој син порасте „до ведро небо, до враног коња” (*Tako se u naših nar. pjesamaх više putи doba dana i ноћи, a i ljudska doba naznačuje onим, што u takvu doбу biva, тјеште да се сама doба казује: Predrag мајци do коња doraste, / A do коња i do бојна копља, / Pak odbježe своју starу мајку. V. 2, 16. Zima 1980: 44–45, metonimija*) Мушком дјетету до три године старости лазарице су пјевале:

⁹⁰ Варијанте: Јстребовъ 1889: 105, 115; Ризнић 1890: 46, I; Бован 2012: 28, бр. 41; Веселиновић: 72–73, I, 1; Васиљевић 1950: 324, 378(a) 3; Манојловић 1953: 103–104, бр. 161; Антонијевић 1971: 214; Лазаревић 1957: 557–563, бр. 4. Слична варијанта из Пчиње носи и чест мотив: „девет реда голуби пали у двориште богаташа”. Код куће је само домаћица која им баца „шиник белу пшеницу”. Позива их да јој дођу у прољеће: *По двор да ми гукате, / имам ћерку да давам, / рано да гу будите, / рано кућу да мете / т'нко платно да ткаје.* (Златановић 1967: 132) Поред *девет реда голуби* јавља се и *десето паунче*, пада на богату кућу. Домаћица им баца ситан бисер. Очекује их на јесен: *Имам сина да женим, голуби, / имам ћерку да давам. / Син ми је јасно месече, голуби, / ћерка звезда Даница.* (Златановић 1967: 133) Варијанте: Ризнић 1890: 46, I; Бован 2012: 25, бр. 27; *КП I*, 67, бр. 4 / М. Ђ. Јовановић, из села Хума; Васиљевић 1960: 35, бр. 27; Ђорђевић 1967: 191; Димитријевић 1987: 24, 9, као и 26–27, 20а, б; Бован 1989: 35–53, бр. 42; Ђорђевић 1990: 36, бр. 101.

⁹¹ Варијанте: Ризнић 1890: 51, XII; Веселиновић 1890: 93, VI, 8; Милићевић 1984: 105; Ђорђевић Д. 1958: 254–255; Ђорђевић 1967: 190 (почетни стих варијантан: *Извир вода извирала*); Ђорђевић 1968: 22; Ђорђевић 1990: 17, бр. 42; Димитријевић 1987: 30, 4а, б.

*Стоја ми стоји у сред ми двори,
у руке држи сина Ристоса.
Руке препружа, грањке докача,
грањке докача, јабуке кида,
па си дарује сина Ристоса.
„Једи ми, једи, сине Ристосе,
да ми порастеш до ведро небо,
до ведро небо, до враног коња,
до враног коња, до т'нку пушку,
До т'нку пушку, до бритку сабљу”.*⁹²

(Златановић 1967: 126)

Пјесме које се пјевају малој дјечи без обзира на пол најчешће су седмерачке — и ташунаљке и цупаљке и ређалице или заборављена тајна значења симболичког матерњег језика, али првенствено молитве, „понародњене хришћанске формулације” упућене богу или божанству, које се казују прије спавања у дјететово име. (НК: 68, Н. М. Ђ) Љековитост Божје баште, народско видање и брига о потомству, повијање у свилене пелене и смјештање у сребрне колијевке, своје утемељење налазе и у паралелизмима с природом и окружењем, вриједне дјевојчице су јеле-паунице, синови-борови, дијете је као и у краљица струк босиљка и дугме на мајчином грлу које сија као сунце, сребри као мјесец, зависно од доба дана, а и од мајчинске и очинске љубави. И једна и друга су безграничне и безусловне и са истом жељом и молитвом за здравље, за напредак, за благостање. Три Бованове лирске минијатуре почињу са *Има мајка*:

*три борка,
и уз њима јелчицу.
Нису мајке три борка,
но су мајке три синка;
није мајке јелчица,
но је мајке ћерчица.*⁹³

~

*пуценце,
де ће га пришије?
Пришиће га, пришиће,*

⁹² Варијанта: Веселиновић 1890: 80, III, 1;

⁹³ Варијанте: Бован 2012: 29, бр. 48; Питулић, Стаменковић 2000: 64, бр. 56.

*на кошуљу под грло.
Што ми сија у дворје,
Да л' је слунце, да л' месец?
Мајке сија ка слунце,
татку сија ка месец.⁹⁴*

~

*босиљак,
повива га, развива,
у свилене пелене,
у сребрне колепке.⁹⁵*

(Бован 1989: 35–53, бр. 31, 32, 33)

Невјестинске молитве упућене богу и друге су врсте, да погледа, да благослови, да спасе и пошаље бјелолику јаглику, „детенце сребренце“:

*Трендавилко, невесто,
под трендавил седеше,
те трендавил кидаше,
и на бога гледаше:
„Дај ми, боже, што хоћу:
мушко чедо, детенце,
белу лику јаглику!“⁹⁶*

(Бован 1989: 35–53, бр. 39)

~

*Мори, лепа Марија,
си навезла мараме?
Везла сам ги, превезла,
још несам ги китила,
да ги носим у цркву,
да покријем икону,
и светога Николу.*

⁹⁴ Варијанте: Бован 2012: 29, бр. 46, 49; *КП I*, 69, бр. 9/ М. Ђ. Јовановић, из села Хума; Васиљевић 1950: 326, 379 (2); Лазаревић 1957: 557–563, бр. 3.

⁹⁵ Варијанте: Бован 2012: 28, бр. 44, 45 и 29, бр. 50; Васиљевић 1950: 325, 378(а) 7 и 328 (4); Лазаревић 1957: 557–563, бр. 4. *Злаћане колевке (беше и сл.)* мотив су и других обредних пјесама намијењених дјечи или невјестатама, нпр. краљичких. Ево како Маја Бошковић тумачи њихово присуство у забиљеженим успаванкама, такође: „Moderan čitatelj [...] bit će pod dojmom bizarnoga kontrasta među priprostim stihovima narodnog deseterca i sjajem njegovih slikovitih iskaza. [...] majke su uspavljivale svoju polugladnu djecu uspavankama punim čudesnih raskošnih slika u protuteži svome bijednome životu i kao njegovu jedinu raskoš — ako čitatelj, dakle, zamisli i taj kontekst, on će pjesmu danas percipirati potpunije od onih koji su je stvarali“ (1983: 171).

⁹⁶ Варијанта: Бован 2012: 32–33, бр. 64;

*При Николи детенце,
на детенце сребренце,
у сребренце челенче,
у челенце цвећенце,
у цвећенце босиљче.⁹⁷*

(Бован 1989: 35–53, бр. 35)

Постоје посебне пјесме за оне који немају дјеце. Таква је она о ловцу Денку. Њега у долини сусреће чудно звере биљобере. Ловац хоће да га убије, али оно га моли за милост и даје му три травке:

*„Једна травка здрав да бидеш,
друга травка лов да ловиш,
трећу травку док да носиш
на тој твоје верно љубе
да ти роди мушко дете,
као Денко јунак да је,
као Денко лов да лови“.⁹⁸*

(Златановић 1967: 132)

„Временски интервали учествују и у успостављању поређења, контраста, градација, хипербола, док се реализација метафоре и алегорије условљава сижејним контекстом варијанте, па и околностима импровизације. Очита је и учесталост метонимијске замене делова дана/ноћи небеским телима, уз јаче или слабије истицање симболичне компоненте појава, слика и радњи. Поступци антропоморфизације добијају особена значења, независно од тога да ли се успоставља склад или дисхармонија између човека, космоса и природе. Но, дијалог са небеским телима само варира конструкцију унутарњег монолога, док су тако стилизована осећања веома разнолика. (Дијалошка форма лирске песме укључује као саговорнике све елементе из природе, цвеће, дрвеће, животиње (јуначког коња) и птице (соко, славуј⁹⁹), воду и гору.“ (Самарџија 2013: 308)

Чек, почекај, месече,

⁹⁷ Варијанта: Бован 2012: 21, бр. 8.

⁹⁸ Варијанте: Веселиновић 1890: 92, VI, 6; Јовић 1990: 16; Златановић 1994: 41, бр. 59, 60; честе су и варијанте лазаричких пјесама о јунаку Денку, сунчевом зету, каква је ова из Горње Пчиње: *Облага се јунак Денко / сас убаво јасно Сунце, / кој претече на крај земљу / тај ће узме облагу. / Денко даје врана коња, / Сунце даје милу сестру...* (Јовић 1990: 14, Горња Пчиња, опширније у: Филиповић, Томић 1955).

⁹⁹ „соко“ (Гура 2005: 511–512); „славуј“ (Гура 2005: 479–482).

да идемо зајено,
да панемо ујено,
да је кућа богата,
да се браћа милују,
јетрвице још боље.
Јетрвице, китице,
заљуљај ми детенце,
да ја идем у поље,
да наберем метлике,
ће ми доју лазари,
ће ми поју децами.¹⁰⁰
(Бован 1989: 35–53, бр. 37)

~

Гризе дете јабуче,
уапа се за рукче,
Леле, леле, ручица
девојачка душица¹⁰¹
Мајка бибер клуцаше,
на ручицу тураше,
лазаре, лазаре!
(Златановић 1967: 125)

Обично чишћење куће задобија магијску снагу. Не чисти се само метлом, него и босиљком, па и пером (пауновим или златним), што је и мотив „басми од урока” (Карановић, Пешикан 1994: 19):

Море, дете, паунче,
тебе ти је писано:
ти да идеш у гора,
да набереш метљике,
да пометеш кућица.
(Бован 1989: 35–53, бр. 29)

¹⁰⁰ Варијанте: Јстребовъ 1889: 107, 116; Бован 2012: 22, бр. 12, бр. 14 и 27–28, бр. 40; Васиљевић 1950: 326, 379 (1) и 328, (381); Рајковић 1978: 35, бр. 17; Димитријевић 1987: 32, 7а, б, ц, д; Ђорђевић 1990: 19–20, бр. 50 и 33, бр. 93; Питулић, Стаменковић 2000: 81, бр. 73. Према записима свјештеника Дене Дебељковића са Косова Поља: „хришћанске Циганке једну девојчицу заките врбом и она међу њима игра док ове певају и свирају”. *Лазарице* здравичарски већ богатој кући желе дуката и оваца, здравља, живот, род и пород домаћину и домаћици, *свилене пелене, ибришим повоје, позлаћене колевке* (Дебељковић 1907: 302–304).

¹⁰¹ Варијанте: Ђорђевић Д. 1958: 254–255; Васић 1979: 221–232; Марјановић 1992: 143; Нушић 1986: 173 (наведени текст као „славска здравица *момку нежењеном*”, уп. Петровић 2000: 105); Димитријевић 1987: 1а, б; Питулић, Стаменковић 2000: 61, бр. 53.

(O) мушком

Средства израза у лирској народној песми прешла су пут „од првобитног синкретизма до жанровског разлучивања”. Историјска генеза: синкретички израз – колективно извођење – издвајање личности из групе – појединачно извођење. (Крњевић 1988: 117–139) Многе лазаричке пјесме су пјеване момцима. И оне потврђују мишљење Владана Недића: „Већину лазаричких песама задесила је, међутим, судбина многих обредних и обичајних песама – претвориле су се у љубавне”. Многе опјевају љепоту момка, као кратка и импресивна о продорном погледу:

*Море, Ђоко, црно око,
што ме гледаш испод око,
како сокол испод облак,
како слунце насред небо.¹⁰²*

(Златановић 1967: 129)

Чест је и мотив о отмјеном и пожељном младићу обученом у дјевојачке погледе и сањане додире:

*Море момче назл'нче, лазаре,
што назл'нски одеше,
што назл'нски носеше,
Трачка ти се влечеше,
и на трачку синцирче,
на синцирче ношченце,
на ношченце прстенче,
на прстенче дукаче,
на дукаче девојче.*

(Златановић 1967: 129)

Барјаци у лазарица су били бијеле боје и дочаравали су облаке. Мачевима и барјацима *лазарице* су чистиле обредни простор од демонских сила штитећи од невремена, тј. ратујући са предводницима града и олује. (Стојанчевић 1974: 537–538):

*Татко има мили сина.
Од милос му рало прави,*

¹⁰² Варијанте: Нушић 1986: 164 (наведен текст као *поскочица*); Димитријевић 1987: 16, 2е, ф, г, х.

Да му купи сиви воли,
Да пооре равни двори,
Да посеје ситан бисер,
Да попази на прелази,
Да попази шће да никне,
Да л' ће никне перуника,
Ил' ће никне љубичица.
Ако никне љубичица,
Ми два да се заљубимо,
Ако никне преруника,
Перни коња – ајд' за мене!
Ој убава мала мома.¹⁰³

(Ђорђевић 1968: 107, бр. 1)

~

Младо Гмитре коња игра,
Уз игриште, низ игриште,
Шуре су му коња дале,
А шурњаје седло везле,
А свастике узду киту.
Миле стрине колан плеле,
Ој убава мала мома.

(Ђорђевић 1968: 107, бр. 6)

~

Лудо младо коња игра, доз, доз,
Коња игра, џилит џида,
Џилит паде моме у дворе,
Искрши ву струк босиљак,
Па га моме љуто клело,
– Девет града да проминеш,
Како мене да не нађеш,
Такој танко и високо,
Такој бело и црвено,¹⁰⁴
**Да благословиш наш лазаре,
Да се лепо и преклониш.**¹⁰⁵

(Ђорђевић 1967: 190)

¹⁰³ Варијанте: Давидовић 1884: 40–41, бр. 49; Димитријевић 1987: 31, 11; Питулић, Стаменковић 2000: 28, бр. 20.

¹⁰⁴ Варијанта: Веселиновић 1890: 85, IV, 3; *КП I*, 14, бр. 1/ забележила А. Т. Костић (околина Ниша, шест у групи, мушкарац који их прати је војвода).

¹⁰⁵ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 20, бр. 12.

„Лазарице, лазарке су се у Буџаку (Књажевац) називале и катунарке. У лазарице је ишло шест девојака обучених у нове дреје. Две су певале и носиле корпе да збирају јаја, две са зеленом гранчицом отпевале, а две су обредно играле са белим марамицама (Лазар и Лазарка). Укућане су даривале марамицама, а они њих јајима”:

*Домаћине, добро ти седење,
добро ти је година нанела,
нанела ти вино и ракије,
нанела, нанела белу пшеницу,
сиве краве село заглушиле,
врани коњи друме запрашили,
беле пчеле Сунце замразиле!¹⁰⁶*
(Живковић 1998: 107–119).

~

*Какав делија коња разигра!
Тијо га игра земља се тресе,
земља се тресе, звезде обара.
Сигра га доле, доње ливаде,
Доње ливаде, доње кафане.
Отуда идев китка лазаре.
„Да ми појајте, да ми играјте,
да ми додајте Јанка девојка!”
„Ће ти појамо, ће ти играмо,
не ти дадомо Јанка девојка!”
Да благословиш, какав делија,
Какав делија коња разигра!¹⁰⁷*
(Златановић 1994: 18, бр. 24)

~

*Орач оре равно поље,
Волови му два јергена,
Два јергена, два јелена,
Палице му жуте жегре,
А остан му струк босиљак,*

¹⁰⁶ Варијанте: Димитријевић 1987: 26, 186, као и 38–39, 15а, б, 16а, 166, 17, 18 (*пчелама*); Ђорђевић 1990: 37–38, бр. 104, 105.

¹⁰⁷ Варијанте: Јастребовъ 1889: 107–108; Васиљевић 1950: 325, 378(а) б; Ђорђевић Д. 1958: 259–260. и 278–279.

*Семе му је ситан бисер,
Рало му је чудна плоча,¹⁰⁸
Брана му је ситна мрежа,
Да замрежи равно поље.*
(Ђорђевић Д. 1958: 278–279)

~

*Лепи Петар вино пије
Пода дрво божурово.
Отуд лету три грлице,
Нападоше на божура.
Одронише божур цвеће,
Нарушише Петру вино.
Уљути се лепи Петар:
„Додајте ми остри ножи,
Да убодем три грлице!”
Оне му се врло молу:¹⁰⁹
„Немој, немој лепи Петре,
Ми ти несмо три грлице,
Но смо тебе три здравице:
Једно здравје да венчаваш,
Друго здравје да крићаваш,
Треће здравје бој да бијеш.”*
(Ђорђевић Д. 1958: 278–279)

Лазаричке радње треба да дочарају плодност и благостање, али и да уклањају болест, у чему се оне нису подударале толико са *лазарицама* у другим областима колико са *русалијама* и *калушарима*. У томе је главна карактеристика подгорских *лазарица*, што запажа и Ј. Лазаревић Големовић, 1957. „Први пар певачица су тзв. *почимаље* (Темнић, Расина) или *предњарке* (Ниш, Врање, Лесковац). Прва *предњарка* је имала задатак да импровизује неки нови текст, па чак и неку нову мелодију. Друге две *певачице* (*крошњарке*) су *отпевале*. Они који су се селили из Србије нису преносили и одржавали обред јер су мењали

¹⁰⁸ Варијанте: Манојловић 1953: 102, бр. 57; Ђорђевић 1968: 107, бр. 11; Димитријевић 1987: 35–36, бр. 1а, б, ц, д; Питулић, Стаменковић 2000: 75–78, бр. 67–70; *Ралник му је сиви сокол, / Кука му је љута змија, / Брана му је танке шивке, / Ситне шивке девојачке.* или *Раник му је бл'сно слунце, / А волови два анђела* итд.; *јергени* су мужјаци, *жегра* или *жегла* затвара врат упрегнутом говечету, *остан* је штап за тјерање стоке, *брана* затрпава сјеме, поравнава орање. (према: Митровић 1992; Цветановић 2013; Златковић 2014)

¹⁰⁹ Варијанте: Васиљевић 1960: 42, бр. 39; Ђорђевић 1969: 280, бр. 6; Димитријевић 1987: 26, 19а, б, ц, д, е; Марјановић 1992: 145 и 2002: 140.

занимање, земљорадничко у сточарско. Земљорадник, пак, дошљак је ове обреде усвајао јер је сматрао да се *тако ваља* за берићет. Интерпретатори су кћери искључиво земљорадника староседелаца, а тамо где није било мешања, обреде су изводиле Циганке. Лазаричке песме су преношене и у друге области у које су Србијанци мигрирали у току турске владавине. *Лазаричке* песме представљају најбоље сачувану грађу благодарећи томе што се овај стари пролећни обред прилагодио великом црквеном празнику Лазаревој суботи, и што се одрекао свог старог назива (*пролећног коледа*). Стих лазаричких песама је осмерац, седмерац и ретко десетерац, с разноликим припевима.” (Васиљевић 1960: 31–33)

*Пође војник у војску,
Јавор дрво бележи,
И у село девојче,
Зла га срећа пресрела:
„Врни ми се, војниче,
Јавор ти се осуши, девојче се одаде!”
Кад се врну млад војник
Јавор дрво цветаше,
Девојче си седеше,
Бели дари готвеше!
Ој убаве, убаве!*

(Васиљевић¹¹⁰ 1960: 33, бр. 23)

Древни обреди какав је лазарички требало је у критичној фази смјене годишњих доба да реактуелизују присуство митске прошлости како би из ње произашао подмлађени свијет. (Кајоа 1986: 44)

*Јунак коња разигрује,¹¹¹
Уз видриште самовилско.
Отуд лету самовиле¹¹²,
Дигле стреле да га стреле,
А он пушке да ги гађа.*

¹¹⁰ Варијанте: Ризнић 1890: 51–52, XIII; Николић 1910: 298.

¹¹¹ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 27, бр. 19, лазаричка *Данко јунак коњи игра (Бог помого, сама вила!)*

¹¹² У народним вјеровањима која се изражавају у обичном говору и која избијају у разним радњама виле су знатно друкчије, и у том погледу владају велике обласне разлике. У Херцеговини су оне пријатељи људи и нема страха од њих, док су зла бића у источној Србији и Банату. На Косову и у јужном Поморављу *самовиле* су становници разних врела и стабала и нису опасне, особитост у тим крајевима је да нема оштре границе између људи и вила, јер и смртнице могу бити *самовиле*. (Filipović 1969(a): 41; в. и виле, самодиве у Раденковић 1996: 48–50)

*Оне му се много молу:
„Немој, немој, јунакоња,
Ми сви знамо до три биљке:
Једну биљку ће ти дамо,
Куде идеш, здрав да идеш;
Другу биљку ће ти дамо,
Куде идеш, да печалиш;
Трећу биљку ће ти дамо,
Да ти љуба мушко роди.“
Ој убава, мала момо!*

(Васиљевић 1960: 46, бр. 42д)

Попу или цркви се пјевало најчешће према народним легендама:

*Света Петка цркву мела,
Усред небо међу магле,
У њум поју девет попа,
Девет попа, девет ђака
И дванајес калуђера.
Дочула ги божја мајка,
Па ги она говорила:
„Стани, водо, стани горо,
Да слушамо девет попа,
Девет попа, девет ђака
И дванајес калуђера!“
Све стануло, престануло,
Трепетљика не станула.
Проклела гу божја мајка:
„Еј, дабогда, трепетљике,
Не станула, престанула,
Нити пород породила,
Само такој треперила!“
Ој убава, мала момо!¹¹³*

(Васиљевић 1960: 47, бр. 42 ђ)

У основи лирске пјесме је неки догађај, слика из живота, евокација догађаја из прошлости, ситуација из свијета јаве, сна или уобразиље, обликована као реално збивање у простору и времену, у радњи или говору. „Лирски сиже је, ипак, само сижејна ситуација као повод за изражавање унутрашњег људског

¹¹³ Варијанте: Димитријевић 1987: 28, 29; Ђорђевић 1990: 36–37, бр. 102.

живота. Јерјомина лирску сужејност дефинише као јединство лирског, драмског и епског чиниоца у свим песмама.” (Крњевић 1988: 117–139) Овај Васиљевићев рукописни одјељак из Приморја један је од ријетких примјера повезаности лазаричких пјесама са култом кнеза Лазара и индиректно лазарица са кукавицама у прољеће — лазаревим сестрама. Он евоцира епски детаљ спремања у бој, разигравања коња Милошевог и растајања с ратницима, косовским јунацима. Сунце као да их је огријало посљедњи пут, а винова лоза (уп. Чајкановић 4: 56–57) као сјеновито растиње које се сади по гробовима или само из гробова ниче овдје је паралелизмом скопчано са будућом несрећном младом удовицом:

*Вила се лоза винова¹¹⁴
Околом града Крушева;
Ниј’ оно лоза винова,
Но ј’ оно млада Милица,
Будила цара Лазара:
– Устан’те, царе Лазаре,
Сунце ти дворе огрија,
Пред дворе Милош на коња...*
(Васиљевић 1965: 196–197, Прчањ)

Слике расположења се преузимају из подручја природе и надограђују митским слојевима преузетим из јуначке пјесме (Pollok 1964: 352):

*Девојчица венац плете,
Венац плете да продава,
Продава га, не дава га,
Спазари га младо момче,
Спазари га, украде га.
Цвилну мома штогод може:
– Куде сте ми девет браћа,
И дванајест братанчики,
Уватите лудо младо,
Мучите га и бесите.¹¹⁵*
(Ђорђевић 1968: 110, бр. 5)

У Потисју (Семиклуш) лазарице су биле Циганке. Одломак који је од мајке забиљежио Тихомир Остојић 1900. године варијантан је са *ранилачким* пјесмама, а

¹¹⁴ Уп. Ораћовас 1968: 396.

¹¹⁵ Варијанта: Ђорђевић 1990: 22, бр. 58.

представа светог дрвета (arbor mundi као митско, обредно средиште космоса, у божанском појасу уп. Belaj 2007: 213, 258) чест је мотив и *краљичких* пјесама. „Подразумевајући лепоту младости, свадбене лирске песме призивају милошту и брачни склад. Наде и жеље згуснуте су у слици златног стабла крај жениковог двора. Онако како космичко дрво живота повезује светове, тако самим чином свадбе младенци стичу Божју милост и наклоност предака” (Самарџија 2011: 299):

*Ој, Лазаре, добар дан,
пред кућом ти јаблан-дрво
на три гране три јабуке,
на четвртој соко седи,
соко седи на беседи:
„да плетемо танке биче
„да шибамо вране коње,
„вране коње Лазарове.”¹¹⁶
(Остојић 1900: 114)*

„Веселовски издваја психолошки, емоционални или поетски паралелизам као универзално начело препознатљиво у бесконачном низу песама и у свим композиционим схемама, без ког није могуће говорити о законима усменог обликовања лирске народне песме. Архаична лирска композиција имала је подвучену улогу ритма у својој основи и суштини, била је готово без речи и мелодије и сводила се на бесконачно понављање неког узвика, једне речи на један те исти начин.” (Крњевић 1988: 117–139) Лазаричка обредна лирика има каткад и до седамдесет стихова, много наратије, али прожете пјесничким сликама стегнутог израза и звучне магије ријечи.

Власотиначка варијанта не тако честог припјева у лазаричким пјесмама такође носи мотив коња као знака стасалости, спремности, прелаза, само је „бело коњче” овде свадбарско Паралелизам између младог момка, јединца у мајке, са „гороцветом” или „босиљком” није риједак примјер у лазаричким пјесмама, као ни уопште у обредној лирици. Често се и младе дјевојке поистовјећују са овим биљем. „Лазаричке песме указују на родовско-задружну заједницу у оквиру које су и

¹¹⁶ Варијанте: Димитријевић 1958; Босић 1996.

поникле, а која је неговала култ биља и животиња.” (Питулић, Стаменковић 2000: 135–136)

Ој Лазаре, Лазаре!

Изникал ми струк гороцвет

На мајкини рамни двори.

Неје, мајке, струк гороцвет,

Већ је, мајке, мили синак.

Иска татко да га жени,

Стара мајка не давала:

„Бе га женим кад порасне,

Кад му купим бело коњче.”¹¹⁷

(Питулић, Стаменковић 2000: 15, бр. 7)

У свим лазаричким пјесмама у Војводини помињу се *добри коњи Лазареви*. Коњи у народној религији персонификују хтонско-лунарне демоне, па би се у обичају могле пратити и примарне тотемистичке црте, „уз веровање у идентификацију са одређеним животињама и њихово деловање на плодност. У Војводини је у исто вријеме одржавано и тзв. *прелење*, које има више веза са обичајем *ранило*, као и са Ивањданом, него са *лазарицама*, али варијанте ових пјесамa, које су, такође, изводиле дјевојке углавном почињу стихом *Будила зора Лазара*. Ношене су и *обредне лутке* (мушка и женска), био је познат и обичај *јелања* омладине (кићење зеленим врбовим гранама): *Јелоле, драголе, драга девојко*, / *Спавај Милка, струк босиљка*, / *Јелоле, драголе, драга девојко*. (Босић 1996: 240–243)

(О) животињама

Једнако „по наруџби” благословеним и светим животињама пјевају и *лазарице* и *краљице*. Најчешће су то варијанте пјесамa које се упућују *волу*, *овцама*, *козама* и *пчелама*. Постоје и посебне пчелске пјесме јер се вјеровало да пјесма благородно дјелује на медоносне приносе (нпр. у околини Лесковца, Васиљевић 1960) Јелен и во имају исту симболику тзв. мушког принципа, као и његове снаге (СМР: 160, 161. Н. П., Ш. К.; в. и Viderman 2004: 135–137) одражене прије свега у

¹¹⁷ Варијанта: Исто, 19, бр. 11. (*босиљак* умјесто *гороцвета*); Димитријевић 1987: 29, За, б, ф, г, х.

роговима, који су у варијантама пјесама златни, млади, „виторози“, у обредној пракси најчешће додатно украшени биљем и црвеном бојом зарад покушаја преношења снаге на ове животиње главне у обради земље. Хиперболичне здравичарске формуле о бројности стада оваца или коза присутне су и у варијантама благосиљајућих *краљичких* и *лазаричких* пјесама. Овце су представљене *бијелим*, а козе *црним* обиљежјима (алузија на народно вјеровање о њиховом постанку, добро–зло, Бог–ђаво). Благосиљање за плодност, множење пчела и приносе меда често је у варијантама ових пјесама у вези са сакралним пчеларством, како је посматрана и земљорадња и сточарство: „до хљеба и неба”.

Ђурђевдан

Описе радњи у тексту имају и ђурђевске пјесме, које се пјевају на сам дан празника (6. маја) или недељу дана уочи празника. Христијанизоване су повезивањем са хришћанским празником, али најчешће раскалашног садржаја, богате и облицима и мотивима. Сачувале су стару обредну садржину, помијешану са љубавним и породичним елементима. Посебно се издвајају пјесме које су се пјевале на великим прољећним љуљањима¹¹⁸, које се понегдје могу наћи и међу

¹¹⁸ **ЉУЉАЊЕ.** Обредно љуљање се у нас изводи у распону од Божића до Светог Илије, али се оно најчешће практикује за Ђурђевдан и Покладе. (Ђурђија 1982: 72), љуљају се да би усјеви високо нарасли, да би конопље родиле, као и лан. У неким врањским селима момци и дјевојке при љуљању говоре: *Просо сејем, да ме просив.* У Малешеву се момци и дјевојке љуљају у суботу послје Ђурђевдана, која се зове Момин-ден. И на Петровдан се праве љуљашке, ипаљке, опаљке. Љуљање се у народу приређивало као прочишћујуће, „да би се тело ослободило зимских духова, затим као лустративно, а сада служи за забаву омладине”. (СМР: 197. П. Ж. П.) (*љуљалке, љуљаке, лилајке* — Босна; *љуљајке, цуљајке, цуљке, бацкалице, цуцке, цецке* — Херцеговина, Црна Гора, Приморје; *љуљче* — источна Србија; *нишаљке* — Косово и Метохија; *љуљајке* — јужна Србија, према Илијин 1963: 274) „У Војводини о *покладама*, за време *поста*” (Илијин 1963: 275; уп. Босић 1996: 198). С. Мијатовић, Д. Дебељковић, Б. Нушић (1986: 166) љуљање везују за *Божић* (Илијин 1963: 275). „*Od Velikog do Malog Vožića se napravi lilanjka, pa se mladi i stari lilaju.*” (Rakita 1971: 56) Љуљају се женско и мушко унакрст и пјевају по једну љубавну или *ђурђевску* пјесму. (Врчевић 1888: 32) „У неким крајевима, нарочито у Боки Которској, био је доскора обичај да се на Ђурђевдан вјешају љуљашке и љуљају мушко и женско. У Мрковићима се такође љуљају по двоје, обично мушко и женско. У Буковици у Далмацији прије сунца објесе коноп о бајам и љуљају се да их леђа не боле. *Љуљање* је магијска радња, позната многим старим народима којој је тешко наћи поријекло. О значењу овога обичаја постоје разна тумачења, али још увијек преовладајује мишљење да је то магијска радња аграрног карактера која треба да утиче на плодност земље.” (Вукмановић 1963: 269) „*Песма девојака девојци коју љуљају момци: Кој ми се овде љуља? / Милка ми се овде љуља! / А кој ми је зањишкује! / Милован је зањишкује! / Мој, мој, Јовано, / Душо, Петкано?*” (Грбић 1909: 45; *љуљашке* пјесме на страницама *Цариградског гласника*, варијанте Бован 2012: 43, бр. 108–111. и 1989: 35–53, бр. 76, 77; 2012: 107) „Ђурђевдан. Ките се цвећем. Млађи свет облачи нове хаљине и љуља

новогодишњим пјесмама, што је резултат мијешања врста. Ђурђевске пјесме у Вуково доба биле су на издисају или су сасвим већ биле заборављене.

„На Ђурђевдан ујутру, прије сунца, почињу се први пут купати; мушкарци се понајвише купају у потоку, а жене и дјевојке донесу увече кући омаје (тј. воде с кола воденичкога, да се од њих свако зло и неваљалштина отресе и отпадне, као омаја од кола), и метну у њу свакојака биља, а особито селена, те преноћи, па се ујутру њом купају у градини код селена и код осталог цвијећа. Прије Ђурђева дне не ваља селена брати или мирисати, а на Ђурђевдан свако узме по један стручак те омирише и задјене за појас, или (дјевојке и младе) за ђердан. А гдјекоји се ваљају по зеленој шеници. Многи Срби, особито к истоку, прије Ђурђева дне не једу јагњећега мяса, а на Ђурђевдан сваки гледа да закоље јагње. Приповиједа се да овај обичај и Турци држе. Око Тимока сваки домаћин дотјера на Ђурђевдан к цркви по мушко јагње, и ондје му на сваки рог прилијепи по воштану свјећицу, па поп послије летурђије изиђе међу јагањце, којима се онда свијеће на розима запале, те им чати молитву и благослови их (да се кољу и једу); други дан зађе поп с ђаком од куће до куће те купи коже од онијех јагањаца, које њему припадају као плата за молитву и за благослов. Тако онамо и кад је завјетина у коме селу, сваки испече по јагње, и донесе га на оно мјесто гдје ће ручати, потом зађе поп те од свакога јагњета одсијече плећку, и метне је у врећу, која се са њим носи; што од онијех плећака он код куће са женом и дјецом не може појести, оно продаје. Гдјекоји на Ђурђевдан избаце пушке преко стоке, да би им стока напредовала. У Боци се састану по три дјевојке које су већ за удају, па на Ђурђевдан рано отиду на воду, носећи једна у руци проса, а друга у њедрима грабову гранчицу, па једна од ове двије запита ону трећу: *Куда ћеш?* А она одговара: *Идем на воду; да воде и мене*

се. Вежу уже на родно дрво па се лељају (у Јаболцу). Та се забава зове нишање или љуљање. Приликом љуљања певају (у Драчеву): *Љело, љело! Ђурђево лето пролето! / Девеојка се љуља, момак је гледа, / Момак се љуља, девојка га гледа.* Почињу се љуљати још пре сунца.” (Филиповић, 1939: 122) У *Југословенском музичком фолклору* Васиљевић наводи пет варијаната љуљашких пјесама, а главна је из Липљана. (Васиљевић 1950: 319, бр. 360) „У Призрену причају да љуљање, и данас још, почиње увече уочи Ђурђевдана па траје целе ноћи до поласка на уранак.” (Илијин 1963: 275–285; уп. Павковић 2010: 560) „Омладина везује љуљашке на Ђурђевдан и љуља се, иако то старији осуђују.” (Филиповић 1969: 183) *Не се одмећај, мала момо! / Јес је дрво трновито, / Оће ти се прекршити, / Све ће село глобу дати: / Кој’ по двеста, кој’ по триста, / Младожена четириста.* (Вукановић 2001: 119, Из Призренског Подгора, приликом љуљања, према Јастребову). „Од Сртења до Белих поклада бива љуљање младежи по љуљашкама. *Љуља* од конопаца, а бива и дрвена се подиже на неком великом дрвету” (Николић 1910: 130).

и тебе и ту што гледа про тебе. Онда она запита ону што носи просо: *Шта ти је у руци?* А она јој одговори: *Просо, да просе и мене и тебе и ту што гледа про тебе.* Потом упита ону што има грабову гранчицу шта јој је у њедрима, а она јој одговори: *Граб, да грабе и мене и тебе и ту што гледа про тебе.* У Хрватској око Карловца дјевојке хришћанске по селима уочи Ђурђева дне а у вароши на Ђурђевдан ујутру *ладају*, тј. накићене вјенцима иду од куће до куће те пјевају.” (СДВК, XI/1: 226)

У рукописима Вука Стефановића Караџића постоји пјесма *На Ђурђевдан* и варијанта *Опет на Ђурђевдан* (насловe дао сакупљач). Прва у стиховима има сплетене љубавно-брачне магијске радње са смиљем, босиљем и ђурђевком или ђурђицом. Јелина жеља да постане Ђурђевица већ је првим стихом наговјештена, формулом имена, вјерна љуба. Она плете три вијенца, колико се и иначе намјењује зарад берићета у ђурђевском обреду. Један за се, други за брата и трећи за Ђурђа. Плаши се да не буде у његовим очима „наметница”, тј. да се не заваарава, сплетена у биље бистром брзом водом до изабраника долази њена слика „дјевојке са три жарка сунца пред очима”, која вјерно и стрпљиво чека, нада се и жели:

*„Плови, плови, мој зелени вјенче,
Док допловиш Ђуру на дворове!
Кад допловиш Ђуру на дворове,
Овако ћеш Ђуру говорити —
Да му нећу на дворове поћи,
Да не рече(м) да сам наметница!
Наметници магла пред очима,
Удовици јасна мјесечина,
А ђевојци до три жарка сунца!”¹¹⁹*
(Караџић 1973: 64–65, бр. 95)

У варијанти ове пјесме у Вуковим рукописима (*Отворте се поља босокова / И зелени луги калимови*) под редним бр. 96 дата је исповијест слободније дјевојке (*Да ми ј’ љевше низ Дунај гледати, / Да ја видим једри ли ми драги!*) која отворено другује с момком (слика и прилика наметнице), чему се противи њена мајка, све у страху од крајњег исхода, да не буде преварена,

¹¹⁹ Варијанта: Девић 1990: 332. В. СМР: 119. Ш. К.; Латковић 1967: 157–158.

изиграна, док дјевојка директно пркоси мајци и још савјетује младићу како ће неопажен доћи до ње:

*Када дођеш, не води сокола,
Ни му стављај злаћена прапорца,
Јер је моја домишљата мајка,
Свему би се чему домислила,
А највеће коњу и соколу!*
(Караџић 1973: 65, бр. 96)

Брање цвијећа о Ђурђевдану је обичај упечатљив у српској култури и српској пјесми *Ђурђево цвеће цветало!* (у безброј варијаната, које су се преселиле и у спасовске, ивањске, сватовске; Ђурђевдан сам по себи има велики број обреда, обичаја, па и пјесама). Цијела недјеља је, према Милићевићу, називана *биљарском*, а пјесме *биљарским пјесмама*, (Гусев 1993: 26) па би се и дјевојке, извођачи *ђурђевских пјесама*, могле звати *биљарицама*¹²⁰, слично је са дјевојкама које пјевају *ивањске* и *спасовске* пјесме.

У саму зору на Ђурђевдан ваљало се по трави и китило планинским цвијећем, пело се на дријен: *Теби дријене мој лијен и дријем, а мени здравље и плијен.* (Врчевић 1888: 28) Момци и дјевојке на „сијелу” уочи празника су пјевали *ђурђевске* пјесме, Врчевић наводи три из Херцеговине:

*Свети Ђорђе коња јаше,
слава да му је (припјев).
Коња јаше, сабљу паше,
Те ришћане слобођаше
И ода зла заклоњаше.
Св. Ђорђе ка нама дођи,
Да ти коња прекујемо,
Коњу гриву накитимо:
Да т' се смјерно поклонимо,
Скут и руку цјелујемо.*
(Врчевић 1888: 29, а)

¹²⁰ Из Грађе за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша, скупио Тих. Р. Ђорђевић на страни 401. стоји: 2. маја 1836.[...] три девојке се удавиле купајући се пре сунца на Ђурђевдан [...] сујевјерје морале смрћу платити [...] (Ђорђевић 1926: 401).

Ово је једна од ријетких пјесама са хришћанским мотивом¹²¹. Углавном су то пјесме у славу буђења природе које се и дешава око овога празника. Друга и трећа пјесма из Херцеговине су потврда. „У хришћанској симболици цвеће значи невиност. Цвеће око икона и по цркви у свечаним приликама значи душе, које у невестичком украсу предусретају Господа. И као што цвеће све непрестано окреће своју чашицу ка сунцу, исто то чине и душе према Богу. Трава је символ кратковремености и телесности човекове.” (Софрић 1990: 214)¹²²:

*Све језеро, све зелено,
Наоколо позлаћено,
Ни ће плота, ни потока,
Но свуд смиље и босиље;
У смиљу се састајемо,
У босиљу растајемо
Ко раздваја двоје драго
Бог га дином раставио
Па са здрављем и аманом.¹²³
(Врчевић 1888: 29, в)*

„Својим магијским дејством биље може привући и сачувати љубав. Јасну свест о томе садржи и песма, иако су, у њеном обликовању превасходно поетска сазвучја, чини се, потиснула реална сазнања о дејству конкретних биљака” (Карановић, Пешикан 1994: 22) Дјевојке „режу лозу и хватају њен сок, праве крстове од лескова прућа, међу врбу на конопац да преноћи, траже златноглав: *Златноглаве! Златне ли си главе! Ти м’ знадеш тридес’т и три траве!*, траже оман: *Омане, брате рођени! Помами (тога и тога) за мно!*” (Милићевић 1984: 118–122) *Биљани петак* је петак пред Ђурђевдан. *Беру се коприва, копитњак, сисача, омилен, одолен, петлово перо, петлова креста, ђурђевдан (ђерђева травица), поврата, оман, млечика, јечам, слез, златноглав, простреја, зечје уши,*

¹²¹ Уп. Доћи ће нам светитељу Ђурђе / У зелену на коњу зелену / Донијеће свакојако цвијеће / Понајбоље, млађане девојке! (Гароња 2008: 253)

¹²² „У народној песми једна од девет биљака којима се чине љубавне чини: *Чубра цвећа – да ме добро чува*, тако се хвали жена која је мужу у првој вечери дала дветоро биље (етимолошка магија).” (Чајкановић 4: 254) „Околочен је једна од девет биљака којима се чине љубавне чини. За ту траву се прича да има неку силну, тајанствену моћ. Кад се хоће да извади њезин коријен, он *бјежи све дубље, а ко би га извадио, тај би био веома срећан*, и кад би кроз прстен на његову дну *погледао у саму цареву ћер, вјерује се да би пошла за њ*. Да би се корен ухватио, треба испод њега поставити бакрену калајисану тепсију – да испадне на њу кад при откопавању почне да бежи све дубље” (Чајкановић 4: 262).

¹²³ Уп. Ореховас 1968: 408.

дебелица, вратич, крављача, подбео, навала, козлац, гороцвет, кукурек, мечја шапа [...] *гранчице леске, дрена и граба* (нарочито се труде „биљарице” да набаве поврату и навалу) (Мијатовић 1901: 121–125). Сами називи биља сугеришу дјевојачка врачања (*милодуха*, нека је мила момцима, *златоглава*, нека је златна, *скупа*, нека се момци купе око ње, *навале*, нека момци, муштерије навале, *блехе*, да момци блече за њом, *одољена*, да јој буде коса до кољена, *драгољуба*, нека је и сватовима драго, *менегледа*, нека је свако гледа) *На кола седим, / колце правим, / момци да гледам! / У колце врзујем милогличе, / милујте ме. / Врзујем љубичицу, / љубете ме! / Турам пукниче, / пуцајте за мене! / Турам горешњаче, / горете за мене! / Турам обртенче, / обрћајте се! / Турам габерче, / грабете ме!* (Златановић 1994: 60–63, бр 108; варијанта бр. 107). Посебну прозорљиву магију носи сестримљење биљака и биљарица:

*Дињице, по Богу сестрице!
Тако ти и соли и хљеба;
тако ти и земље и неба,
кажи ми мога суђеника,
да га видим у сну као и на јави!*
(Касаблија 1903: 165–171)

~

*Мајка ћерку милује и кара
На Ђурђевдан на зеленој трави:
„Што је ћерце, кукала ти мајка!
„Тено немаш од срца порода?
„Како своме не омрзну мужу?”—
„Не будали моја стара мајко!
„Како би ме оћерао Марко?
„Преу вечер кад сам се удала
„Вечеру сам зачарала Марку
„У вечери деветора биља:
„Милодуха, да се милујемо;
„Калопера да ме не поћера;
„Љубичице, да ме вазда љуби;
„Каранфила, да се не карамо;
„Чубра цв’јећа, да ме добро чува;
„Босиока, да м’ не смеће с ока;
„А невена, да му срце вене;
„Сандокаса и околочена.”*
(Врчевић 1888: 31, ђ)

Врчевић наводи и двије пјесме из Боке, које, такође, имају брачну тематику. Прва је у симетричном осмерцу, а друга у несиметричном десетерцу, што су два карактеристична ритма Ђурђевдана у „епским крајевима”:

*Ђурђевданче вес 'о ти си!
Сваким цв 'јећем кићен ли си,
Весели се свака тица
И у гори кукавица,
Највеселији двоје драго
Млади чобан, чобаница.
(Врчевић 1888: 29, б)*

~

*Три ђевојке цв 'јеће посијале
На весели данак св. Ђурђа,
Брдом смиље, а долем босиље
Навади се момче нежењено;
Те почупа цв 'јеће ђевојкама;
Ал ђевојке мрежу оплетоше
Уватише момче нежењено;
Једна вели: „да га сажежемо”,
Друга вели: „да га утопимо”,
Трећа вели: „да га објесимо”,
Ма говори момче нежењено:
„Нисам злато да ме сажежете,
Нити риба да ме утопите,
Већ сам јунак да ме објесите
О злу дрву ђевојачком грлу.”¹²⁴
(Врчевић 1888: 30, г)*

Врчевић наводи и једну *ђурђевску*, такође, из Црне Горе, за коју напомиње: „Ово је друга пјесма народна коју сам ја у мом вијеку чуо да стихови нијесу с почетка до краја истога кроја.” (Врчевић 1888: 31) То је пјесма *Фалила се жута дуња на море*, чија варијанта постоји и у *Ерлангенском рукопису* (запис бр. 7¹²⁵ око 1720. године). С њом се одмјеравају по љепоти у Врчевићевој варијанти *зеленика јабука, шеница шесторедица, вита лоза винова, млада мома вјерена, момче скоро*

¹²⁴ Уп. СДВК, IV: 359–360, *Суд дјевојачки. Опет то, мало друкчије* (од Дубровника); Orahovac 1968: 177.

¹²⁵ „ [...] нељубљена девојка се хвали да од ње нема ништа лепше на свету. Ипак, у доследном паралелизму делова, дохакаће јој *добар јунак нежењен*. Ништа друго није ни хтела [...]” (Сувајџић 2014: 302); в. и Orahovac 1968: 395.

вјерено, које односи побједу и присваја плијен. Смјењују се у пјесми једанаестерац и тринаестерац. У првој књизи „лајпцишког издања” Вук Стефановић Караџић наводи два примјера лирских пјесама у четрнаестерцу, а за тринаестерац наглашава да је версификацијски од шест стопа са одмором послије четврте. (СДВК, IV: 579)

„У Сокобањи на Ђурђевдан момци пушком дају знак девојкама, а девојке певају”, кад се, пак враћају, пјевају „пјесму у огледалу”. Ово „троредно ђурђевско благосиљање” има знатан број варијаната:

*Збирајте се моме и невесте,
Да идемо у гору зелену,
Да беремо цвеће свакојако*

Пјесма не успоставља разлику између цвијећа и љековитог биља, свака биљка може имати исцјелитељску функцију као станиште натприродног бића, тј. „носилац његове моћи” (Карановић, Пешикан 1994: 22).

*Ми идомо у гору зелену
И набрамо цвеће свакојако
Понајвише здравац миришљавац*

~

*И извимо три зелена венца:
Један венац за живо за здраво,
Други венац за то сиво стадо,
трећи венац за ковано ведро.¹²⁶*

(Ђорђевић 1903: 208–209)

„Дјевојачка пјесма” у Бољевцу као и поменута Вукова бр. 96 из рукописа носи мотив дјевојке „наметнице” којој се момак изговара да не смије од мајке, на шта му дјевојка добацује:

*Ако т' кара, ти бежи код мене,
Код мене ти двори отворени
Усред ноћи, као усред дана.
(Грбић 1909: 53–54, бр. 2)*

¹²⁶ Варијанте: Ђорђевић Д. 1958: 379, бр. 1; Васиљевић 1960: 60–62, бр. 59, 606; Првуловић 1964: 815; Ђорђевић 1968: 106, бр. 1; Антонијевић 1971: 220; Рајковић 1978: 17, бр. 2; Ђорђевић 1990: 51, бр. 150; Радиновић 1994: 12–17, бр. 4, 5, 6; Првуловић 1996: 251; Живковић 1998: 107–119.

„Момачка пјесма” из Бољевца, пак, даје „обредни ђурђевски амбијент”, који може бити и „заборављена сугестија путеног”:

*Под брегом се јела разгранала.
Испод јеле зелена ливада.
У ливади два бистра кладенца,
(Грбић 1909: 55–56, бр. 2)*

„Девојке песмом позивају на јутарње ђурђевданско купање од грознице и на обредне радње око биља.” Дјевојачке пјесме почињу претпјевом типичним за лазаричке пјесме: *Ој, убава, убава девојко, ој!* послије чега слиједи позив, једнако дјевојкама и младим невјестама, на „биљобрање” и упоређивање „по љепоти” дивљег планинског цвијећа (здравца и љиљка) и питомог баштенског (селена и босиљка), заправо се траже брачни савјети и искуства које младе жене размјењују, магијски, иницијацијски, тајно:

*Ајде, моме и невесте,
Да идемо на студено врело,
Поручио здравац из планине,
Да му дође селвин из градине,
Да видимо који је полепши.
Поручио љиљак из планине,
Да му дође босиљак из градине
Да видимо који је полепши.¹²⁷*
(Грбић 1909: 61)

Свети Џурџа, Џурџев-дан, Ђурђев-дан називи су празника у Лужници и Нишави. „Овај је празник *слава* сваког сељака. Сви обреди и обичаји у главном су као неке жртве за стоку и све се ради за здравље и напредак стоке.” (Николић 1910: 133–134) „Почиње уранком младежи још у први почетак зоре Ђурђево-дана. Други део ове прославе је код куће и на појати код стоке, а најпосле трећи део увече на крсту, сеоском запису, где дође и свештеник. Из сваке куће која има ситне стоке иде по једно млађе чељаде у цвеће. На познато место, где се сваке године излази, сва младеж иде уз свирку, песму, грају и довикивање. Бере се *љиљак, јагличје, ђурђевак (драгољуб), деветосиљ, кукурек, божур и петловчићи* (висибаба, уп. Чајкановић 4: 57–58). За време овог брања цвећа женскиње пева

¹²⁷ Варијанта: Антонијевић 1971: 220.

разне песме, а као најважније, чисте *ђурђевске* песме” позната је ова са мотивом свеца коњаника који својим пројахивањем по равним пољима треба да донесе благослов ораницама, слично спасовском мотиву, само са другачијим цвјетним припјевом:

Свети Цурца коња кове, Љиљо, Љиљо.

Та да гази равно поље, Љиљо, Љиљо.

(Николић 1910: 135, бр. 1)

Ђурђевске пјесме у овом дијелу Србије нешто су сјетније. „Не може се говорити о лирици на овако ограниченом простору ако се под њом мисли на схеме ухваћене на хартијама збирака. Али ако је потражимо тамо где она одиста живи, где се пева и у певању доживљава, онда се отвара, може бити, најлепши лирски фолклор Европе и најразноврснији. Ту музика, реч и специфичан начин извођења образују још, већином, тако неодољиво уметничко јединство да би свако кидање на елементе било једно варварство. У моћноме луку повлачи се лирско народно певање Јужних Словена од Словеначких Алпа, са својом сасвим средњоевропско-алпском музиком и поезијом, преко битно самосвојније Хрватске и чудно примитивне Истре и Далмације, добија у Војводини лако угарске и грађанске тонове, оријентализује се већ више у Србији и Македонији до свога правог лирског и музикалног снажног средишта. Јужносрпско-македонска лирска народна песма, најфиније нервна, најраскошније осећајна, пуна дубоке, као понор, опасне носталгије, и по том дрхтавом штимунгу најбогатија у Европи, јесте уметнички чин оног српскохрватског народног дела који за ту своју особену врсту има да захвали балкановизантијском утицају. Странцу пада у очи она очевидна интелектуалистичка, артистичка црта која прожима целокупну лирску народну пјесму Јужних Словена.” (Геземан 1934. према Недић 1972)

Вида бона лежи, бона Бога моли:

Дај ми, Боже, што се теби молим.

Дај ми, Боже, крила павунова,

Да одлетим да наберем цвече,

Цвече да наберем, венци да извијем.

(Николић 1910: 135, бр. 3)

Сачувало се сјећање на обичај, некада саставни дио учитаног обреда, да удавача баца ките *ђурђевског* цвијећа у скут родитељима и укућанима. То је

заправо била својеврсна *ђурђевска игра*. (Ђорђевић 1990: 183–184), која је, највјероватније, као и други мотиви, прешла у *ивањске* пјесме које прате ивањско биљобрање, а мотив је пресељен и у сватовске пјесме, записане као љубавне. Развијенију варијанту ове пјесме „Идење у венац” пјевају момци и дјевојке који имају стоку, али и други иду да им припомогну. Док се вију вијенци цвијећа, пјевало се у Хомољу:

*Ђурађ ми цвеће пребира,
Па баца мајке у крило,
А мајка с крила на земљу,
И кроз сузе му тио говори:
– Није мој Ђурађ, ни цвеће!
Ђурађ га опет пребира,
Па баца брату у руке,
А брат па с руке на камен,
И кроз сузе му тио говори:
– Није мој Ђурађ, ни цвеће!
Ђурађ га опет пребира,
Па меће сестре у крило,
А сестра с крила у недра,
И кроз смеј му тио говори:
– Ој, мој је Ђурађ и цвеће!¹²⁸*
(Милосављевић 1914: 53–54).

Владимир Николић наводи да су преко Цигана, позоришних друштава и тзв. ислужених војника „најновије” пјесме потиснуле „чисто народне. Још описује: „Сав рад на Ђурђев-дан сељаци зову *молитва* и ако је Ђурђев-дан постан, онда они спремају ову целу *молитву* један дан пре – у мрстан дан. Сиромашнима се шаље да окусе са богатих трпеза хране и благослове: *Да су живе овце, и да се хиљаде!*” Тај сиротињски благослов упућен овцама најраспрострањенија је слика

¹²⁸ Варијанте: *СДВК, XI/1*: 313–314 (*ивањска*); Остојић 1900: 112–119 (*ивањска*); Дебељковић 1907: 269, бр. 1; Нушић 1986: 182; Бован 2012: 41, бр. 102, 103; Николић 1910: 135, бр. 2 (*ђурђевска* из Нишаве и Лужнице); Шкарић 1939; Васиљевић 1950: 330, бр. 386(а), 386(б); Станковић 1951: 24–25, бр. 20; Бован, 1989: 35–53, бр. 68; Ђорђевић 1990: 52, бр. 152, 153; Радиновић 1994: 12–17, бр. 8 (*ђурђевска* из Запања); сл. Златановић 1979: 563 (*спасовска*); Питулић, Стаменковић 2000: 108, бр. 95 (*сватовска*). Без обзира који обред је источник варијанте, савремени читалац овакав текст прима као љубавни и проналази у њему нове семантичке слојеве (уп. Лотман 2004: 125–156, 159) који се иначе откривају у дјелима из прошлости. Ипак, за разумијевање варијаната мотива, метафора, паралелизама, стиха, припјева, потребно је својеврсно уживљавање у начин како се усмена пјесма обликује, тј. потребан је смисао за специфичну усмену поетику. Фолклор пружа згуснуто рјечите примјере и дјелотворне језичке структуре које измичу контроли апстрактног расуђивања (уп. Jakobson 1978: 186–198) и дјелује као поезија испод нивоа свијести. (Воšković Stulli 1983: 169–170).

ђурђевданских обичаја, остатака обреда, па и доброг дијела пјесама које благосиљају и магијски штите обор. (Николић 1910: 135, 139)

На Биљани петак у Хомољу послије брања цвијећа и дружења при улазу у село момци су пуцали из пушака (као и у Бољевцу), а дјевојке су се грлиле, „све три и три”, а некад и више, и пјевале пјесму која описује уранак и дјевојачке походе слика као „прелет јата птица селица” (уп. Jakobson 1978: 228–229) и утркивање са сунцем, које губи у трци са вриједним и раздраганим дјевојкама док, заправо, оне слуте сопствену удају¹²⁹, вијење вијенаца и учешће у обреду знак је стасалости за обред прелаза – свадбу:

*Девујке су јутрос пораниле,
Па се с песмом горе обрнуле,
Прелетеле њиве и ливаде,
Попадале у горе зелене,
А сунце и’ није опазило.
Повеле су коло по зелене траве,
Па набрале лековито биље,
Па се селу својем обрнуле,
(Милосављевић 1914: 47–48)*

У Хомољу још на Ђурђевдан чобанин кад пјева пјесме о дјевојачком и момачком удварању, закити се биљем „о десну страну капе — од урока”. Стихови, које пјевају момци, шестерачки су од чистих дактила, попут краљичких или каквих поскочица с типичним припјевом, и десетерачки, епски, дијалошки са уводном формулом: *Боже мили, чуда големога!* и даље:

*Лети шарка тица
По зелене горе – **јој!**
Па обара лисје
И беле цветове
Зелен-лисје пада
На зелен-травице
Па се лисје купа
У бистре росице,
У ладне водице*

¹²⁹ „Кад сватови с дјевојком већ хоће да полазе, онда, у Рисну, дјевери изведу дјевојку *на молитву*: сватови сазову дјевојачке родитеље (или оне од кућане, који су јој мјесто њих) и осталу родбину, да јој даду *добру молитву*” (СДВК, IV, 44).

*Виде га девојче,
Па скочи у воду
Па довати цвеће
И зелено лисје
Па закити њиме
Своје младе груди*

(Милосављевић 1914: 51–54, бр. 2)

~

*Овце чува Ђураћ и Ђурђија
Покрај планине по росне ливаде;
Ђураћ ћути, ништа не говори,
А Ђурђија што може попева:
– Боже мили, чуда големога!
Имам очи – два извор-кладенца,
Обрвице – танке пијавице,
Црну косу – витице свилене,
А недарца – само огањ живи;
Али наја не родила момка,
Да милује прелепу Ђурђију.
Ђураћ ћути и у траву гледа,
А пламен му подлази у лице,
Па кад песму Ђурђија доврши,
Тад говори Ђураћ момче младо:
– Што се тужиш, прелепа Ђурђијо,
Да тебена нема кој да љуби?
Ево мен је наја породила,
Да ти љубим очи и обрве,
Да ти мрсим косу под појасем,
Да ти ’ладим недра – огањ живи.
То изрече Ђураћ момче младо,
Па он зграби прелепу Ђурђију,
Однесе је у зелене горе,
Да је грли и да је милује –
Оста стадо само на ливаде.*

(Милосављевић 1914: 51–54, бр. 4)

Пролазећи пољем и кроз село, момци и дјевојке пјевају и пјесму која моли за благородну ђурђевску кишу, слично *додолама* и *крстоношама* („Нарочито је нацени ђурђевска киша, тј. киша која пада око Ђурђева дне”, Ђорђевић Д. 1958: 74). Раздрагана поворка имитативно, *весело!* мами облаке:

Зелени се, зелен венче, – весело!

*Ми идемо преко поља,
А облаци преко неба,
Ми идемо кроз то село,
А облаци преко села,
Ми ућомо у то село,
Киша поли наша поља,
Чије цвеће понајлепше,
Ђурђево је понајлепше.*

(Милосављевић 1914: 55)

Није било зазорно, како наводи Милосављевић, да се грле момци и девојке, девојке су носиле вијенце обавезно преко десне руке или десног рамена, а момци су их „испраћали” тзв. *вјенчевом пјесмом*:

*Зелени се, венче, зелени,
Мериши нам, цвеће, мериши!*

(Милосављевић 1914: 55)

На страницама *Цариградског гласника* Бован је нашао неколико ђурђеовских пјесама, то су варијанте „благослова” омладини, биљу, стоци, а наредна варијанта се темом издваја, као и необичним припјевом који сугерише вријеме обредности, али и неумољиву пролазност: *ноћ веће ноћ*. Пјесма је о двијема Јовановим радостима, удаје кћерку, жени сина и такав радосни и богати дом пожељно је коначиште поворкама младих „ђурђара”:

*Веће сунце на заходу,
ноћ веће ноћ
а и ми смо на походу.
А где ћемо на конаку?
„У Јована меанције,
у Јову су две радости:
ћерку даје, снаху уговара!”
Шта ће нама Јован за вечеру?
„Бел’ погачу, рудо јагње,
карту вина и ракију.”¹³⁰*

¹³⁰ Њој, према припјеву, наликује пјесма коју је Мила Босић забиљежила на терену, а коју су момци пјевали након што оките девојачке куће, а пјева заправо о девојачким жељама:

*Ђурађ коси ливадицу, **ноћ му је ноћ, веле да је ноћ.**
Заспа Ђурађ под јабланом,
Отуд иду три девојке,*

(Бован 2012: 44, бр. 116)

У Великој Плани на Ђурђевдан младеж је први пут излазила прије изласка сунца да се купа у ријеци, чим би се ко окупао, опасивао би се врбом, што је као обредни поступак требало да пренесе снагу, свјежину и жилавост ове шибљике. (Ердељановић 1951: 164) „У обредним обичајима свих Словена врба¹³¹ и врбово пруће су симбол напретка и подмлађивања. Она заузима видно место и у веровањима других индоевропских народа.” (СМР: 78. Н. П.)

Ђурђевдан се у горњој Ресави, као и у сусједним областима источне Србије сматра „славом стоке”, најјачим празником за сељака. На Биљани петак, петак уочи Ђурђевдана, у шуми се бере биље за ђурђевске вијенце (*хајдучка трава, кукурек, млечика* и др.), послије брања трава, сви у шуми заједно ручају „за здравље људи и стоке”. Ујутру се у шуми сече лесково грање, од ког праве крстове за њиве, торове и вратнице. Опасују се врбовим прућем. Обичаји су слични код Срба и Влаха. (Матић 1962: 195–202) У источној Србији, око Тимока и Нишаве, Ђурђевдан је био тзв. „сточарски велигден” до средине прошлог вијека. Посвећиван је култу плодности и духу дрвета са аграрним и бајаличко-љубавним елементима. (Првуловић 1996: 250) „На Ђурђевдан у Праменцу (Чачак) домаћин је дочекивао зору умивен и закићен цвећем, поздрављајући празник: *Добро нам дош'о Ђурђевдан, здрав весео – па да и ми будемо здрави и весели!*” У Милићевцима

*Међу собом говориле,
Шта би која најволела,
Најстарија говорила,
Да би прстен најволела,
А средња је говорила,
Да би појас најволела,
А најмлађа говорила,
Да би Ђурђа најволела,
Прстен ће се опорити,
Појас ће се подерати,
А ја ћ'с Ђурђом вековати,*

(Босић 1996: 295, Кузмин, 1987; варијанта Исто, 298:
Сабљи нам ковној, змији отровној душмана дај)

Мила Босић на истом мјесту наводи и трећу варијанту из Сремске Раче, 1987. која говори о дјевојци Мари у сандуку, а која је заправо варијанта једне пјесме пјеване и *на ранилу*. Само је овдје главни јунак Ђурађ, а припјев *еј, Ђурђевдана, траво зелена*. Варијанте: Нушић 1986: 180; Бован 2012: 40, бр 100.

¹³¹ Ђурђевска пјесма бр. 155 у Ђорђевић 1990: 52, својеврсна је „молитвица врби”: Врбо, врбичице, / Порасте високо, / Порасте големо, / Па рашири грање, / Грање до Мораве, / Лисје до бел Дунав, / Брани наше поље, / Брани од сланове, / Брани од градове.

Врб, уранак, ватра, вода, вијенац не смјештају Ђурђевдан у ред „змијских празника”, али је свакако из реда тзв. „празника изгона”.

(Чачак) дјевојке су плеле вијенце од ђурђевка и китиле кућу. Отресајући с гране росу, говориле су: „Колико росца – толико просаца”.(Костић 1996: 58–60) „Култ вегетације је најочигледнији у Биљаном петку.” (Ђокић 1996: 160) Петак је женски дан, а Ђурђевдан има вриједност граничног времена, преласка из хтонског времена у вријеме живота¹³². (Ђокић 1996: 164) Прва група радњи на Ђурђевдан је са зеленилом и водом. (Влаховић 1996: 170) „Жртва је приношена неком старијем божанству, на шта нас упућује улога зеленила, воде, ватре, онога што се буди, тече, креће се напред, греје, подстиче итд.” (Влаховић 1996: 174) „У селу Браћевцу у Неготинској крајини су жене, после брања трава и плетења венаца од цвећа, клале и јеле петла, а у Сиколама кад оплету венце, жене играју *женско коло*.” (Костић, 1968–1969: 387) У околини Неготина све до Првог свјетског рата заједнички се одлазило на „ђурђевдански уранак” (Пантић 1994: 38–40). *Ђурђице* су трипут у години: Ђурђевдан, седам дана по Ђурђевдану и у новембру. Вјеровало се да се на Ђурђевдан треба изјутра прије сунца окупати и опасати врбом. Из Миладића су српске дјевојке ишле на Ђурђевдан прије сунца да се купају на водопаду испод врела Змајевца. (Филиповић 1969: 182) Ђурђевдан је „гласник правога прољећа”. Пјесма пјевана на уранку, поздрав прољећу, јесте *Ђурђевдане, мој зелен ђердане*. (Јовашевић 1971: 189) „Prije izlaska sunca na Đurđevdan u predjelu Janj djevojke hvataju u posudu omelju (omahu) ispod vodeničkog kola, u koju stavljaju razno korijenje od biljaka, pa se onda tom vodom umivaju, da ih momci više vole.” (Rakita 1971: 58) „U Semberiji devojke беру цвеће, posebno miloduv, i potaraju ga uoči praznika, pa se na Đurđevdan ujutru umivaju tom vodom.” (Кајмаковић 1974: 98) Ђурђевдан у Површи (источна Херцеговина) подразумејева биљно-магијску заштиту стоке, тада се торови ките млијечом, као и на Благовијести, а на Божић се ките бршљаном. (Кајмаковић 1980: 111) У Слатини, Злоту и Метовници у околини Бора задржао се архаични обичај да приликом ломљења колача један каже: „Куку”, а други одговара: „Раскуку”. Овај детаљ у *ђурђевским* обичајима познат је и Крашованима¹³³ у Банату, који воде поријекло од најстаријег словенског етничког слоја; као и у селу Свињици, у румунском дијелу Ђердапа, гдје је, ипак, сачувана стара традиција у обичајима. (Костић 1975:

¹³² Уп. Ето иде Ђурђев данак, Огрија ће те. (Преврни се, окрени се) (Давидовић 1884: 5–6, бр. 1).

¹³³ В. и Birta 1993: 64–65, 385–386.

186) Ђурђевдан, као и Митровдан, јесте *годешњак* или *годетњак*, што значи да се од њега рачуна пола године. (Костић 1989: 99)

Антологијска је варијанта пјесме из Неготинске крајине коју је забиљежио Живојин Станковић повезавши је са колом („поведу лесу”), које дјевојке играју по завршетку *ђурђевског* обреда, након чега се разилазе кућама. Владан Недић ову пјесму је уврстио у своју *Антологију*. Својом садржином наликује породичним пјесмама и пјевању о сестринској безграничној и безусловној љубави према брату јединцу. Варијанта је у несиметричном десетерцу и са обредом је скопчана само помињањем Ђурђевог имена. Сестара је девет, што може бити алузија на ишчекивање и радовање Ђурђевдану које се понавља сваке године, јер са њим природа и све у њој поново оживи. Ритуално купање, одијевање и опасивање од мајке преузимају миле сеје. Купају га најчистијим сузама, облаче у рукав и опасују својим дјевојачким косама:

*Мајка хоће Ђурђа да окупа,
Мајка хоће, а сеје не даду:
„Немој мајко Ђурђа да окупаш.
Ми смо Ђурђу девет милих сеја,
Ми ћемо га сузама окупати.”*
*Мајка хоће Ђурђа да обуче,
Мајка хоће, а сеје не даду:
„Немој мајко Ђурђа да обучеш.
Ми смо Ђурђу девет милих сеја,
Ми ћемо га у рукав обући.”*
*Мајка хоће Ђурђа да опаше,
Мајка хоће, а сеје не даду:
„Немој мајко Ђурђа да опашеш.
Ми смо Ђурђу девет милих сеја,
Ми ћемо га косом опасати.”*

Пишући о непостојању граница међу прољећним обредно-обичајним пјесмама (које су углавном *пјесме ђевојачке* – термин преузет из Вукове преписке; Д. Прохаска кад на њемачком пише студију о босанскохерцеговачкој народној књижевности термин преводи као *Frauenlieder*, према Maglajić 1983: 195), Злата Марјановић наводи ову ђурђевску пјесму која се пјевала „кад се иде у траве”, која описује обредни ток, али и сугерише његове жељене исходе, *скупљање росе, мирис траве, уздисање* сензуално и чулно одјекују симетричним осмерцима:

Ајмо доле до кладанца, љиљо, љиљо.

*да беремо росну траву:
када легнем, да миришем,
кад устанем – да уздишем.¹³⁴*

(Марјановић 2002, 133–145)

Кад пролазе селом у околини Књажевца и Зајечара са исплетеним вијенцима¹³⁵, пјева се пјесма:

*Дизајте се, селђе, ђувендиће,
[...]
Наша вала у здравац спавала,
Ваша вала у пепел спавала.*

а односи се на оне који нису прошле ноћи ишли да плету вијенце над ријеком (потоком), више или ниже села.

*Љиљче, здравче, беру ли те моме?
Беру, беру, куде не беру,
Кад ја цватим, сва гора мирише¹³⁶*

пјева се кад се бере *ђурђевско цвијеће*, кад се иде у *светојовањско биље*, као и у другим приликама када се иде у поље ради брања цвијећа. (Првуловић 1964: 815).

Владимир Бован на Косову и Метохији биљежи *ђурђевске* пјесме, које, такође, опомињу „лењиву омладину” која је немарна према ономе „како се ваља јер је тако остало од старих”, али и дају раскошне слике дјевојачког ручног рада на сарајевском платну разапетом на коралном раму за везење, а по платну се везе кристалном иглом, заправо слике дјевојачке спреме, руха за ишчекивану и жељену удају:

*сам да прођем и коња поведем,
да разбијем леда девет педа,
да извадим воду испод леда:
да запојим лењиве девојке,
да запојим младу момчадију,
кој’ не може камен да бацају,
кој’ не може танац да водију,
кој’ не може песму да запоју.*

¹³⁴ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 16, бр. 8, лазаричка „момку”.

¹³⁵ Вијенац је дар са сигнатуром круга, трајности. Символ прстена повезан је са симболом животне снаге биљака. (Biderman 2004: 420–421)

¹³⁶ Варијанта: Давидовић 1884: 58, бр. 90. (*смиље биље* умјесто *љиљче, здравче*).

Спој дјевојака и цвијећа у традицији је значио хомеопатску (слично изазива слично) сугестију или жељу узрастања и плођења, тј. начело вегетације везивано је за начело плодности, прижељкивано је узајамно бујање и стасавање. Култ цвијећа крије елементе хришћанства, али свакако и елементе и то у већој мјери — неживљеног паганства:

*Развила се грана јоргована,
под њом седи лепа Јулијана,
у руци јој ђерђеф од мерџана,
на ђерђефу сарајевско платно,
а на платну игла од биљура.*

~

*Ђурђеф данче, опет нама дођи,
али мене овако не нађи,
већ удату или испрошену,
или мајци под земљицом црном!¹³⁷*
(Бован, 1989: 35–53, бр.67, 73, 75)

У Црноречју варијанте које је забиљежио Драгослав Девић, уводе нешто измијењен припјев: *Ладојло*. Дјевојке попут *ладарица* (Хрватска) скупљају росу и цвијеће за умивање и плетење вијенаца, а у другој варијанти „персонификовано биље” сасвим другачије одговара, не жали се на то како га „ко бере и носи”, него се радује брању, јер би иначе преплавило гору и поље, а овако мирише на „дјевојачкој души”, у тој варијанти *здравац* је заправо *момак*:

*Пошле моме росу да обију,
Ладојло!
Да обију и да се омију,
Да наберу свакојаке траве,
Да исплету своје Ђурђу венац.*

~

*Здравче момче, беру ли те моме¹³⁸
Беру, беру, како да не беру
Кад ме не би мене моме брале,
Све би горе од мен’ мирисале
И све горе, и сво равно поље.*
(Девић 1990: 332–333)

¹³⁷ Варијанта: и Бован 2012: 44, бр. 115.

¹³⁸ Варијанте: нпр. Давидовић 1884; Rubić 1919: 314, бр. 40; Првуловић 1964.

У Заплању (околина Ниша) „песме које се певају на поласку у траву и (или) у цвејке (у венци) и на повратку из траву и (или) из цвејке (из венци), описују ток биљарског обреда, као и сусретања младих, неодатих, нежењених, са само једном жељом, да промијене „сарај, те беру травке мађивке, и од помоћи да су им”. Варијанте су уоквирене лазаричким рефреном — *Убава, добра девојко!*:

*Пошла је бела Божана
У сарај цвеће да бере.
Сретне га момче сарајче:
„Куда ћеш, Бела Божано?”
„У сарај цвеће да берем”.*

~

*Иду девојке из траву,
Свакакве траве набрале,
Свакакве травке мађивке.*

~

*„Ој, ливадо, зелена ливадо,
Што си тако зелена полегла?
Да л' те косе, је л' те коњи пасу,
Ил' те газе момци и девојке?”
„Нит ме косе, нит ме коњи пасу,
Већ ме газе момци и девојке!”¹³⁹*

(Радиновић 1994: 12–17, бр. 2, 7, 11)

Ова варијанта о персонификованом здравцу, овако наведена код Момчила Златановића, дјелује најпотпуније:

*Ситан камен до камена,
зелен здравац до колена.
Нема здравац кој да бере,
само момче и девојче.
За д'н за два китку набра.
Сама китка проговара:
„Не ме дајте на жењети,
Жењети ме лоше носев:
забодев ме у силава,
у силава, у душину;*

¹³⁹ Варијанта ове словенске антитезе са питањем упућеним младој ливади је честа, нпр. Ђорђевић 1990: 52, бр 153.

*но ме дајте на бећари,
бећари ме лепо носев:
забодев ме у бел шала,
у бел шала ладовина!”
Друга китка проговара:
„Не ме дајте на невесте,
Невесте ме лоше носев:
забодев ме бел тулбена,
надведнев се над лелејку,
а ја паднем под лелејку,
но ме дајте на девојке,
девојке ме лепо носев:
забодев ме бел тулбена,
бел тулбена ладовина!”¹⁴⁰*

(Златановић 1994: 60–63, бр 110)

У јужним крајевима Србије на Ђурђевдан се пјева пјесма у којој као и у сличним *ивањским* пјесмама светац разговара са својом мајком која једина смије да му се обрати. Ова варијанта, такође, код Момчила Златановића, најпотпунија је, уводи и његове побратиме Светог Петра и Павла, који, такође, другују и са Св. Иваном, Јованом Игритељем, Зелином, Метларом („небеским свадбарима”):

*Свети Ђорђе коња седла,
коња седла за у поље.
Никој не сме да га пита,
сал га пита стара мајка:
„Свети Ђорђе, мили синко,
куд се спремаш љут да идеш?
Што ми, синко, стално плачеш?”
„Не питај ме, стара мајко,
ја се спремам за кроз поље,
моје поље ич не ваља!”
Љут отиде, љут се врати.
Па га пита стара мајка:*

¹⁴⁰ Варијанте: Антонијевић 1971: 187–190, 220. Еј, здравче (цвијеће здравља по народном вјеровању), венче, по гору зеленче, / Беру ли те моме и невесте? / – Беру, беру, како да не беру, / Моме беру и ме остављају, / А невесте и корен тргају!; Бован, 1989: 35–53, бр. 69, код Бована оваква је и једна варијанта ранилачке пјесме, каква је и ранилачка пјесма наведена у раду из записа Грбић 1909: 41–42 и касније Манојловић 1953, 40, бр. 33; Васиљевић 1994: 3–12, ђурђевска из Пирота записана 1947. године, скоро идентична варијанта и код Живковић 1998: 107–119. Вукова варијанта ове пјесме је ослобођена обреда међу љубавним и различним пјесмама под насловом Смиљ се тужи на невесте. (СДВК, IV: 287–288, бр. 413)

„Свети Ђорђе, мили синко,
што ми синко љут отиде,
љут отиде, љут се врати?“

„Не питај ме, стара мајко,
моје поље ич не ваља!“

Стара мајка поручује:

„Свети Ђорђе, мили синко,
слушај мајку што ће каже, –
ти замоли брата Павле,
па замоли брата Петра,
да ти пође у помоћи.“

Тој послуша свети Ђорђе,
па отиде куде брата,
куде брата њојно Павле,
и замоли брата Павле,
па замоли брата Петра, –
да му пође у помоћи.

Кад прођоше кроз тој поље,
свети Ђорђе бога моли,
а брат Павле узе сабљу,
а брат Петар топузину,
заманаше кроз тој поље.

Све је поље понајбоље:
јесењина у вретено,
пролећнина све никнала.

Кад се врати свети Ђорђе,
песму пева од радости.

Никој не сме да га пита,
сал га пита стара мајка:

„Свети Ђорђе, мили синко,
Што ми синко љут отиде,
љут отиде, весел дође?“

„К’д ме питаш, ће ти кажем:
моје поље понајбоље!“

јесењина у вретено,
пролећнина све никнала!”¹⁴¹

(Златановић 1994: 60–63, бр 111)

¹⁴¹ Варијанте: Николић 1910: 135, бр. 1; Ђорђевић Д. 1958: 379; Васиљевић 1960: 60–62, 58, 59, 60, 60(б); Ђорђевић 1963: 295; Ђорђевић 1968: 106, бр. 2; Златановић 1979: 563 (спасовска); Ђорђевић 1990: 51, бр. 149.

Срби у Мославини познавали су опходе *ђурђара* које су преузели од тамошњих кајкавских Хрвата (По принципу ходити-родити: *Kada Jura odi, tud vam polje rodi*, према Belaј 2007: 168). Срби су у те опходе унијели елементе из њима познатих опхода *чаројица*¹⁴², те других опхода *новогодишњег, зимског раздобља* (*вучари*, нпр.). У неким мославичким селима Срби су преузели и опходе *ладарица* које су онда измијенили додајући им елементе њихових чаројичких опхода које су у том крају изводили на Петровдан. Те су опходнице називали *ладокалице*, а оне су такође опходиле и на Петровдан. Обредне пјесме српских *ђурђара* и *ладокалица* садрже одговарајуће припјеве: *Она, ђипа, Ђуро, у зеленој долами, у шареној поњави* или *Ладо, лијена ладо* (што је случај и у *ивањским* пјесамама). Али пјесме обају ових опхода садрже сљедеће стихове пјеване обично као дио „захвале на дару“:

*Пред кућом вам зелен бор,
На њем сједи Господ Бог,
Штапићем се поштапа,
Росна киша пошкрапа.*

„Велика је вјеројатност да су ове стихове у својим обичајима и пјесмама донијели Срби, који за њих знају и у крајевима који немају или нису ни раније познавали опходе *ђурђара* или *ладарица* (Лика, Банија), а из којих су се ови Срби селили у Мославину. У тим су крајевима ови стихови забиљежени као дијелови свадбених здравица,” (Ножинић 1998: 97), наздравица, напивки, напијалица, почасница, почашница „У славу божју” или у здравље домаћиново” (Вукови изрази употребљавани за исту врсту, в. и *СМР*: 137–139. П. Ж. П.). Највише шест мушкараца у Дарувару по селу је носило *зелењак, листењак* или *ђурђеван*, то је кош купастог облика, који су плели мушкарци изван села, у шуми, у ноћи уочи празника; вијенац који се плео представљао је *персонификацију Ђурђевдана*. Вијенце цвијећа на *ђурђевану* плеле су најчешће дјевојке, давале су се гранчице са њега за икону; свуда је иста пјесма била приликом плетења, а успут разне („различне”); само испред православних домова се застајало и пјевало, поворку мушкараца је уређивао старији од њих, који је некад ишао на коњу, а касније сви

¹⁴² В. у: Radmila Kajmaković. Maskirani ophodi, *GZM, nova serija, sveska XV–XVI*, str. 229–231, као и у: R. Rakita. Narodna vjерованја u predjelu Janj, vezana za čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet, *GZM, nova serija, sveska XXVI*, str. 39–83, као и *СМР*: 301. Ш. К. (етимол. чари, чаровник, чаровница, чаровати; чародејство, чаротворение); *НК*: 268. Н. М. Ђ.

пјешке. У околини Дарувара пјевало се, помало шаљиво (што се поново може довести у везу са *чаројицама, чаројичанима*) у поворци на Ђурђевдан и тражили су се дарови („дар за дар“) за благосиљање стиховима и остале обредне радње:

*Ђуро се шеће
Да добије плеће.
Иде Ђуро с планине
Да добије сланине.*

~

*У бијелом двору
Ђуро нам се шеће
По прабини пута,
По зеленом лугу.*

(Вукмановић 1936: 161–163)

Ањичков наводи како се у анализи прољећних обреда, а самим тим и њима блиских љетних, мора имати у виду „естетика обнављања“, као и подржавања бујања природе: у обреду су повезани практични циљеви, али и „задовољење чисто естетских потреба“ народа. Најкарактеристичније радње прољећно-љетних обреда су повезане са ватром и водом тј. „лустративном и апотропејском магијом“, са биљном симболиком, тзв. „вегетативном магијом“ (симболично значење не добија дрвеће, него трава и цвијеће) и са „љубавно-брачном магијом“. Зелени празник¹⁴³ Ђурђевдан има доминантну пољопривредну и сточарску симболику, која је постала сложенија и допуњена је садржајима повезаним са култом предака и великом групом еротских активности. Прољећно-љетни обреди су у цјелини полифункционални (очишћујућа, заштитна, подстицајна, карпогонијска, љубавна магија) и не може се остати на обичној констатацији о споју религиозно-магијске и естетске функције. Магијска функција биљне симболике и обредних пјесама првобитно је појачавана несвјесно-умјетничком формом иманентном поступцима чарања и естетизована је. Религиозно-практична намјена прољећних обреда органски се сливала са неутилитарним естетским задовољством, са радошћу коју побуђују чари природе која се обнавља и животне младости и снаге. На ову врсту обреда примјењива је

¹⁴³ В. Мршевић 2008: 9–14; уп. Belaj 2002.

формула: „магијско је естетско” и „естетско је магијско”. У прољећно-љетним обредима се оваплоћује цјеловитост лијепог свијета, јединство човјека и природе, макрокосмоса и микрокосмоса. Управо ова особеност прољећно-љетних обреда која је означавала препород природних сила (младо зеленило, процвјетала трава, пољско цвијеће), давала је емоционалну снагу дјеловања магијског чина. С друге стране, постепено заборављање магијске намјене и значења прољећних обреда у народу доприносило је да естетски еквивалент који је концентрисан у обреду добије доминантно мјесто. То није само помогло да се прољећни обреди добро очувају, него је постало основ и за накнадно оживљавање обреда у облику савременог фолклора као умјетничког феномена, као умјетности. (Гусев 1993: 27) Веза магијске и естетске функције се нарочито упадљиво и снажно испољавала у обредним поступцима који су били праћени брањем цвијећа, кићењем људи, куће, помоћних зграда сеоског домаћинства, стоке, и плетењем вијенаца. Два дана по Ђурђевдану је Марковдан, „марковданске” пјесме су ријетке, али, ипак, постоје, и у сличном расположењу настављају и његују и преносе љубавно-оплођујућу зелену магију.¹⁴⁴

Велики дан

Васкрс, Ускрс, Вазам, Велигден или Велик-дан називи су за „празник над празницима”, који поред бројних обичаја подразумјева и опште весеље уз играње и пјевање васкршњих или велигденских пјесама: *Долете челка од Бога,/ Казује лето богато,/ Велигдан шарен, прешарен* (Карановић 2010: 97). За Ускрс је, као и за многе аграрне празнике, везан обичај „поливања водом”, поливају се момци и

¹⁴⁴ „Елај Марко, елај, синко, вино да пијемо, / вино да пијемо!” / „Несам дошја, несам дошја вино да ви пијем, / вино да ви пијем! / Но сам дошја, но сам дошја девојке да гледам!” / „Гледај, Марко, гледај, Марко, коју бегендишеш, / коју бегендишеш!” / „Бегендишем, бегендишем Јану танчовоћу, / Јану танчовоћу!” / „Не давамо, не давамо Јану танчовоћу, / Јану танчовоћу! / Ће давамо, ће давамо Цвету опашарку, / Цвету опашарку!” / „Ја ви нећу, ја ви нећу Цвету опашарку, / Цвету опашарку!” (Златановић 1994: 64, бр. 113) Љубиша Рајковић 1978. године у збирци „Здравац миришљавац” на 291. страни наводи опис „сценско-мимичке ускршње игре у паровима” коју изводи шест дјевојака организованих у три пара, два пара стоје један наспрам другог, а трећи шета између њих, пјевају док се не погоде око дјевојке, слично претходној марковданској варијанти, за дјевојку нуде још новца и вина. Да су дјевојке у поворци, поготово оне у главним улогама, у понуди за удају, свједоче и лазарички и краљички бројни стихови, нпр. варијанте — Димитријевић 1987: 16–17, 4, 46, ц.

дјевојке други и трећи дан по Празнику. То је вид магије плодности и остатка некадашње људске жртве (Босић 1996: 269–282). Соколова наводи да се у етнографској грађи о Ускрсу обично говори врло кратко и да се малобројност обичаја обично објашњава тиме да се Ускрс сматрао највећим хришћанским празником. Ипак, према њеним ријечима, велики значај је имала чињеница да је Ускрс покретни празник и његово прослављање је падало у различито вријеме (Соколова 1979: 110).

Још један тип прољећних календарских пјесама су великданске/велигденске или ускршње пјесме пјеване на први и други дан Ускрса. Њиховом садржином су изражаване добре жеље „за богато љето”. Натопљене су љубавним осјећањем, а каткада су приказивале и породичне односе. Од Ускрса су опет почињале игре уз музику и пјесме о дики, лоли, швалеру, драгом и љубави, што није практиковано у вријеме Часног поста. (Бабовић 1963: 62) На „источник исцјеленија” или свијетли петак, први по Ускрсу, прије огранка сунца такође се ишло на извор живе воде, тамо се јело, пјевало, играло, а кад дјевојке не би нашле мирисног цвијећа, брале су *невесиња* (Врчевић 1888: 24–25), и тако врачале о неувелој младости, љепоти и љубави.

Из окриља прољећних плодноносних и плодожелећих обреда је и „Песма уз Цветну недељу”, која претходи Великом дану, а коју је 1990. године Зоја Карановић нашла на странама *Данице*. (Карановић 1990: 44, бр. 7) Записивач М. Ј. је 1863. послао овом часопису заправо варијанту која свој најстарији запис има у *Ерлангенском рукопису* у лирском десетерцу под бројем 145. Истраживачи су ту варијанту старију стотину и више година везивали за љубавно пјесништво, првенствено због „фасцинације лепотом” (Карановић), а „о могућностима њеног читања у оквиру сватовских обичаја писала је Хатица Крњевић”. Обредни смисао се у вријеме записивања ове варијанте губио, па су га записивачи наглашавали, то је нпр. у *Даници* постало манир, како своди Карановић (1990: 10, 16):

(Осам девојака у'вате се, све по две унакрст)
„Цвтео је дренак,
Јагодо, Јагодо, девојко јагодо!”
„А где је цвтео?”
„Више винограда.
И под њим сеђаше

Илија терзија.
И он ми кројаше:
Момцима доламе,
Девојкам' зубуне,
Невестама рокље.”

У Посавини је био обичај да су ноћу уочи Цвијети (недјеља прије Васкршње) ишли *цвјетничари* и свакој кући су носили цвијећа, које су стављали у корито. Ујутро се породица у тој води умивала (Bogutovac 1971: 132): „Kolikogod su župnici tada bili strogi i pazili na crkvenu zapovijed: *Ne piruj u zabranjeno vrijeme!* чудно је да овај обичај о Свјетници нису бранили, премда тај обичај није био црквеноса значења, као што су многи обичаји у Великом тједну, него је био сасвим свјетовноса значења [...] Овај споменути обичај кад су сеоски момци и девојке на католичку Свјетницу у рану зору пјевајући китили село, односно сеоске бунаре и воду, сасвим је свјетовноса значења, и у њему је могла судјеловати, и судјеловала је колико знамо, сва младеж без обзира на вјерску разлику. Из цијелоса тога обичаја не види се право каква му је сврха, као што се то види нпр. у покладаса кад људи хоће да се извесеље јер до Ускрса некада није смјело бити пирас ни веселја; [...] Свјетничарис се равнају како пјесма каже: они пјевају *Jeli* да су у Свјетницу уранили цвијеће братис, бунар кититис, воду грабитис, и позивају *Jelu* (домаћисцу) да устане и да се умисе, али пјесма ништа не каже у коју сврху то све иде. Што се тиче ругалице *Ova kuća lipova* она има сврху да понизис и кућу и укућане који не држе ништа ни до свјетничариса ни до тога њихоса обичаја”. (Bogutovac 1971: 134–135), погрдне пјесме незахвалнимас својственосе су и другим опходним поворкамас у Срба.

„На Васкрсеније¹⁴⁵ треба свако да узме навору: зато у Србији зађу пред васкрсеније по селимас намастирски ђаци с котарицамас те дају навору за јаја. О васкрсенију се туку шареним и црвеним јајимас, т. ј, ударају вровимас јаје о јаје, па које се разбије оно узме онај који је разбио. То чине код намастирас и код црквес и непознати људис, али најприје треба да виде јаја један другосе: зашто неки пробију јаје од оздо те исциједе жујцес и бјеланцес, па налију воскас да је тврђе. Од васкрсенија до Спасоса дне говори се, кад се двојциса срету на путу, или кад који дође у кућу, *Ристос васкрс* (мјесто *добро јутро, помоз Бог и добар вече*), и одговара

¹⁴⁵ Израз преузет из народних говора је Ускрс. Још се користе ријечи Васкрсење и Васкрсеније, које су Вуков уступак цркви. Чује се и Вазам и Великден, Велигден. (в. Рјечник ЈАЗУ: *пасха, пошастје, велика ноћ, васкрс, вајскрс, васкрсење*).

се *Ваистину васкрс*; тако и кад се пије, мјесто *Спасуј се* и *На здравље*.” (СДВК, II: 61–62)

На Ускрс су црквена *саборишта* била главно обиљежје „празника над празницима”, чак су се и поједине поворке (најчешће са еротским компонентама, расплодном функцијом, у форми свадбе) кретале или уочи или непосредно послије, како не би скрнавиле *свето свијетло вријеме* највећег хришћанског веселја, као овог пјесмом–сликом забиљеженог у Гњилану у претпрошлом вијеку (дрво свијета је црква Грачаница, његови листови су свјештеничке књиге, цвијеће црвено је свето причешће, око кога се народ роји као пчеле¹⁴⁶ око своје кошнице у зеленој олисталој гори). Грачаница као високо дрво „претхришћанско је поимање дрвета као простора где су упућиване молитве” (Питулић 2007: 182), запис, миро-дрво некадашњи је олтар:

*Ој горо, горо зелена!
У гори дрво високо
На дрву лисја широки
На листом цвеће црвено,
На цвеће пчелке попале.
Што 'но је дрво високо?
То јесте црква Грачанка,
А што су лисја широки,
Све то су књиге попове,
А што је цвеће црвено
То јесте причес у цркви
А што су пчелке попале,
Све то су људи у цркви.
(Јстребов 1889: 125)*

Претходна поетска загонетка. Загонетање тече по принципу редуковане словенске антитезе, психолошког паралелизма с природом. Јстребов још у Средској биљежи:

¹⁴⁶ Пчела, бумбар, оса, опширније у Гура 2005: 335–364. „Обиље хришћанске симболике у датом комплексу веровања условљено је првенствено тиме што се она лако уклапала у опште оквире представе о пчели као добром бићу и неуморној трудбеници, која људима доноси корист. У складу с тим представама, она није потискивала народну симболику, већ је узајамно деловала с њом, на свој начин је прерађујући и допуњујући. Преовладавање хришћанског начела над паганским одређено је, осим тога, посебним местом које пчеларство заузима у општем систему народне културе.” (Гура 2005: 364)

*Бери се голем саборе,
Да би се голем набраја!
Од сваке куће по мома,
Од попов' куће три моме.
(Ястребов 1889: 127)*

Он на Косову и Метохији биљежи велики број велигденских пјесама, па и нешто другачијег садржаја. У њима је најчешћи мотив удварања. Какав год мајстор био, филигранција не може сковати најврједније — момачке руке, очи и усне, те се и сам препоручује дјевојци спремној на удају, која својом жељом и отвореношћу наговјештава своја осјећања и стрепње:

*Кујунција на мору сећаше
А девојка на брегу стојаше,¹⁴⁷
Те га она њега заклињаше:
Кујунција, тако ти заната!
Да ми сковеш јунака од злата.
О девојко, тако ми заната!
Сковаћу ти јунака од злата,
А не могу руке потковати,
Што ће тебе младу загрлити,
И не могу очи потковати,
Што ће тебе младу погледати,
И не могу уста потковати,
Што ће тебе младу пољубити.¹⁴⁸
(Ястребов 1889: 123)*

Закони обичајног и националног морала били су несаломиви узрочници љубавних драма и безизлазне судбинске трагичности. Дешавало се да обећани прекрше завјет и повриједе дјевојку, која је на тај начин и „оклеветана”, не само повријеђена, него и заједници представљена као неко ко можда „има какву ману” или је укаљала углед. Најтежа клетва иде са окелветаних дјевојачких усана. Највећи гријех је скудити дјевојку: „Велики је грех, на пример, говорити лоше о девојци стасалој за удају, односно о момку приправном за женидбу. Спречити

¹⁴⁷ *Седи мома на високо и Заспала девојка дренку на коренку* најстарији су варијантни записи, још од Хекторовићевог биљежења. Други симетрични дванаестерац „потврђује исправност формулације да су основни организатори ритма у народном стиху силабичке самерљивости, а не трохејско фразирање са границама испред непарних слогова.” (Ружић 1975: 87)

¹⁴⁸ Варијанта: Димитријевић 1987: 35, 19 (*лазаричка и краљичка „терзији”*).

некога у ометању удаје, односно женидбе, највећи је севап. Ономе ко спречи куђење девојке или момка могу се опростити и греси који иначе у свести народа јесу неопростиви, греси попут обљубљивања куме, убиства кума!” (Љубинковић 2014: 108) Црне вијести јој долазе, „црње од вечери”, а најцрње она куне у облику ироније помијешане са пркосом „дарује” младожењу и све његове ближње:

*Кара акшам, кара абер дође,
По аберу ситна писма стиже,
У писми су до две до три речи:
Синоћ ми се драго преженило,
Да ме оће на свадбу позвати,
Тешки би му пешкеш ја пратила:
Пратила би бравче и колаче,
Покрила би црним тестемељом,
Нек му буде црно за довека!
А свекрви свилену кошуљу,
Свиле јој се змије око грла!
А деверу сребрни ножева,
Ако Бог да у срцу му били!
Јетрвици јеш ’л јеменице,
Нек јој буде јеш ’л за довека!
А завици аспур канарицу,
Да јој буде аспур за довека.¹⁴⁹
(Јстребов 1889: 124–125)*

Санда, вјероватно од Роксанда – угледног поријекла (НК: 220, Р. П.), млада је удовица, чији се муж челебија (господин) није вратио на свом коњу из Софије, што она не жали него је спремна на „враговање”:

*Боже мили, как’ сам лепа!
Још да имам црне очи,
Ја би Турке покрстила
И попове распопила,
А све ђаке запопила.¹⁵⁰
(Јстребов 1889: 127)*

¹⁴⁹ Варијанте: СДВК, IV: 259–260, бр. 357, *Клетва на драгога и његове родитеље*. (етимологисање); сл. и 358, бр. 545, *Црна књига, у црно доба (од Дубровника)*; Опачић-Ћаница 1971: 109, бр. 93.

¹⁵⁰ Варијанта: Димитријевић 1987: 14, 48 (*лазаричка и краљичка пјевана дјевојци*).

Прослављање прољећа игра велику улогу у фолклору свих народа, а прољећне прославе се поклапају са прославом Ускрса (природе). Прољећно раздобље одликује се упоредним светковањем „буђења вегетације” и „сјећања на мртве”. Највећи прољећни празник и највећи празник уопште у хришћанском календару (мјесецослову) јесте Ускрс („празник над празницима”, који да не постоји, „цио свијет би пао”) То је покретни празник. Увијек пада после *прољећне равнодневице*, у прву недјељу пуног мјесеца (креће се по мјесечеву ходу). Ускрс може да падне најраније 4. априла, а најкасније 8. маја. То значи да Ускрс може да се догоди и прије Благовијести и послеје Ђурђевдана (што су, такође, упоришне тачке „дитирампског слављења природе”). Веселин Чајкановић сматра како је главни обичај жртвовања јаја пренесен на Ускрс из *култа предака*. „Бележи и редак, али ипак спорадично сачуван обичај да се на Велики петак или на сам дан Ускрса људи причешћују *глоговим листом или лескиним пупољком*”.¹⁵¹ Седам дана послеје Ускрса долази тзв. *Млади* или *Мали Ускрс*. Тога дана жене ујутру боје јаја за дјецу, а поподне одлазе на гробље. „Такође се верује да ко умре на Ускрс, одлази право у рај *јер су рајска врата тога дана отворена*.” (Љубинковић 2014: 90)

Око Ускрса и на Ускрс пјеван је наредни двостих, који је и Вукова рукописна варијанта:

*Ђурђев данак и зелена трава,
Васкрсење и шарена јаја!*¹⁵²
(Раџић 1933: 154–155)

¹⁵¹ „Као пример таквог обреда Боривоје Дробњаковић је навео изјаву једног сељака: Ја једноничим (в. и СМР: 158. П. Ж. П.) уочи Ускрса, гологлав метанишем пред леском, казујући јој све своје грехе, молећи је да ми грехе опрости; затим откинем један пупољак који поједем. На крају године ја посетим леску и пажљиво је посматрам. Ако нађем ово дрво осушено, значи да му нисам казао праву истину приликом исповести” (Бандић 2004: 324) Румунски Срби и Карашевци познају комкање на Ускрс прије подне, које подразумева хљеб од бијелог брашна, тзв. комкарицу са удубљењем на средини у коју се стављало исјецкано суво свињско срце, кувани језик, кобасица, сланина, маца од врбовог прута, кувано ускршње јаје, први цвијет који је у пољу процвјетао, цвијет од дријена и коприва. Домаћин је доносио бусен пречника људског стопала и на њега полагао новчиће, па стављао иза врата. Кад се окупе укућани, домаћин бусен ставља насред собе, обилази с комкарицом трипут у правцу сунца, па се окреће ка сунцу и моли Богу да може „умаћи од чега бежи, да стигне оно за чиме потрчи, што је замрсио да може одмрсити и сл.” За домаћином по старјешинству понављају сви укућани, ножем узимају смјесу и сједају за сто. Овакво причешћивање познато је и у источној Србији. (Влаховић, 1999–2000: 80; в. и Birta 1993: 386–387).

¹⁵² УСКРС И ЂУРЂЕВДАН. (ИЗ СЕЛА КРУШЕВИЦЕ). *Ускрсење и шарена јаја, / Ђурђевдане и зелена трава!* Наслов сакупљача. Пјесмице чувене у село Крушевице, у комуни новском, од дјевојака што су сјутридан Воскресенија у колу пред црквом попјевале. (Караџић 1973: 64, бр. 94)

Ускрс је покретан празник и зато о њему има мање обичаја народних него, нпр. о Ђурђевдану. (Вукмановић 1963: 267) На Ускрс је био обичај умити се водом у којој је преноћило црвено јаје и различито биље (у Левчу и Темнићу *здравац, калопер и рутвица*, Мијатовић 1907: 135), што се чинило *за здравље*, чиме се *празник*, преко *воде и биља*, доводио у однос с *култом плодности*, о чему пјевају и пјесме аналогне *божићним* не само „по врсти благослова из круга песама које говоре о берићету што га на заједницу просипају птице, већ и по атрибуту богато-г лета, односно божанског годишњег (лето=година) благостања.” (Карановић 1997: 274–275) У свему томе има мало условне књижевне форме, будући да су се поуке преписивале из вијека у вијек, али се тако не би ни поступало да иза тога није стајала стварност. (Проп 2012: 209) Прољеће је репродукција свијета и времена. Прољећно-љетни обредни круг је многолик и покретачки залог за обнављање. Бројни су обредно-магијски задаци у аграрно-домаћој и брачно-еротској сфери; митопоетске константе прољећно-љетног доба су *буђење и развој симболизовани покретом*. Елементи вјеровања и обреда, хронотопа, мотива, актера прилагођавају се жанровским стратегијама и промјенама изазваним естетским и ванестетским разлозима. Када се изгубе обавезујући елементи и функције обредне културе и обредне пјесме, њена естетска функција у најсвјетлијим примјерима постаје доминанатна. Такав је сплет пјесама из записа Владимира Бована. На страницама *Цариградског гласника* Бован је нашао и ове *велигденске* пјесме, двије „архајске слике” општенородног весеља у несиметричним осмерцима:

*Пролете златна јабука
кроз то ми поље широко,
те паде граду на врата,
од врата бисер попаде,
девојке бисер бераху,
соколу крила низаху,
куда да лети да сјаје.*

Три кључна мотива граде ову савршену лирску минијатуру: *јабука* (Biderman 2004: 128–129) оваплоћује идеје о плодности и рађању. Златна јабука је тумачена као симболичка представа сунца. Шири контекст њеног симболизма је у прозним умотворинама — предањима, бајкама, причама, гдје је реквизит или атрибут оностраних бића попут змијског цара, сунца и његове сестре или Светог

Илије. (према: Јокић 2007: 33) И *бисер* је мјесечев и женски, округлао и савршен. „Она има бисер, Христа, рођеног од Божанске муње” — Јован Дамаскин. (Biderman 2004: 36–38) и *Соко* је, такође, симбол достојанства, поноса. Широка је лепеза њене вишезначности и искрене осјећајности. Слике су везиване за конкретно и импресивно приликом дубљих посматрања, анализе и апстракције и биле су израз непосредних утисака о спољашњем свијету. Астрална симболика је сунце поставила као симбол живота, здравља, радости, рађања, слободе, господства, достојанства, мјесец је као ноћни путник и ниједи свједок, звијезде су симбол чедности, сјаја, љепоте, оне су уреси, вјетар је снага, луталица и тако редом. Злату припада прво мјесто, друго бисеру, треће драгом камену.

*Збирај се голем саборе,
на стреде село улице.
На улицу три орета:
прво оро момчадинско,
друго оро невестинско,
треће оро девојачко.¹⁵³*

(Бован 2012: 38, бр 91, 92)

На Ускрс је главни догађај било богослужење у цркви, док траје служба, текло је и повољно вријеме за обављање *магијских радњи*, свако је од Бога тражио оно што му недостаје (а Бог је сваком давао оно што му треба). Дјевојке су се за вријеме трајања службе обраћале Богу с молбом, најчешће, да им пошаље младожење (*СМЕР*: 553, Т. А. Агапкина). Разлагање сложених односа магијско-обредног дјеловања – говорења, описа магијске радње и мотива магијског поријекла, мора да уважи тежње магијског текста и књижевне врсте. Начин текстуализовања невербалних и вербалних елемената обреда потчињава се типу представљања стварности уз одступања која су условљена моделом књижевне врсте. Од анализе мотива која подразумијева различите трансформације у фолклору, једноставнија је, али изузетно значајна анализа вербалног и невербалног фолклора у обреду. *Бог-ато љето, жеља, чежња, златноруке невесте сребровезице, ђурђевско јагње закићено босиљком као савршена жртва,*

¹⁵³ Мијатовић 1907. године пише како се сва три дана Ускрса у Шумадији купило предвече „оро”, тј. коло, које је обично трајало до првога мрака (Мијатовић 1907: 135). Мотив три кола присутан и у наведеној лазаричкој пјесми из околине нишке у Николић 1910: 299, варијанта, такође лазаричка, у Ђорђевић 1969: 279, бр. 4.

мамљење дјевојака, грабљење дјевојке, однос сна и јаве, мотиви су магијског поријекла, синтагмативно укључени у „пјесме над пјесмама”, пјеване о „празнику над празницима”:

*Долете челка од бога,
казује лето богато:
Велигдан белом променом,¹⁵⁴
Ђурђевдан белом јаганцом,
Никољдан травом зеленом,
Спасовдан житом класаном,
Петровдан српом и косом,
Крстовдан гувно справљено,
Митровдан поље свршено,
увати гњездо де седи.¹⁵⁵*

Поворка светаца свадбара, како их зове Љубинковић (2014), из претходне варијанте, коју кроз годину предводи Господ бог’ато(м), личи на поворке младих спремних за удају, женидбу, плодних, родних. Ходају, обилазе међе за јару пшеницу, борове, пчеле. Представа о празницима који ходају кроз вријеме заједничка је источним и јужним Словенима, а потврђују је и старе ведске новогодишње химне (Ускрс, код новоштокаваца, иначе још и писани Вазам, Велики дан, некада Нова година) (Belaj 2007: 171):

*Јелено, Солун девојко,
Не дижи главу високо,
доста си сама висока:
слика ти Солун доваћа,
и солуначке офчаре!¹⁵⁶*

~

*Чардак се гради спрам месечине,
спрам месечине на конопљиште,
на чардак седи млади спаија,
у рукама’ држи сива сокола.
Сви му се чуде с чиме га рани:*

¹⁵⁴ Бијело је симбол неумрљане невиности правременог раја или циљ прочишћеног човјека у коме се то стање поново успоставља. Бијелу промјену имају тек крштени хришћани, а тако су представљене и душе праведника након Страшног суда. (Videman 2004: 34) Варијанта: Бован 2012: 38, бр. 93.

¹⁵⁵ Варијанта: Јстребов 1889: 127. (набрајање празника који слиједе послије највећег или му претходе карактеристично је за обредне текстове у читавом словенском свијету).

¹⁵⁶ Варијанта: Јстребов 1889: 125; Васиљевић 1950: 329, бр. 385; Бован 2012: 38–39, бр. 94, бр. 95.

*образе кида, сокола рани,
сузе си рони, сокола поји.¹⁵⁷*

~

*Љиљана снаху довела,
много ги рухо донела,
много си сребро донела.
Од руха обојце градила,
од сребра оковце градила.¹⁵⁸*

~

*Три девојке, **аман**, бајчу заградиле,
посејале, **џанум**, цвеће свакојако,
понајвише тај бео босиљак.
Ували се момче нежењето,
те ги кида тај бео босиљак.
Опазише три добре девојке.
те уфату момче нежењето.
Једна вика: „Да га у’апсимо!“
Друга вика: „Да га обесимо!“
Трећа вика: „Поклоните ми га!
Апсана му моје русе косе!“¹⁵⁹*

~

*Море, Дано, кара Дано,
ко ти прође синоћ кроз дворе?
„Тамнина беше, не га угледа,
ако не беше овчаре младо,
на раме носи јагње сугаре,
у рукам’ имаше жута кафала,
а у кафалу стручак босиљка,
цвеће мирише, срцем уздише.“¹⁶⁰*

~

¹⁵⁷ Варијанта: СДВК, IV: 419–420, бр. 648. Дилбер Илија (регресија и симплоха могу бити здружене, Zima 1980: 212: „Ја те не раним, чиме се рани; / „Ја те не појим, чиме се поји; / „Ја лице грдим, тебека раним; / „Ја сузе роним, тебека појим; Ястребов 1889: 126.

¹⁵⁸ Варијанта: Ястребов 1889: 127–128.

¹⁵⁹ Варијанта: Врчевић 1888: 30, г (Ћурђевска). Хијазам (Zima 1980: 198) — дијелови једног члана према другом у обрнутом реду слиједе, супротно паралелизму: СДВК, IV: 325, бр. 482 (Устријељен момак. Што ћу јунак, устрели ме стрела, / Душо Јецо, из твог белог лица. / Очи твоје то су стреле моје, / Твоје руке то су моје муке. / Доћи, душо, у дворове моје, / Да ми лечиш моје грдне ране / Завијај и белим испод грла, / А испирај меднијем устима).

¹⁶⁰ Варијанта: Ястребов 1889: 126.

*Голубенце воду пије,¹⁶¹
у сред село на језеро,
воду пије, ноге мије.
Спазио га сиви соко,
па се сведна да га грабне.
Спазила га стара мајка:
„Немој, немој, сив соколе,
то је мајки мушко дете,
то је мушко, то девојче!”*

(Бован 1989: 35–53, бр. 57, 58, 60–63, 65)

Колективно памћење чува обредно-магијско значење као латентно знање онолико дуго колико траје жива матица народне културе. Једнако се испуњавају естетске функције и функције повезане са успостављањем и одржавањем реда у друштву, подстицања социјално и психолошки пожељних појава и спрјечавања непожељних. Традиција балканских Словена се највише промијенила у сусрету са хришћанством и његовом писаном културом. Слављење Ускрса је можда најочигледнији примјер. У претварању пјесама у прелазне или чисте облике лирике појачава се важност дијалога и монолога као композиционих облика. Символи и лирске формуле постају главно оружје тзв. *лиризације фолклорног текста*.

На југу Србије пјевала се наредна *ускршња* пјесма, ведре слике реда прославе шареног празника, коло, пјесма, свирка, пуне трпезе, на сабор *да искочи и мало и велико*:

*Вика и повика, вика и повика,
рано у недељу, рано у недељу,
сабор да се збира, сабор да се збира,
да искочи мало и велико.
Ја невесте танац да поведев,
ја девојке песму да запојев,
а бећари дудук да засвириш,
а жењати столове да редив,
а кметице ручак да поставив,
а кметови у столу да седнев.*

(Златановић 1994: 60, бр. 106)

¹⁶¹ Варијанта: нпр. Питулић, Стаменковић 2000: 60, бр. 52, *лазаричка „детету”*.

Од других ускршњих забава треба споменути љуљање (помињано већ у репертоару других прољећно-љетних празника, највише Ђурђевдана) на љуљашкама, такође и пјесме пјеване у колу¹⁶², које су имале аграрну и љубавно-брачну тематику (обично су именовани будући супружнички парови и уздизани млади који су се узели у току године). (СМЕР: 555, Т. А. Агапкина) О Велик-дану (Ускрсу) првог дана цијело село заједно руча, а око софре се вије коло, као у претходној Златановићевој варијанти. „Том приликом се певају најлепше колске пјесме. Мушко коло игра за себе, а женско за себе. Тако ће женско коло запевати”:

Ор се, бер се, оро да беремо.

Докле није Дивна дошла

Дивна ни је без кошуље

Кошуља гу ју везиље.

Дивна ни је без ћурдије

Ћурдија гу ју терзије.

Дивна ни је без чарапе

Чарапе гу ју плетиље.

Дивна ни је без појаса

Појас гу је у шариље.¹⁶³

(Нушић 1986: 180)

Умјесто *Ор се, бер се, оро да беремо* пјева се и *Ајте, друге, да играмо*. У Липљану је 1947. године М. Васиљевић забиљежио и рефрен: *И, оте, друге, еј, да*

¹⁶² „Трећег дана Ускрса у селу Сумраковцу искупе се девојке *на игру* и ту у *игри* одређују које ће се девојке те године удати. Та се игра зове *Чубра Маро*. (Грбић 1909: 51)

Чубра Маро, јеси л' чула Маро,

да ти свекар пошо,

и колач ти поно,

на колачу кита,

Турци га скобили,

па га погубили,

падни те га жали,

не бој ми се, Маро,

тева лажа биће,

љуби кога оћеш,

или мене ил' до мене.

(Грбић 1909: 51)

Сваки се ред двапут понавља. Прво сваки ред отпевају прве две *певице*, па то исто понове и оне друге две, и то тако иде док се цела пјесма не сврши.” Пјесме у колу се пјевају и на Тројичиндан. Дена Дебељковић наводи читав сплет пјесама које се пјевају на Ускрс, Ђурђевдан, Тројичиндан и приликом *прошевине* (Дебељковић 1907: 271–275).

¹⁶³ Варијанта: Васиљевић 1950: 329, бр. 384; Бован 2012: 39, бр. 97. (ове варијанте имају додатак *да везиље, плетиље, терзије ситно или ти'о везу, плету, шију*).

играмо, оте, друге, и! Бројне су варијанте колских припјева у тзв. *играчким пјесмама*. А момци ће из „њиховог” кола, тада, слично краљичким варијантама:

*Море лијо, лијан горо,
Подигни ме лијан листо,
Да проведем ово оро,
Све бећари нежењети.
Жените ги не држете ги
Да ви штету не чинију.¹⁶⁴
(Нушић 1986: 180)*

Предвече на растанку дјевојке пјевају:

*Сунце зађе на загодак
Ноћ мори ноћ
А девојке на походак
У кога ће на конаке
У Ђорђета механције
Што ће нама за вечеру
Бел’ погачу, лудо јагње;
Кондир вина, два ракије.¹⁶⁵
(Нушић 1986: 180)*

~

*Ој, боре, саборе, и!
Саборске старе планине,
Пењај се горе на неја,
Погледај доле у село,
У сел оро големо.
У оро Смиља девојка,
До Смиље мило и драго.
„Пушти ме мило и драго,
Нешто ме глава заболе,
Да одем дома код мајке,
Да пратим сестру на место,
На место моје до тебе.
Она је бољша од мене:
Белше гу око од моје,*

¹⁶⁴ Варијанта: Бован 1989: 35–53, бр. 59.

¹⁶⁵ Варијанте: Босић 1996: 295, Кузмин, 1987; варијанта Исто, 298: *Сабљи нам ковној, змији отровној душмана дај*; Бован 2012: 40, бр 100 и 44, бр. 116.

*По гајтан веће од моје,
По рамна снага од моју!”*
(Васиљевић 1950: 329, бр. 383)

„Певање песме уз игру и прављење куле од тела играча на трећи дан Ускрса није напустило обредно-обичајно значење. Коло је у функцији ритуалног чишћења простора, прављење куле од тела успостављање духовне везе са небом, односно Богом. [...] Како би и данас рекли стари Косовци певање песама требало је да донесе брићет.” (Питулић 2012: 215–216)

Ускрс и прослава Ускрса (СМР: 292–293. П. Ж. П.) се помињу још од другог вијека. Главни елементи у прослави празника су *биље, зеленило, вода, ватра, јаја* као симбол живота, *култ предака*, који прати празнике који му претходе, као и оне који се прослављају послије Ускрса. Сам празник је „дан радости и весеља”, „општег праштања и дружења”. У неким селима сјеверног Баната момци увече на Ускрс оките прозоре дјевојачких кућа струковима зеленог жита, што је дјевојкама био знак да ће им други дан Ускрса доћи „поливачи”¹⁶⁶ (који су, такође, ишли и на Ђурђевдан како би година била кишовита и плодна). Неки од обичаја примјењивани су све до Спасовдана, као што је табу рада у пољу, на њиви четвртком. (Босић 1996: 269–272) Момци кад улазе у кућу да поливају дјевојку, пјевају:

*Иде Ускрс, иде жеља жива,
Иде лола да те исполива...*

~

¹⁶⁶ Обичај поливања водом веома је стар, о томе је забиљежена и једна легенда, по којој би „младић у зору одвео девојку под младу и здраву липу и стресао на њу росу: да буде здрава као липа, чиста као роса и светла као сунце.” [...] Други дан Ускрса селом је ишла група младића *војника, водичара, гиздара* који су честитали празник, скупљали храну и потом је продавали на лицитацији (јужни Банат). (Босић 1996: 275) „Код Западних Словена у Ускршњој недељи био је врло раширен обичај да се млади међусобно поливају водом. Понедељак је био мушки дан, момци, дечасти, мужеви поливали су девојке и жене, у уторак оне су им узвраћале истом мером. Захваљујући том обичају, успостављале су се и љубавне везе, пошто је поливање откривало и међусобне, често прикривене симпатије (момак се трудио да полије девојку која му се свиђа, а уколико је постојала обострана симпатија, она би га даривала обојеним јајима или му нудила друге поклоне). Ускршња поливања сведочила су и о друштвеном вредновању понашања сваке девојке – сматрало се понижењем ако девојку не би полили на Ускршњи понедељак, јер је то значило да је млади осуђују због њеног разузданог понашања или неких других престапа.” (СМЕР: 554–555, Т. А. Агапкина) „Од вечери првог дана Ускрса по кућама су ишле групе мушкараца (белоруски *волочбници*, руски *христованици* на југозападу и западу) и честитали домаћинима празник. Они би испод прозора певали посебне песме у којима су, уз уобичајене слике величања богатства сеоске куће, набрајани главни годишњи празници традиционалног сеоског аграрног календара.” (СМЕР: 554, Т. А. Агапкина)

Устај цуро па сукњу навлачи,

Ево иду теби поливачи...

(Босић 1996: 275)

Три тачке у наведеним стиховима из Срема, прапостојбине бећараца, највјероватније сугеришу низове оваквих двостих-бећараца, јер њихова раскалашна, двосмислена, шаљива природа највише личи на ову форму. „Бећарац, чаранац, дикица, преклапуша, гонеталица. Наша најкраћа народна песма, настала у сеоској средини Срема, Баната, Бачке, Славоније, Кордуна, Лике. Најстарији записи ове песме су из осамнаестог века. Чине је само два десетерачка стиха са по пет трохејских стопа; ређе се у скупу певају по два или више двостиха¹⁶⁷. Бећарац се пева појединачно, у дуету или у групи, обично устаљеном мелодијом, уз инструменталну пратњу – фрула, гајде, тамбурица. У њему преовлађује весео, најчешће подсмешљив и обестан тон; тема је углавном љубавна: *Ала волем цурицу у цицу / Још када је румена у лицу; Иде лола и подиг'о главу / зап'о носом о дудову грану.*” (НК: 27. Р. П.)

„Трећи дан Ускрса девојке су поливале момке. У Јарковцу је пак било у обичају да су момци сваког четвртка између Ускрса и Спасовдана ишли улицом и ако би пак срели младу жену, особито ако је била у другом стању, одводили су је на бунар и поливали водом, а и обрнуто, она њих, да би било кише и рода.” (Босић 1996: 275)

Првог понедјељка по Ускршњим празницима одржава се *(д)ружичало* скупе се момчад и дјевојке послје подне на једно мјесто, па играју и „дружичају се”, оплету вијенце од врбовијех младица, па се кроза њих љубе и мијењају јаја (шарена и црвена), па послје промијене и вијенце (метнувши их једно другом на главу) и закуну се да ће бити мушкарци *побратими*, а женскиње *друзе*. Побратимство и *другачење* је важило до сљедећег дружичала када се могло обновити и наставити или оставити и склопити ново. (СДВК, XVII: 172) У свим херским селима у Банату одржава се овај нарочити обичај под именом *кумачење*, дјевојчице се међу собом послје називају *кујке*, а мушкарци *побро* и цијелог живота се пазе, а понекад се и дјевојке кумачају са момцима. (Димитријевић 1958:

¹⁶⁷ НК: 65. Р. П.

308). Изгледа да је овај обичај прешао у Пожаревац из Баната. „На побусани понедеоник љубе се и дарују кроз врбов венац девојчице, девојке и жене на игришту.” (Момчиловић 1899: 271) Кумачање у јужном и југоисточном Банату се изводи на ријеци, извору или на бунару. Вијенац од врбовог прућа умаче се у воду, а онда се кроз тај вијенац љубе сваки пут пошто се трипут окрену око себе. Након трећег окретања кроз вијенац размјењују јаја: *дај, кумача, јаје — на, кумача, јаје*. Вијенац се баца или да отплови или на кров или на родну воћку (дуд код банатских Хера, Димитријевић 1958: 308). Обичај су задржали и румунски Срби. (Босић 1996: 278)

Јеремије¹⁶⁸

Прољећни и љетни обичаји су најпрожетији магијом и старинским обредним радњама. То су обичаји „чаробњачког карактера”, којима је циљ да ублаже зле силе, а да се изазову и очувају будући плодови (Вукмановић 1963: 259–260). Српска народна религија је синкретичка у свом бићу и цјелини. Регионалне разлике у културним обичајима и вјеровањима резултат су племенских разлика „српског паганизма”. То је била религија племенски и просторно нијансирана, истовремено се пријатељски и непријатељски односила према вишим силама. Обред *јеремије* (*татарска*, етноним, вјероватно је ријеч о Татарима, као опасним туђинцима, којима се пријети змијама — они су замијенили Турке) и *јеремијски културни текст* („од змија”) можда најмање указују на „разноликост”, чак и тамо гдје је текст „еволуирао” или је обред боље упамћен и његован, то је само облик од два или четири стиха више, и понекад са додатим упјевом.

Пророк Јеремија је рођен у VI вијеку прије Христа у Јудеји. Његов култ у народу објашњаван је утицајем библијског предања према коме је Свети Јеремија укротио змије и крокодиле. Тако је и у нашем народу настало вјеровање да је

¹⁶⁸ О распрострањању јеремијских „формула” и „пјесама”, „басми” у јужнословенском свијету опширније в. у: Плотникова 2004: 133–136. О змијама у календарским обичајима и вјеровањима, опширније у Гура 2005: 248–260.

Свети Јеремија заштитник од змија отровница. У *Житијима светих*, под 1. мајем, у тексту о Светом пророку Јеремији напоменуто је и ово: „Мисирци су безмало обожавали Светог Јеремију. Зато су га погребли као краља. Сматрали су га чудотворним и по његовој смрти. Прах из његовог гроба узимали су као лек против уједа змија. И дан-данас многи хришћани призивају у молитви пророка Јеремију против змија”. (СМР: 161. П. Ж. П.)

Срби празник 14. маја најчешће називају *Јеремијевдан*, али и *Јеремијиндан*, *Јереминдан*, *Ремија*, *Еремија*, *Јеремија* (Филиповић 1939: 124), *Еремијевдан* на Мајевици, у банатских Хера *Јеремијин дан* и *Јурмија*, а сутрадан је *Пољеранија*, *Појаранија* (Димитријевић 1958: 311), у другим дијеловима Србије *Пољобранија*, *Бранопољја* (Босић 1996: 305), *Пољеренија* (Златановић 1994), *Пољеремија*, итд. и тога дана је владао табу пољских радова. Етнографи и етнологзи подвлаче како се Јеремијевдан празнује да змије не би у току године уједале људе и стоку. (Љубинковић 2014: 76) „Гласовити фолклорограф и фолклоролог Тихомир Р. Ђорђевић у знаменитом делу, постхумно обелодањеном, *Природа у веровању и предању нашега народа*, не поклања превише пажње јеремијама. О дану светог Јеремије и свему ономе што он симболише Ђорђевић пише: *Најпознатији празник о коме се врше обичаји који штите од змија у нашем народу је канда свети Јеремија. У Левчу и Темнићу уочи светог Јеремије деца ударају у звонце, тенсију, тигањ или ашов и иду око куће певајући свуда познату песму:*

*Јеремија у поље,
Беж'те, змије, у море.*

У даљем тексту Ђорђевић наводи народно веровање да се бритва мора склопити уочи Јеремијиндана, а на Јеремијиндан њоме се не сме ништа сећи, јер ће у противном човек бити изуједан од змија. У Ђевђелији, наводи Ђорђевић, жене не шију, не крпе, не секу и не премеравају ништа у дужину да их не би свугде сусретале змије. Вели даље да у Власеници сељани не смеју ништа радити на светог Јеремију, јер верују да ће онога који на тај дан буде радио ујести гуја и никад се излечити неће.” (Љубинковић 2014: 77)

Најважнија карактеристика змије је њена „хтонична природа“ (таква њена симболика¹⁶⁹ одражена је у сродности ријечи *змија* и *земља*, нпр. у јужнословенским формулама-басмама, које изговарају стављајући земљу на мјесто уједа: *земља земљу љубила* или *земља земљу јела*). Змија спаја у себи *женску* и *мушку*, *водену* и *ватрену* симболику, *негативно* и *позитивно* начело. Својствена су јој *штетна* и *апотропојска* дјеловања, она је *отровна* и *љековита*, у исто вријеме, *нечисто створење*, *извор зла*, снабдјева човјека *чудесним способностима* и има *покровитељске функције*. Многобројне заштитне и обредне радње усмјерене су на: превентивно тјерање, забрану употребе змијоликих и оштрих предмета, одобровољавање, заплашивање итд. Змија као *умрли* утиче на кишу и град, *кућна* змија је „душа претка“, *гробна* змија је „душа сахрањеног“. (СМЕР: 212–213, А. В. Гура; в. и СМР: 144–146. П. Ж. П.) Формуле изгона змија засноване су на супротстављању *Јеремије* и *змија*, *јеремија* (*тата*ра, обредних поворки, које су некад носиле и бакље или биле везаних очију у прољеће како љети не би виђали змије) и *змија/змије*, тј. *свог* и *туђе*г простора.

Зоја Карановић у својој *Антологији* пише да су *јеремије* по основној функцији аналогне неким сегментима обреда *на ранилу*, као и *лазарицама* (тј. „змијским празницима“), о чему, такође, у *Етномитологији* пише Зечевић, наводећи бројне примјере и паралеле са удаљених подручја, доводећи *јеремије* и *лазарице* у везу: Јеремијевдан је посљедњи из некадашњег „циклуса змијских празника“, *јеремије* су исто што и *лазарице* (Зечевић 2008: 121). У *женским* обредним играма нагласак је био на плодности усјева. Оне су се очувале далеко боље од *мушких*, игре су у њима биле специфичне, припадале су само обреду и изводиле се једино у тој прилици. Број учесника морао је бити непаран, нпр. у Брању (Зечевић 2008: 125). Обред *јеремија* некад је био тродјелан: I *паљење ватри*, II *ударање у метал* и *пјесма*, III *опход* и *обредно понашање* (Зечевић 2008:

¹⁶⁹ Змија као хтонични симбол и чуварица светог извора бесмртности, стабла живота, зденца младости, златне гране, односно митски предак из кога ће се поново родити потомство, припада примарно лунарном религиозном систему и овом комплексу вјеровања (религијски комплекс *мјесе*ц – *ки*ша – *плодност* [...] или *змија* – *жена* – *плодност* (Elijade 2011: 232). Женски рођајни и обновитељски принцип – принцип земље, воде и влаге, уско повезан с календарским циклусима пољопривредних радова [...] и посредно култовима плодности, као и жртвом којом се та плодност осигурава. Цјелокупна религија била је, дакле, у домену жене као чуварице календарских обредно-магијских радњи – мистерија поновног рађања (Elijade 2011: 291).

133–134). У околини Крушевца, како наводи исти аутор, примјер лазаричке пјесме гласи: *Домаћине, господине, / У дувар ти змија спава, / Змија спава, двојеглава, / На једној је ситна круна, / А на другој бела свила, / То што стоји ситна круна, / То је глава домаћина, / Она спава и не спава, / То што стоји бела свила, / То је глава домаћице, / Домаћице, газдарице.* Или варијанта из Босне: *Куца, куца, лазарица, / Бјеж од куће поганица, / Бјежи, плажо, од куће, / Јер је лазо код куће.* У околини Котор-Вароши, такође у Босни, на Лазареву суботу, док се још сунце не роди, иде око куће мушко или женско дијете, звони звоном и пјева: *Куцај, куцај лазарица, / Бјеж' од куће поганица, / Убиће те стопаница / Грњачом лопатом, / Ето попа за тобом, / Вуче кацу за собом, / А у каци сјећало / Отсјећ'е ти главу / На букову пању.* У Ливањском пољу, у Срба ијекаваца¹⁷⁰, *цура* или *млада* обилазила је три пута око куће лупајући у таву и пјевајући: *Бјеж од куће, плазара, / Ето Светог Лазара, / Отсјећ'е ти главу / На јелову пању* (Зечевић 2008: 120). У Банату је Зечевић нашао, такође, примјер паралеле *јеремије/лазарице*: *Ево иду лазарице. / Беш'те, беш'те, поганије* (Зечевић 2008: 127). Као и примјере: *На Лазареву суботу — Бежите, змије, пацови, миши, жабе, бубе, ево иду лазарице да вас жегу, да вас пеку на глогово трње.* (Банат, околина Сегедина); *Бежите, бежите, вујевице, ево иду лазарице.* (околина Новог Сада); *Бежите, бежите, поганице, ево иду лазарице.* (средњи Банат); *Бежите, гујарице, јуре вас лазарице.* (Миријево, Београд) (Зечевић 2008: 119)

Љетник (1. марта, *летник*¹⁷¹, у племену Кучи *прољетњак*, кад „залази” прољеће (у поље), тј. наступа (Вукмановић 1963: 260), *љетна, прољетна, змијов дан*, у те дане биљке су добијале магијско значење). *Марта* (14. марта, *Мартеница*), *Младенци* (22. марта, тада су паљене ватре око којих се веселила младеж; у свитање се ишло по врбове гранчице и дреновину, а дјевојке су се китиле зеленилом, чиме се интензивирала естетска компонента (Гусев 1993: 25), *Тодорова субота* (прва субота Часног поста), *Чисти понедељак* (понедељак у чистој недељи Часног поста), *Благовјести* (7. априла), *Лазарева субота* (субота уочи Цвијети, в. и СМР: 191. П. Ж. П. и 191–192. Ш. К.), *Ђурђевдан* (6. маја),

¹⁷⁰ А у Срба икаваца: *Бижи змија, плазара, / Ето Светог Лазара, / И он носи тавину, / Одбиће ти главину, или Бижи змија, плазарица, / Убиће те лазарица, / Ево вуче тавину, / Одбиће ти главину* (Исто).

¹⁷¹ Грујић 1900.

Јеремијиндан (14. маја): у овом периоду змије имају појачану активност, па је и број заштитних обреда већи (врло често су *невербализовани*). У српском обреду *ранило* те радње обједињују магијску функцију чишћења са естетском. Пјесме су учесницима у обреду доносиле „естетско задовољство”, једнако извођачима и посматрачима. Радње с водом које имају љубавно-брачну функцију претворене су у естетизовани поступак. (Гусев 1993: 24) Празник *ра̀на* или *ранило* се одржавао од празника Обретења главе Јована Претече (24. фебруара) или Тодорове суботе (прва субота Часног поста), па до Ђурђевдана (23. априла). У неким селима на Младенце или Тодорову суботу ноћу су палили ватре – *ра̀не* и прескакали их говорећи: *Беж’те змије, беж’те але* – да змије не би улазиле у двориште. (Костић 1978, 427) Ватре („паљење огњова”, Ђорђевић 1963: 294) сунчане су чини и соларне „мађијске церемоније”, које треба да осигурају довољно сунца за људе, животиње и биљке на земљи. Ватра као и сунце чисти, ослобађа и одбија зле духове, мрачне и невидљиве силе и тиме омогућава да роде поља. (Вукмановић 1963: 270) Прескакање ватре као заштита од змија повезује овај обред са култом предака, јер је змија њихова реинкарнација, а обреди *објашњавају и драматизују митологију културе*. Сви поменути обреди од почетка марта до средине маја, везани за тзв. „змијске празнике”, своде се на два основна типа: магијско гоњење змија пријетњама и застрашивањем и на профилатичке, помоћу којих се змије покушавају одобривољити, тако што се покушава избјећи њихов гњев. Табуи у вези са култом змија везани су у Семберији за Младенце, Благовијести, Лазаревдан (жмурећи прије сунца домаћице извезу три црвена крстића пређом на кошуљи) и Велики петак (Кајмаковић 1974: 95–96).

„На *Јеремијиндан* (14. маја) народ се опраштао од предака, од душа умрлих уопште¹⁷². Изагнавао их је из кућа и из сеоског атара. Покојници су морали да се врате своје свету, свету мртвих. Никакав даљи боравак у међупростору између два света више није био могућ. Претпостављајући да ће бити душа умрлих које су неспремне да заувек напусте свет живих, народ је такве у песми упозоравао како

¹⁷² Веома је интересантна веза култа покојника с „небеским свјетлицима”, тј. са сунцем и мјесецем, она се допуњава кроз мотив свјетлости – ватре, везом с култом змија, с тзв. „змијским даном”. Може се примјетити да је помен покојника у „змијски дан”, по свој прилици, старији од помињања у задушне дане, који одговарају датумима хришћанског календара. Ријеч је наравно о календарској прилагођености, а не о самој форми обреда. (Толстој 1996: 273)

ће према њима (ако не *бегају*) поступати једнако као према вампирима. Претио им је глоговим и шиповим трном." *Вријеме мртвих*, тј *предака* обухвата период од од друге седмице пред Часни пост кад су *Зимске задушнице* и траје до *Малог Ускрса*, седам дана послје Ускрса и осми дан по Ускрсу — на *Побушени* или *Побусани понедељник*. Успомени на мртве, али поводом Христовог васкрсења, посвећене су тзв. *Љетне задушнице*. Оне су у седму седмицу по Ускрсу. Црква је озаконила и народно обиљежавање успомене на мртве — друге, треће и четврте суботе Часног поста. За *Зимске задушнице*, а и за задушне дане, уопште, важе једнаке забране које се примјењују и на Јеремијевдан. Како је *Задушна недеља* у знаку мртвих, у њој се не почиње никакав посао, *нити се онда навија, нити заплиће, нити започиње ткање, а за невјесту се не кроји рухо те седмице*. Вријеме од равнодневице (21. март) до љетног солстиција (22. јуна) јесте раздобље снажења, тј. „ускрсавања сунца”. Обнову сунчеве снаге, коју прати и буђење вегетације, народ светкује на Ђурђевдан (6. маја). Хришћанско празновање Ускрса мање је погодно за тако нешто, јер оно прати мјесечево, а не сунчево кретање. Будући да су живот и смрт увијек уско повезани у народним вјеровањима, обредима и обичајима, народни календар током прољећног раздобља, или од Сретења до Ђурђевдана, једнако празнује буђење, обнову природе, као и успомену на претке, на мртве уопште. „Први мај по старом, односно 14. мај по новом календару, Јеремијиндан, означава прву седмицу након последњег могућег датума обележавања Христовог васкрсења и представља коначно годишње опраштање од мртвих који су током процеса вегетације били стално присутни. Њихова помоћ је била драгоцен и неопходна како би природа била брзо обновљена, како би све посејано из земље изникло. Од својих драгих мртвих народ се опраштао већ на Побушени понедељак. Јеремије су свакако светковина намењена *посебним мртвима*, онима од којих може да прети опасност, који су симболично представљени као змије, као припадници доњег, хтоничног света”. (Љубинковић 2014: 92)

У Подбиру на Јеремијевдан омладина ствара буку и пјева песме (Милићевић 1984: 126–127). У Босни и Херцеговини жене прије сунца лупајући изговарају формуле. (Грђић 1986: 113). У Фочи је Пећо забиљежио да се „на Јеремијевдан, скине ко го (враћа се у природно стање зарад повезивања с природом), лупа око куће и виче”, неодређеност извођача и скидање одјеће није

познато у другим крајевима (Пећо 1925: 371). На дан Светог Јеремије у Старом Колашину момци и дјевојке иду око кућа и тјерају змије у поље (1933) (Филиповић 1967: 37). По копаоничким селима дјеца уочи Светог Јеремије иду са звонима и бакрачима, па по цијелу ноћ лупају по селу и просе намирнице. Што скупе, то све поједу у једној кући веселећи се (1933) (Филиповић 1967: 37). „По селима око Новог Пазара постоји обичај *терање Јеремије*. Скупе се увече уочи Јеремијевдана младићи из читаве махале или села. Преруше се како било: неки се преруше тако да се не могу лако познати. По неким селима иду и девојке. Откако падне мрак па све до зоре иду по селу од куће до куће, певају, пуцају, лупају у канте и сл. и скупљају прилоге. Лупајући око куће и зграда, певају, после тога улазе у кућу и изискују дарове од домаћина (1946).” (Филиповић 1967: 193) „Обред у Грузи приређују девојке ноћу уочи Јеремијев дана, неколико дана пре договоре се да иду у Јеремије (да праве поворку). Обуку се уочи у свечано одело, иските се цвећем, изаберу *царицу*, која ће да предводи остале девојке и да носи о врату највеће овчарско звоно. За царицу се бира најстарија или најотреситија девојка. Остале девојке такође обесе о врат звона, која скину са оваца, једна скупља новац, друга пиће, трећа намирнице. Јеремије дају цвеће домаћицама, а оне га стављају у млекар да им се држи бели смок” (Петровић 1948: 245). „Обилазе и оне куће које их не примају, али не покушавају да уђу. Састају се на игралишту и деле добијено. Некад се придружују девојкама момци, али не узимају учешћа у улогама и обреду. Једино се једном од њих разбија јаје о главу и он онда годину дана носи титулу *цар*. Недељу дана после приређује се гозба код царице од оног што су добиле, али се и доноси, за новац се плати музика па се игра у колу. Обавезно је лупање у звона, гоњење гамади. Обредне песме (*све то прешло из краљица, које су постојале у Шумадији и Мачви*). Јеремије су остатак краљица у околини Крагујевца” (Петровић 1948: 245). У Попову пољу излазило се на брег, лупало у предмете, да би се отјерале змије у море. Против заједничких завјетина на Јеремијевдан двију конфесија бориле су се аустроугарске власти, али су обред негирали и повратиници из Америке, који су народу говорили „како тога у Америци нема, па се опет лијепо живи и никог не бије гром”. (Мићовић 1952: 78) „У селима у којима нема змија отровница, звони се или лупа противу зверова (вука, јазавца, лисице), да не наносе штете. Етнолошке белешке из источне Херцеговине: Тог дана, пре него што гране сунце, жене узму таве и лупајући чим у

њих, обиђу трипут око куће говорећи” и тјерајући змије (1956) (Филиповић 1967: 267). Уочи дана се бије, „чука се Јеремија”, а жене бајалице бају: *Добро — дома и у поље, зло — змије и гуштери у гору у воду*. Поље Јеремија или Поље обранија је сутрадан. А за Јеремијевдан се још каже: *То је њојан дан, но тамо где се чука Јеремија, змија не долази*. Има и кућних змија. Наиме, свака кућа има своју змију и она је нека врста чувара те куће. Зато се она не убија. У Лесковцу на Јеремијиндан је велико „женско весеље” кад се пије ракија унапред припремљена: у јаку комову ракију стављају се траве *морач, рачинска трава, тазе џигер, шарена трава, здравац и црвена ружица* (Ђорђевић Д. 1958: 386–387). „Не ради се због слане и магле на Јеремијевдан. Причају да су Швабе увек говорили: *Ваша Јеремија лут, све поједе грозђе*” (Димитријевић 1958: 311). „Јеремије, обред против змијског уједа, парења, множења, обред и земљорадника и сточара, Косово и Метохија, старе српске области” (Васиљевић 1960: 61). На Мајевици 1969. године према истраживањима М. Филиповића „већ је био напуштен обичај да се тог дана *пре сунца* иде око куће и уз лупање у гвоздену пеку пева”. У Алексиначком Поморављу, жив је био обичај до 1971: „Лупа се у сач или посипку и обилази око сваке зграде домаћинства трипут”. Данас извођачи дјеца, „а жене пре сунца скупљају росу са младог жита и стављају у вино да се укисели” (Антонијевић 1971: 186–187). „На Јеремијевдан изјутра у Таковцима обилазе око куће лупајући у канте и тигање и вичући (Филиповић 1972: 189). Јеремијевдан је „волонски светац”. Верује се да се тога дана могу препознати вештице помоћу змијске главе кроз коју је израстао бијели лук (Кајмаковић 1974: 95–96). У источнохерцеговачкој области Површ, по причању старијих жена, пригодне пјесме сличне јеремијским су пјеване 9. маја, што је љетни Свети Никола. У сјећању је остало само да се тога дана обилазило по три пута око куће, ударало судом о суд и уз то говорила устаљена формула. (Buturović 1978: 53). „Жене су пре изласка сунца излазиле пред кућу, ударале у гвоздене предмете и терале змије говорећи формуле” (Костић 1989: 101). „Лупњаву у металне предмете, као и звоњаву клепетушама ради истеривања змија из куће на Јеремијиндан, неки истраживачи сматрају остатком некадашњих поворки девојака које су свечано обучене ишле уочи Јеремијиндана од куће до куће, обилазиле их и звониле клепетушама и певале” (Босић 1996: 304–305). „У житородним областима Темнић, Левач, Белица, Ресава и Лепеница нема рада у пољу зарад заштите летине на Пољобранију” (Босић 1996: 305).

Формуле које су се изговарале у различитим областима у којима живе Срби, а које су и саставни дио сачуваних пјесама, што значи остаци обредне лирике заборављеног, али ненапуштеног обреда: *Јеремије у поље, а све змије у море.* (Грђић 1986: 113); *Јеремија у поље. Бјеж'те, гује, у море* (Пећо 1925: 371); *Змије у горе, а берићет у поље!* (Филиповић 1939: 124); *Јеремија у поље, змија у море; Јеремија у двор, змија у гору.* (Ђорђевић Д. 1958: 386–387); *Јеремије у поље, а гује у море!* (Филиповић 1967: 267); *Еремије у поље гони гује у море!* (Филиповић 1969: 183); *Јеремија у поље беж'те змије у море; Беж'те змије и гуштери, ево иде Јеремија сас рђаво сабљиште, сас краставо коњиште и ће ве погази и да ве исече.* (Антонијевић 1971: 186–187); *Јеремије у поље, гујурине у море!"* (Филиповић 1972: 189); *Јеремија у поље, а све змије у море.* (Костић 1978, 427); *Бегајте змије и гуштери иду татаре да вас мере на кантаре.* (Костић 1978: 427); *Јеремије у поље љуте гује у море.* (Buturović 1978: 53); *Јеремије у поље, змије у море.* (Костић 1989: 101)

Најпосебније варијанте формула блиских басмама из јеремијског обреда су из друге половине двадесетог вијека забиљежене у Алексиначком Поморављу (Антонијевић 1971) и у околини Зајечара (Костић 1978). Атрибути Светог Јеремије у алексиначком окружењу су *рђаво сабљиште* и *крставо коњиште*, које ће светац употријебити зарад уништења змија (да их *исијече* и *погази*), непослушних предака од којих пријети опасност. Рђа на сабљи и красте по коњу етномитолошке су фигуре које спајају магијско и естетско на врло једноставан начин. Израз *татаре* у околини Зајечара у Великом Извору за *јеремије* није познат у другим крајевима¹⁷³. То је свакако поворка, или њен остатак, предака који сада треба и оне мање добре да поведу са собом, милом или силом. Њих и њихове душе, њихове гријехе мјере сроченим *кантарима* — по сазвучју ријечи

¹⁷³ Фолклорни, обредни клише који је или постао неутралан или је тијесно повезан са нама непознатом сакралном сфером (Толстој 1996: 73): „У околини Алексинца, Сокобање и Лесковца јануар је *коложег* [...] назив овом месецу је изнедрио обичај који је широко био распрострањен по словенском свету да се Сунчево рађање прославља паљењем обруча омотаног сламом што је требало да симболише Сунчев круг, ново младо сунце које се рађа почетком нове године.” (Недељковић 1990: 152) „Одблесак незнабожачких обреда садржан је у називима *крстоношка*, *лазаричка* и *славна недеља*.” (Недељковић 1990: 225) „На брду Метоху код Ниша се црква зове Св. Тројица Русалија. *Тројичка* недеља се још зове *русалница*.” (Недељковић 1990: 199)

Татаре/кантаре: За убиство змије човјеку се опрашта неколико гријехова (*СМЕР*: 213, А. В. Гура).

„Најисцрпније је о култу пророка Јеремије у традицији Јужних Словена писао Миленко С. Филиповић. Њега није задовољило уобичајено објашњење да се Јеремијевдан празнује како би моћни пророк пружио народу заштиту од змија. Закључио је да је реч о хтоничном празнику и хтоничном култу. Позивао се на чињеницу како су *не само по нашем народном веровању него и по веровању многих других народа, змије и њима слична бића најчешће оваплоћења или облици које узимају душе предака. Те душе могу бити зле или благонаклоне према укућанима*”. (Љубинковић 2014: 86)

Нада Милошевић Ђорђевић пише да су *јеремије* обредне пјесме које се пјевају у народу на дан светог Јеремије (650–580. прије Христа), укротитеља змија. Пјесме типа *Јеремија у поље, а све змије у море* – „део су некад развијене свечаности с јаким магијским примесима (поворка девојака с клепетушама, дарови, гозба итд.)”. Напоменуто је да су јеремије посебно сачуване у источној и јужној Србији. (*НК*: 106. и 185–186. Н. М. Ђ.)

Значајно мјесто у светковању Јеремијиндана заузима биље – *глог* и *шип*, како се види у свим варијантама. Веселин Чајкановић у *Речнику српских народних веровања о биљкама* пише да је *глог* (1994: 65–69) „најмоћнији апотропајон против вампира (и вештица) и злих демона (болести) уопште, ма у ком се облику јављали. [...] Довољан је и сам глогов трн да се вампир уништи или отера. [...] Глогом се терају и змије; у басми која се говори о главном змијском дану, Јеремијином дану, избола је змија очи *на два трна глогова, на четири шипова*”. Посебно је занимљиво Чајкановићево упозорење да се према змији поступа често једнако као и према покојницима којима треба онемогућити повратак, односно повампирење. У томе циљу се, нпр., змије спаљују, јер се вјерује како ће у противном змија изнова оживјети. Глог се уопште користи као заштита од чини и за лијечење од бачених чини. *Шип* или дивља ружа такође је поуздан апотропајон. У Чајкановићевом *Речнику* о њему нема много података, осим наведене тврдње. Приређивач Војислав Ђурић саопштио је у додатку више података који свједоче о магијској функцији и вриједности шипа, односно дивље руже. Дивља ружа сматрана је заштитом од вампира. „На Ђурђевдан се дивљом ружом ките улазна

кућна врата како вештице и зли демони не би у њу имали приступ. У неким крајевима младожењи су у капу забадали три шипова трна како би био заштићен од урока. Верује се да шип помаже при лечењу жутице и некојих других болести.” (1994: 231–232) Помени одређеног биља, воде, као и поступака у опходу зграда и читавих села (ударање у гвоздене предмете, подизање велике буке) омогућују да се карактер празника одређеније утврди.

Један од мотива у јеремијским пјесмама је слијепљење и уништавање змије. У тексту се најприје помиње име свеца јер је то најсигурнији начин застрашивања њиховим господаром. Оне се тјерају у гору и воду што су „архајски простори смрти”. На супротстављено смјештање Св. Јеремије (наше, поље, двор) и змија (ваше, море, гора, вода) у „развијенијим варијантама” надовезује се формула „само једна (остала)”, „уз невољно (пасивно) убадање очију које се змији дешава само од себе без активног учешћа свеца” (Сикимић према Јокић 2006: 7), „на два трна глогова, на четири шипова” (заштитна средства од продора хтонских сила су биљке с посебним обиљежјима; трн, трње моћан је утук против свих злих демона. Његов надимак *девесил* значи да садржи толику моћ колику има девет других „магичних” биљака заједно. „Кроз трње демони не могу да прођу, јер ће их оно у себи здржати; трн на тај начин може и да привуче демоне, и веже их за себе и против њихове воље [...]” Као апотропајон или утук трње се користило у борби против „мртвачких” демона, тј. против покојника чији се повратак хтио онемогућити. У магији је трн замјењиван иглом или ексером. „У Лесковачкој Морави кад спровод иде кроз махале, излазе жене на капије и нокте чачкају црним трном”, да одагнају смрт. (Чајкановић 4: 200–204, 252) Екстензивна варијанта јеремијског текста (Сикимић према Јокић 2006: 7) подразумева и поменуте шиљате предмете најчешће игле: *на две игле плетићке, / на четири везићке* (варијанте Ђорђевић, 1958. и Вукановић, 2001), који су замјена трњу. Нечистој сили се у басмама пријети баш глоговим трњем (Раденковић, 1996а), које је у традиционалној народној култури апотропејско средство у борби против свих злих сила (Софрић, 1990).

Јеремијске пјесме су обредна календарска лирика, али и магијски текст, сродан басмама. Проучавајући шири контекст аналогних магијских и обредних поступака који се изводе помоћу игала у току змијских празника, Јасмина Јокић

(2006: 10) своди: „Пошто је главна карактеристика хтонског простора управо тама (одсуство светла), слепоћа је доминантно обележје бића која у њему обитавају. Управо се због тога ослепљује она змија која, упркос претњама, остаје у домену који припада људима уместо да се врати у свој – хтонски простор, онако како је то описано у јеремијским песмама. На тај начин се она и на симболичкој равни одваја од овог света и тек тако коначно престаје да буде реална опасност за свет живих.” Прва Милићевићева варијанта најављује шта ће бити са змијама које остану, док друга „копаоничка” директно пријети примјером змије која је остала и примјером шта јој се десило:

[...]
Која змија остала,
Очи своје избола,
На два трна глогова
На четири шипова.¹⁷⁴

~

О, мој мили Рајоле!
Јеремија у поље,
Беж 'те змије у море!
Ваше море дубоко
Наше поље широко
Сам ' је једна остала
За зло своје остала
Она ј' очи избола
На два трна глогова
На четири шипова.

(Милићевић 1984: 126–127)

Наредни примјер из Шумадије наглашава пропаст једне и спасавање осталих змија којима је сигурно само како Ђорђевићева варијанта каже у њиховом простору, далеко од људског, *нашег*, у коме, неизбежно, пропадају или се тако жели – пријети:

Јеремије у поље,
Беж 'те змије у море.
Све су редом отишле,
Само једна остала,

¹⁷⁴ Варијанта: Вукановић 2001: 172.

*И она је пропала:
Оба ока избола,
На два трна глогова,
На четири шипова.*
(Петровић 1948: 245)

~

*Јеремија уз поље,
Беште змије у море.
Наше поље широко,
Ваше море дубоко.*
(Ђорђевић Д. 1958: 386)

Миодраг Васиљевић у дјелу *Народне мелодије лесковачког краја* саопштава другачији опис обичаја јеремија. „Уочи празника Св. Јеремије”, пише Васиљевић, „13. маја увече, певају деца, лупајући у плехане и гвоздене предмете по селу – око кућа – по пољу и забранима окол сеоског атара. То је мађиски – нехришћански обред – против змијског уједа, змијског парења и множења. Јеремије су биле обред и земљорадника и сточара, али је од почетка овог века био све више занемариван у Србији. Подручје најшире примене овог обреда било је Косово и Метохија и старе српске области”, јужна Србија:

*Јеремије у поље,
Беште змије у горе,
Јеремије у поље,
Гадурија у море.*
(Васиљевић 1960: 61)

Варијанте нађене у биљежењима Владимира Бована и Момчила Златановића готово су идентичне, што свједочи о магијској затворености и потврди обреда:

*Јеремије у поље,
беште гује у море!
Све су гује побегле,
само једна остала,
и она се кајала,
све је очи избола
на два трна глогова.*
(Бован, 1989: 35–53)

~

*Беж 'те змије у поље,
јутре кажу Јеремија!
Те ви исечемо,
ће ви испечемо!
Беж 'те у море!*

(Златановић 1994: 64, бр. 114)

У Васиљевићевој лесковачкој варијанти змије добијају епитет гадурије, Бованова варијанта има ријетки мотив о кајању преостале змије, јер она бива уништена, а остале имају прилику да се у новом циклусу врате, тј. да покушавају да се врате, а у Златановићевој варијанти, с југа Србије, поворке директно упозоравају змије на сутрашњи празник и савјетују им да се врате одакле су дошле јер ће иначе бити исјечене и испечене на обредној ватри (слично алексиначком *рђавом сабљишту*). Ова варијанта змије тјера од кућа, јер их не гони само у море него и у поље, што је риједак примјер у текстовима, Јеремија је тај који господари пољем, односно *јеремије, татаре*, као обредна поворка.

Царица у јеремијским поворкама одговара *краљици* у *краљицама* или *ладовницама* на југу Србије. Појава обредног *краља*, овдје *пророка*, у вези је са прастарим вјеровањем да владари управљају процесима у природи. Краљеви и пророци ступајући у свету борбу са својим непријатељима, слично боговима у митовима о стварању, оживљавају и штите природу. (Карановић 277–278) О другој паралели: јеремије/краљице писао је П. Ж. Петровић. „Након другог светског рата девојкама су се у поворци јеремија почели да придружују и младићи. Петар Ж. Петровић, који је темељно описао обичај јеремија у грузанским селима, сматрао је да је реч о преточеном обичају краљица (*највероватније остатак краљичких обичаја у околини Крагујевца, који су могли да сачувају само стариначки родови*)” (Љубинковић 2014: 79) П. Ж. Петровић још пише: „Јеремијаши су обилазили куће и поља у циљу заштите од змија. У јеремије су негде ишли само младићи (Левач и Темнић), а где-где и младићи и девојке (Доњи Ибар). У некојим грузанским селима (примерице у Драгобраћи и Корићанима) у јеремије су ишле само девојке, које су међу собом бирале царицу. Кретале су на Јеремијиндан пред поноћ, укруг селом, слева-надесно. Сваку кућу су обилазиле три пута, а потом су улазиле у кућу и будиле укућане песмом:

*Устај, устај, царице,
Јеремије дођоше
У цареве дворе
Цар царицу буђаше,
У лице је љубљаше.*

(Петровић 1948: 245)

Варијанту ове пјесме биљежи и Владимир Бован, али она више звучи као опомена лијеним домаћицама које нису како ваља дочекале поворку и не могу се надати благослову. Поворке јеремија, изгледа, нису биле гњевне као поворке краљица и лазарица кад им се не отвори, тј. кад их без разлога не приме у кућу, па пјесма има и шаљиви призив:

*Устај, устај, царице,
јеремије дођоше;
Устај, устај, варјана,
Проврела ти тарана;
јеремије одоше.¹⁷⁵*

(Бован, 1989: 35–53)

Постојање јеремијских пјесама биљежи и Драгослав Девих у Драгачеву. Наводи примјере (бр. 56 и бр. 56а у *Народна музика Драгачева*, Београд 1986, преузето из Љубинковић 2014: 81):

*Јеремија у поље,
Беж'те змије у море,
Све су змије побегле,
Само једна остала,
И она се набола
На два трна глогова,
На четири шипова,
Оба ока избола.*

~

*Јеремија у поље,
А све змије у море.
Бе гој која остала
Оба ока избола
На три трна глогова,
На четири шипова.*

¹⁷⁵ Бачици која није била дарезљива према њима пјевали су: Диг' се, диг' се, бачице / Провали се чабрица! / Јеремије пред кућу, / Беште, змије, у кућу! (Гњеждане) (Вукановић 2001: 173)

Први примјер као да препричава шта се даље десило у перфекту са једном преосталом змијом, једним преосталим претком, док други примјер, све оне преостале, које су се / који су се сакрили, притајили, маскирали у потенцијалу шаље и то не на два него на три трна глогова и четири шипова, *да Св. Јеремија да, да Бог да*. „Девих напомиње како је прву песму забележио у Каони 26. априла 1967. Песму је записао заједно са мелодијом. Другу песму прибележио је у Лиси 13. новембра 1967. године, напомињући како је казивач знао само текст, али не и мелодију. Биће да је реч о нечем другом. Будући да је био упитан за јеремијску песму изван Јеремијиндана, изван дана када песму може да запева, а да не оскрнави и не поништи њену свеукупну светост и моћ, казивач није *смео* да се *сети* једновремено и текста и мелодије. Желећи да буде предусретљив, Девиху је, ипак, саопштио текст. Но, свакојачко је невероватно да народни човек памти текст лишен мелодије.” Мелодије јеремијских пјесама изразито су архаичне и ваљало би проучити њихов однос према мелодијама тужбалица истог краја. Према читањима Н. Љубинковића Коста Манојловић у *Музичком делу нашег села* 1929. године наводи да се у јеремијском обреду или обичају огледа црквени утицај, па се оне пјевају на црквену мелодију *Господи, помилуј!* (Љубинковић 2014: 81–82, 92), што је и крстоношки припјев, тзв. „господање”.

Љубинко Миљковић у Сокобањи уочава постојање двије варијанте празника — *Јеремија* и *Пољеремија*. За Јеремију су узимани метални предмети, у које се ритмички ударало и ходало се у истом ритму, пјевани су или скандирани текстови везани за празник, тј. свеца заштитника од змија. Сакупљач је објавио нотне и текстуалне записе двије јеремијске пјесме:

*Јеремија ју поље, ју поље,
А змија је ју горе, ју воде.*

~

*Јеремије у поље, у поље,
А све змије ју воде.
Све су змије побегле,
Само једна остала
И она се распала!*

(преузето из Љубинковић 2014: 82)

Дужи примјер овог рукописног зборника нема мотив *осљепљивања*, него једна преостала змија *се распада сама од себе*, а у првом примјеру су остале успјешно отјеране не у море него *у гору и воду*, гдје се иначе гоне уроци и демони, који се на сунчевој свјетлости распадају. „У другој половини XIX и првим деценијама XX века десакрализација јеремија јесте очигледна. *Јеремије* више нису обред у правом смислу. Неке области још чувају обичај, али бројни некадашњи обредни поступци и след којима су вршени не поштују се више. Изостављају се у потпуности или се, пак, обављају на делимично измењен начин. Сlikовит пример у овом смислу забележио је Миодраг А. Васиљевић. Јеремијско певање се утопило у свадбено певање, па се тако траг *јеремије* обрео у свадбеној песми из околине Крушевца. Песма почиње стихом: *Три се снега на планини беле, а јеремије се помињу у стиху: За њом браца Јеремије баца*” На *Пољеремију*, сутрадан се није радило у пољу, а јесте у руке, док је на *Јеремијундан* било обрнуто. На *Пољеремију* се, такође, носио ручак у поље, испод записа гдје су млади играли, а старији пјевали до мрака (Љубинковић 2014: 83), слично завјетима.

Спасовдан

„*Спасовати* се каже, као и *носити крста*” (СДВК, II: 783). „Ниђе се ова свечаност¹⁷⁶ тако значајно не спроведе као у Будви¹⁷⁷ [...] има неколико година казали су ми да је овај знаменити обичај са свим забачен. Спас је брдо, на које излазе свечано обучени са вијенцима од цвијећа на глави. Кад дођу на врх брда ће се виде озидине од некад бивше цркве Св. Спас, окупе се на једно повелико гумно, које је за ову свечаност нарочито саграђено и које се и дан-данас зове вилино гумно” (Врчевић 1888: 32–33). Саставни дио спасовског обреда, поред игре и пјесме у колу, било је и купање на ријеци или у мору прије зоре. Вук Врчевић, од кога Вук Караџић (СДВК, XVII: 174–177) добија опис обреда и текстове пјесама, описује обред, касније обичај, овако: „Мушкарци пјевају у колу наспрам жена (пјевају једни, па други, па скупа):

¹⁷⁶ СМР: 271–272. П. Ж. П.

¹⁷⁷ Вук Врчевић је и сâм, као младић, учествовао у спасовским обредима (1834–1840).

*Добро јутро бјеле виле
и нама га дајте!"*

У тексту се мисли на размјену вијенца са глава дјевојачких и момачких. „Послије сједну, одморе, једу, па граде мјешовито коло и пјевају пјесме, које су народом нарочито за ову свечаност измишљене.” (Врчевић 1888: 32–33)

У пјесмама које наводе оба Вука могу се уочити остаци „паганских” јавних култова (уранци, умивање росом, брање биља, сплитање вијенаца, вођење кола), гдје корелирају иницијација и плодност. Персефона спаја функције хтонске господарице царства мртвих и богиње плодности, која се периодично појављује на површини земље да би затим опет привремено нестала (Meletinski 1983: 223):

*Рано рани ђевојчица
На весели Спасов данак:
Нешто пред њом росу тресе,
Бога моли ђевојчица:
„Дај ми Боже, да ја видим
„Свако звјере с очицама
„Разма змаја планинскога.”
Још те р’јечи не изрече
К’ њој долеће плахи змаје;
Сави младу под крилима¹⁷⁸
И полеће с ђевојчицом
У те спиље камените.
Ту је држа дуго вријеме;
Љуто цмили ђевојчица,
Сузе рони не престаје.
Питао је љути змаје:
„Што ми ти је ђевојчице?—
„Како што је плахи змаје?
„Данас ми је Спасов данак:
„Све ђевојке ружу беру,
„Ружу беру, в’јенеце вију,
„А ја јадна луда млада
„Нити берем, нити вијем.”
Ту се змају ражалило
И пушти је ружу брати,
Ружу брати, вјенце вити.*

¹⁷⁸ Змај прелети с мора на Дунаво, / И пронесе под крилом дјевојку / А под другим руо дјевојачко. (Давидовић 1884: 27, бр. 25; уп. Љуба змаја огњенога, митолошка, СДВК, IV: 182, бр. 239)

Ал' још плаче ђевојчица
 Љуто плаче не престаје.
 Ђешио је плахи змаје:
 „Што ми ти је ђевојчице? –
 „Како што је плахи змаје?
 „Данас ми је Спасов данак:
 „Све ђевојке вјенце носе,
 „И весело танце воде
 „А ја јадна свега жељна.”
 Ту се змају ражалило
 Ђевојци је говорио:
 „Ол' ми душо вјеру дати,
 „Да ћеш к' мени опет доћи,
 „Пуштићу те старој мајци.”
 Она му је вјеру дала.
 Пушта змаје ђевојчицу:
 Чекај данас, чекај шјутра,
 Она за њег и не хаје.
 Пуче змаје на камену
 Чекајући ђевојчицу.¹⁷⁹
 (Врчевић 1888: 33–34, а)

„У песмама се може разговетно сагледати семантички спектар доминантног симбола – сунца. У свадбеним и љубавним песмама, у песмама о жетви и мобама, сунце је у пуној снази летњег доба године. Оно је (другде су то месец и звезде) и овде спојено, по аналогји, с главом, најсвршенијим делом тела одговарајућег кружног облика, боравиштем духа, највишом тачком човекова узраста – јунакова срећа се *сунчаном зраком повила*. [...] Венац на глави, и по облику и по томе што спаја култ вегетације непосредно повезан с култом сунца, симбол је сунчева круга; брачни прстен је истог облика и аналогне златне боје, симбол јединства које почива на идеји плодности.” (Крњевић 1987: 32) Вук уз сличну варијанту митолошке пјесме *Вилина посетрима* додаје напомену: „Рекао би човјек да је одавде до краја све узето из сватовске пјесме.” (*СДВК, IV*: 172, бр. 224)

Мјесто извођења овог граничног паганског обреда је гранично, као што је

¹⁷⁹ Вуков запис: *СДВК, IV*: 202–203, бр. 270. или *СДВК, XVII*: 175–176. (незнатно измијењена пјесма); мотив змаја који граби или мами дјевојку чест је нпр. у *митолошким* пјесмама из Тимочке крајине (Златановић 1979: 561).

и вријеме гранично. Виле свраћају јунака да му његову срећу покажу, која је ту код њих у највишој гори рођена, сунцем повијена, мјесецом одгојена, звијездама заштићена и украшена, као и свака невјеста на дан свадбе, обреда прелаза. Иначе, мотив дјевојке опасане мјесецом и украшене сунцем и звијездама чест је у љубавној лирици и често интерпретиран. Дјевојка, будућа невјеста, једно је са свемиром, божанске је снаге, здравља и плодности:

*Виша је гора од горе
Највише брдо Спасово
У њој су трње и грабље
У њој су сњези и мрази,
У свако доба године.
Виленски у њој станови
Ђе виле танце изводе;
На коњу момак јездаше
Предрагу срећу искаше;
Кад виле момка виђеше
Јунака звати стадоше;
„Овамо свраћај јуначе!
„Твоја се срећа родила,
„Сунчаном зраком повила
„Мјесецом сјајним гојила
„Звијездама сјајним росила.”¹⁸⁰
(Врчевић 1888: 34–35, б)*

Још једна будућа невјеста, суђеница божанске снаге, босонога преиграва зелено поље створено од мора, само у кошуљи. Чека суђеника са сунчаног истока и тамо у лов опрема сокола. У молитви је, моли се Богу да јој разабере сан и јаву, па да настави будна да сања. „Песма дочарава с ретком снагом девојачко прижељкивање у магли, њено треперење између јаве и сна” (Недић према Златановић 1979: 561):

*Пала магла у приморје,
Ал’ се види крајем мора
Младо момче језди коња,*

¹⁸⁰ Вуков запис: *СДВК, IV*: 204, бр. 271. или *СДВК, XVII*: 176. (редигована пјесма, такође; три спасовске пјесме које је Вук Стефановић Караџић преузео од Вука Врчевића уврштене су у „бечко издање” и о њима приређивач у напомени додаје: „Овијем би се пјесмама прије нашло гдје и приличније мјесто, али сам их ја сад добио, па мислим, да их је боље и овдје наштампати, него да изостану сасвијем”, *СДВК, IV*: 202).

Које нема љубе дома.
 Угледа га млада мома
 С б'јела двора ње прозора
 Сама собом говорила
 „Далеко је двор од поља
 „Рад пространа слана мора.
 „Вишњи Боже, разбери ме!
 „Сним ли санак, оли гледам?
 „Је ли оно млад на коња,
 „Ал' је оно сиви соко,
 „Не разбира моје око.
 „Створи Боже ово море
 „У зелено равно поље!
 „У кошуљи босонога
 „Преиграћу преко поља.
 „Ако буде сиви соко
 „Рећи ћу му поглед' с оком
 „Пут истока у дно поља
 „Ту ћеш виђет сваког лова;
 „Ако буде млад на коња,
 „Рећи ћу му вод' ме дома.”¹⁸¹
 (Врчевић 1888: 36–37, в)

Наредна спасовска пјесма из Приморја „[...] варира познати мотив љубавне лирике. Разговор девојке са младићевим коњем дат је у структури словенске антитезе уз понављање композиционих сегмената и интерферирање првог и трећег лица у дијалошким пасажима [...]” (Сувајцић 2014: 307–308). Уводни монолог описује и дио јутарње будванске спасовске обредности:

Од кад сам се родио од мајке
 Н'јесам љепше ђевојке видио,
 Што сам јутрос у коло будванско:
 Ја у коло, а она из кола,
 Ја млидијох да од мене бјежи,
 Она иде да ми коња вода:
 Коња вода, коњу говораше:
 „Тако т' коњу здраво путовати!
 „И натраг се дома повратити!
 „Је ли ти се господар вјерио?

¹⁸¹ Вуков запис: СДВК, IV: 204, бр. 272. или СДВК, XVII: 176–177.

„Ал' вјерио али оженио?“
Коњиц моми вриском одговара:
„Тако мене здраво путовати
„И натраг се дома повратити!
„Није ми се господар вјерио
„Ни вјерио нити оженио,
„Него мисли с тобом ако Бог да!“
„Мол' ми Бога, коњу, добро моје
„Да ти будем у двору госпођа,
„Ранићу те бјелицом шеницом
„И појити црвенијем вином.“¹⁸²
(Врчевић 1888: 36–37, г)

„У класификацији народних умотворина са Косова и Метохије, која је иначе богата лириком, код Владимира Бована нема ове врсте. Зато је право изненађење да су се две спасовске песме нашле у *Цариградском гласнику*. Змај¹⁸³, асоцијација на зиму, девојка на пролеће, симболичне су манифестације промене годишњих доба. У песмама са Косова и Метохије нема података када се певала и где. Оне су врло редуковане, змајеви су замењени младићима. У песми из *Цариградског гласника* наилазимо на почетни стих који указује на то да се одржавао сабор, (слично Врчевић, Караџић) и то на некој планини, а планина је увек у народном предању хтонско, претеће, хладно место где царују демони зиме. Песма почиње стихом: *Ој саборе, саборе, / Гле саборске старе планине [...]* Код Вука виле играју коло. Оне су демони тамних предела, њихови станови су на Ловћен планини, а ту се рађа младићева срећа. Могуће је да је то девојка која ће бити инкарнација пролећа. У *Цариградском гласнику* налазимо нешто слично. Уочавамо демитологизацију песме и како једна обредна песма полако постаје љубавна. И у овој песми се игра коло, али је змај замењен младићем. Промењено је и место, односно простор. Код Вука је радња у планини. Дијалог између змаја и девојке је у каменим спиљама, дакле хтонски простор зиме где змај одводи девојку коју је уграбио на Спасовдан. Она га моли да је пусти да се наигра са својим другарицама. У песми са Косова и Метохије извршена је редукација. Са високе планине коло се спушта у село. Напушта се хтонски простор планине, а змаја замењује младић.

¹⁸² Вуков запис: ЉУБАВНЕ И ДРУГЕ РАЗЛИЧНЕ ЖЕНСКЕ ПЈЕСМЕ. Будљанка дјевојка и коњ. Из горњега Приморја. (*СДВК, IV*: 285–286, бр. 408)

¹⁸³ В. и СМР: 142–144. Н. П.

Остао је редукован дијалог између њих у којем девојка моли да је замени сестра јер је боља и лепша од ње. Песма је врло кратка. Остаји древних слојева су у рестловима. Да немамо старију варијанту, тешко бисмо реконструкцијом могли показати да је песма спасовска. Она је сачувала обредни карактер у стиху *Ој саборе, саборе*, а хронотопски је одређена синтагмом *Гле саборске старе планине*. Друга варијанта је готово идентична, почиње стихом *Ој боре, боре, саборе*. У овој песми остала је молба девојачка да оде кући и пита мајку да је замени сестра, док у Вуковој варијанти девојка коју је уграбио змај моли га да оде да види мајку (*а ја јадна мајке жалим*). Спасовске песме из *Цариградског гласника* су драгоцен материјал на којем се јасно види како је текао процес губљења древног обредног слоја као и лагани прелазак у љубавну песму.” (Питулић 2011: 161–162) Варијанта Владимира Бована са страница *Цариградског гласника* такође постоји међу *ускршњим* пјесмама пјеваним у колу, као и међу *ђурђевским*¹⁸⁴, па су то заправо пјесме из реда *играчких, колских* са честим мотивом сестре која несебично уступа младожењу сестри, старијој, јер се тако ваља¹⁸⁵:

*Ој саборе, саборе,
гле саборске старе планине.
Пењи се горе на вр’у,
погледај доле на село:
у село оро големо,
ту ти је Петар (војвода)
до Петра Миља девојка;
мољаше Миља девојка,
мољаше Петра (војводу):
„Пусти ме, Петре, до мајке,
да пратим сестру на место,
сестра је боља од мене:
боље јој лице од мога,
боља јој коса од моје,*

¹⁸⁴ Обичаји везани за Спасовдан умногоне су слични *ђурђевским*. У Мрковићима чобани једног или неколико села изађу рано на неко веће брдо и ту пободу високу букову грану, тзв. *ранку*, названу по раном устајању. Овим прастарим обичајем испољавају радост што су се ослободили зиме и осјетили планину. (Вукмановић 1963: 269)

¹⁸⁵ Хијерархија међу браћом и сестрама знала се и у лазаричким и краљичким варијантама, нпр.: Мајка Миљу повикује, / Миља ву гу дома нема, / Отишла је на кладенце, / Да се гледа с момчадију. / Једнога је угледала. / Не стој Миљо не гледај ме / Имам брата старијега, / Ћу ти будем мили девер, / Ћу ти купим бели провез, / И уз провез зелен венац, / И уз венац огледало, / Огледало, златан прстен. (Димитријевић 1987: 13, 38)

*боља јој снага од моје.*¹⁸⁶

(Бован 2012: 45, бр. 117)

Спасовдан¹⁸⁷ је сматран *граничним датумом* који дијели прољеће од лета (СМЕР: 505–506, Т. А. Агапкина, Г. И. Кабакова). По умјетничком и семантичком богатству народна лирика надилази све друге народне врсте узете појединачно или чак све заједно, одговарајући примјер томе су Вукове варијанте спасовских пјесама забиљежене од Врчевића. У народној лирици је обухваћен цјелокупан колективни и приватни живот нашег патријархалног човјека. Моменат употребе је полазна тачка у језичко-умјетничком уобличавању обредне пјесме, пјевање је повезано са одређеним обичајним радњама у годишњем циклусу: *спасовске* заједно са *крстоношким* и *додолским* пјесмама пјевају се поводом одређених збивања у природи, њима се прикључују и „дјечје молитвице” против кише, тј. пјесме за заустављање кише (Деретић 2007: 317), па и *троичанске*, *јелусијевске* и *видовданске* са мањим бројем варијаната.

„У Тимочкој крајини, Лужници, Лесковачкој Морави, Врањском Поморављу, Врањској Пчињи и другде славио се Спасовдан и у двадесетом веку и певане су обредне песме. У сливу Кленичке реке и непосредно после Другог светског рата три до пет девојака, накићене цвећем и другим биљем, опходиле су сеоске махале и певале о Светом Спасу. У Врањској Пчињи девојке и момци су пре изласка сунца брали у пољу и шуми миришљаву траву русен, певајући. Убрани русен девојке су стављале у ковчеге у којима су чувале девојачке дарове.” (Златановић 1979: 562). На Спасовдан су вршени различити обреди из „култа плодности”. Тако је кићено жито да би се заштитило од грома. А баш о житу певају ретки сачувани стихови песама који о Св. Спасу говоре као о његовом заштитнику, тако га везујући са поменутиим култом. (Карановић 1997: 276–277)

„Свети Спасо, какво ти је поље?”

„Моје поље од свем понајбоље:

све шенице у клас укласиле,

све ливаде у цвет уцветале,

сви р'жови у земљу полегли,

¹⁸⁶ Варијанта: Исто, бр. 118.

¹⁸⁷ Још и: Вазнесење, Спасово, Сенса, Сенсово (у Јадранском приморју према *ascensio*, *ascension* = *вазнесење*) (Дробњаковић 1960: 215).

*сви јечмови коњу до колена!*¹⁸⁸

(Златановић 1979: 563)

У Новом Глогу (Врањска Пчиња), чак и у поратном периоду, за вријеме Спасовдана сељани су се скупљали и постављали дугачку софру. Један дјечак је на глави носио заједнички колач, који су дјевојке рукама придржавале. Тако су се кретали око софре и пјевали узвикујући (Златановић 1979: 562). „У селу Бресници (Врањско Поморавље) код места Пресвете постављала се такође дугачка софра, око које је играло коло, а на чијем је челу била трудна жена: *да се роди берикет, да су тешки снопља.*” Пјесма која је у колу око софре пјевана слична је *додолским*:

*Свети Спаса коња води,
Коња води, бога моли:
„Дај ми, боже, ситну росу,
Да зароси по сво поље,
По сво поље и по наше!”*
(Златановић 1979: 563)

„Спасовске песме су врло сличне *ђурђевским*”¹⁸⁹. Биљарице су на, Биљани петак, *ђурђевски* и *спасовски* уранак ишле у поље и гору и тада певале „траварске песме” („Свети Ђорђе, какво ти је поље” или „Свети Спаса, какво ти је поље”, нпр.). И међу пјесмама спасовског уранка јавља се љубавни мотив, овако наведен наликује и једној *ускрињој* пјесми из Вукових рукописа, коју тамо изводи дјевојка плетући и пуштајући вијенце биља низ воду, којима се шапће:

*Спасово цвеће ц’втеше
У густу гору зелену,
До бистру воду студену.
Овчар си цвеће береше,
У воду цвеће фрљеше:
„Ој водо, водо, водице,
Однеси цвеће у село,
Да ми се Паска закити,*

¹⁸⁸ Варијанте: Николић 1910: 135, бр. 1; Ђорђевић Д. 1958: 379; Васиљевић 1960: 60–62, 58, 59, 60, 60(б); Ђорђевић 1963: 295; Ђорђевић 1968: 106, бр. 2; Ђорђевић 1990: 51, бр. 149; Златановић 1994: 60–63, бр. 111. (*ђурђевске*)

¹⁸⁹ У старом Врању био је омиљен *ђурђевски* обичај изговарања пјесама у прози – мантафа. У Архиву САНУ чува се етнографска збирка под бр. 168 из 1907. године, а у којој су 104 мантафе. Међутим, записивач је напоменуо: *Овај обичај врши се и о Спасову дне.* (Момчило Златановић. *Hidrellez Marta fallari*, Приштина, 1978, br. 18–19, str. 79–84)

*Да песму Паска запоје,
Да коло Паска поведе!"*
(Златановић 1979: 563)

Спасовска пјесма из Тимочке крајине у запису Љ. Рајковића је другачија. Пјевана је за вријеме ношења *литуја*. Варијанте постоје међу *ђурђевским* и *ивањским* пјесмама, али у њима светац, најчешће, разговара са својом мајком. Разговор, испуњен благословима, у овој варијанти светац води са анђелом, што је и *крстоношки* мотив, *крстоношка* варијанта, *крстоношки* стих (*Слушајечи божјега анђела*). Ипак¹⁹⁰, уводна слика тј. „разговор о разговору” воде босиљак и роса, као знаци обредности спасовског уранка и кићења заштитним биљем које сугерише свадбарење:

*Процвилел ми у башту босиљак
„Тија росо што на мен ' не падаш?”
„Свако јутро на теб' сам падала
а јутроска ја сам се застала
слушајечи божјега анђела
где питује светог Спасенију:”
„Свети Спасо, какво ти је поље?”
„Моје поље од сви понајбоље:
све пченице у клас укласале,
све ливаде у цвет уцветале,
сви р'жеви у земљу полегли,
детелине коњу до колена,
а јечмови момку до рамена!”¹⁹¹*
(Рајковић 1978: 30, бр. 12)

„Црква је настојала да християнизује паганску садржину спасовских песама и да их тако прилагоди своме обреду. Етномузиколог Владимир Ђорђевић записао је у Тибужду (Врањско Поморавље) нескладну *крстоношку* песму, у којој су други и трећи стих из *додолских*, а последња два из спасовских песама”:

*Крсти носим, бога молим:
од два класа шиник жито,*

¹⁹⁰ Коста П. Манојловић у својој збирци има *крстоношку* пјесму, у којој су уводни стихови из спасовске варијанте, припјев и остатак пјесме послје припјева *крстоношки*: *Свети Спаса коња кове / Да обиђе равно поље. / Господе, помилуј! / Дај нам, Боже, ситну росу, / Да ороси равно поље, / Од два класа шеник жито, / Од два снопа до сто ока!* (Манојловић 1953: 94, бр. 144)

¹⁹¹ Варијанте: *СДВК, IV: 429, бр. 665, Босиљак и роса*; Златановић 1994: 84, бр. 183, 184.

од два грозда ведро вино.
Свети Спаса коња седла
у тамнину, без борину.¹⁹²
(Златановић 1979: 564)

„Спасовдан је један од осам празничних дана посвећених догађајима из Христовог живота. Хришћанска традиција продрла је делимично и у народ. У источној Србији нпр. причало се да се баш на овај дан спасао Бог од рђавих људи и отишао на небо. Забележена су и сасвим друкчија веровања. У многим крајевима мислили су да је Спасовдан посвећен Св. Спасу (који спасава људе у невољи), свецу који се не помиње у званичном црквеном учењу. Веровало се да је Св. Спас сам Христос и од Спасовдана до Духова у Лесковачкој Морави поздрављало се са *спаси Бог*, а отпоздрављало са *на спасеније*”. (Ђорђевић Д. 1958: 387; Бандић 2004: 331–333)

Овај дан су славили или на одређени начин прослављају и данас припадници свих конфесија. У Банату у српском селу Загајица Спасовдан је био црквена слава, завјетина и прослављао се под именом *Јарило*. Код Бугара је нпр. *Јарило* сваки одлазак у природу. Руски *Семик* је *Спасово* или *Јарило*. (Велај 2007: 155) Спасовске пјесме у Срба су слабије сачуване и једва се могу препознати међу записима. Пјеване су на Спасовдан, четрдесети дан од Ускрса и имају чест мотив коњаника, који је персонификација ускрслог вегетацијског божанста. Игра у колу, кићење цвијећем, љубавно-магијски текстови сугеришу култ плодности. И кроз спасовске обреде се види тежња за преношењем животворне моћи вегетације на људе, стоку и усјеве. Била је уочљива и жеља за заштитом, посебно од атмосферских неприлика (града и грома). За ту сврху користили су љесково пруће, крстове направљене од лијеске. Колективне гозбе или *спасовнице* биле су обиљежје празника у Босни. У Срему и Славонији ишли су *крстари* (женска дјеца).

Пет-шест дана уочи Спасовдана договарало се до петнаесторо омладине да иду у *чаројице*¹⁹³, „што су у Босни народни обичаји у колима. Иду само одабрани. Окупљају се уочи Спасовдана навече. Свако носи торбу и слично за

¹⁹² Владимир Р. Ђорђевић. *Српске народне мелодије (предратна Србија)*, Београд 1931, бр. 23. (према Златановић 1979)

¹⁹³ Универзална ознака обреда са маскирањем (нпр. вучари).

прошевину. Једног момка пресвлаче у дјевојачко одијело, прерушавају и бирају дјевера уз младу. Бирају још и старјешину који ће им дириговати. Носе звона за оглашавање док иду путем, да не помисли ко да су хајдуци. Прво обилазе туђа, па своје село. Успут пјевају *пригодне пјесме*, кад дођу пред кућу, дјевер цуру уводи у кућу да је домаћин дарује новцем. Послије је изведе, па старјешина *чаројица* тражи испрошено. Потом им износе храну и пиће. Домаћини воле да је *посјетиоцима* што пријатније. Послије им се *чаројичани* захваљују *благословима*:

*Родила ти шеница бјелица,
по дну бусата,
по врху класата,
по сриједи модра
у класу родна,
изнутра црјена,
около благословјена!¹⁹⁴*

Добро је и пожељно било, такође, да поворке чаројица прелазе успут преко њихове земље надајући се бољем роду.” (Šajnović 1906: 142–145). На Мајевици о Спасовдану нема нарочитих обичаја осим што тог дана у многим селима славе цркве или иду *крстоноше* (Филиповић 1939: 125). Једно мјесто у селу се зове Спасовница: ту је некада држана „молитва” на овај дан (Филиповић 1969: 183). На Спасовдан у Горњану и Потњану у Хрватској би неколико сељачких дјевојчица од седам до девет година, без обзира на вјеру, у народној ношњи обилазило село са два дјечака истих година који су били просци и који су скупљали дарове. Дјевојчице су биле свечано обучене, с дукатима око врата, ишле су дворедно, а прва и највиша, или она која је у роду са женом која их је подучавала, носила је крст. Као и *додолски* и ово је био обичај „за дозивање кише”. Звали су их *кијдреве* или *крижанице* (Stepanov 1971: 284–287).

Кроз спасовске обичаје и забиљежене обреде или остатке обреда види се народна тежња да се усјеви, људи и стока заштите од злих сила и болести, да се обезбједи родност поља, у првом реду пшенице, као и да се осигурају усјеви од атмосферских непогода. Такође се жељело обезбједити довољно влаге за раст усјева, а томе је свакако требало да допринесу, по народном вјеровању, и мртви. (Босић 1996: 316) У многим крајевима баш на овај празник ишле су *крстоноше*,

¹⁹⁴ Уп. Kajmaković 1961, 1962. и Rakita 1971.

хришћански наслиједници додолског обреда. „Митско-религијско порекло благослова огледа се у вери у моћ речи онога ко благосиља и вери у његову повезаност са посредником, именованим или неименованим божанско-судбинским примаоцем. Способност речи да утиче на стварност појачава се невербалним магијско-обредним поступцима. Етичка димензија благосиљања у етиолошким предањима је представљена као способност ликова хришћанског пантеона да награђују указано им поштовање или уважавање начела добра. Благословима се призивају и подстичу људске врлине, како оне опште тако и појединачне, животним добима, социјалним положајем, културним особеностима додатно нормиране вредности. У лирско-обредним песмама благослови могу да представљају део песме или доминантни апелативни исказ у њој. У благослову, уместо молитвене понизности, постоји убеђеност у достојност и узвишеност благословених вера у моћ људског посредовања до светих лица. Каткада је тешко одредити да ли се постојеће благостање у стиховима хвали или се оно призива. (Ајдачић 1992: 154, в. и НК: 30. Н. М. Ђ.)

Краљице¹⁹⁵

На празник Духова ишле су у старије доба сва три дана кроз село *краљице*. Тај обичај се сасвим изгубио. До Првог свјетског рата одржао се у неким селима између Вуковара и Осијека. Краљице су се водиле само у православном дијелу народа. (Бабовић 1963: 64) Краљичке, из којих су потекли сви ови обреди, имале

¹⁹⁵ Најранији датум извођења *краљица* је у јужној Србији на Ђурђевдан, али претежније су извођене на празник Тројице. Могло би се претпоставити да се заправо ради о обреду који се првобитно изводио током читаве сезоне касног прољећа и прве половине љета, а који је касније скопчан са великим празницима „међашима” у хришћанском календару (Тројице или Духови и Ивањдан). Према Вуку Стефановићу Караџићу *краљице* су ишле од Цера до Међедника и уз Дунав до Тимока укључујући Славонију, али Србе римскога закона; Ердељановић 1930. помиње сјевероисточни дио нашег народа, и напомиње да западни и јужни крајеви о обреду не знају; а Бабовић 1963. помиње православце из западног Срема; Зечевић 1983. набраја Мачву, Шумадију, Црну Реку, Неготинску крајину, Бољевачки срез, Лужницу и Нишаву, Славонију, Срем, Барању, Бачку и Банат, тј. своди да је обред добро очуван у јужној и југоисточној Србији, а дјелимично и у Војводини; Ножинић 1991. код Срба у Мославини региструје обред *ладокалица* који се изводио на Петровдан и сличан је по свом облику *краљичком* опходу; Плотњикова 2004. своди да обред *краљица* припада западној страни Балкана, а *лазарице* источној. (Јокић 2012: 32–35) В. и СМР: 172–173. Ш. К. и 173–174. П. Ж. П.; о скрнављењу обреда од стране Турака у устаничкој Србији у: Златковић 2013: 177–196. и тамо наведеним изворницима.

су поворку сачињену од краља, краљице, дворкиња, барјактара, играча, пјевачица и све су биле дјевојке осим вође. Извођене су око Ивањдана и Духова, а негдје и на Ђурђевдан. Имале су припјев ладо и љело, што је апострофа божанства, мада постоје и опречна мишљења о улози и значењу припјева. Карактерише их животна радост, како лична тако и породична. Низ краљичких пјесама добио је нове црте из љубавне лирике; све оне задивљују богатством израза. И оне попут лазаричких и ђурђевданских знају бити разузданог садржаја. Краљичке могу бити и љетне кад је Ускрс касно, онда је и Педесетница кад су се најчешће виђале краљице у љето. Краљице због непрекидне борбе са црквеним властима нису остале јединствен обред на територији Србије, па се због тога разликују по броју учесница и изгледу ношње, шестерачки краљички стих смјенио је осмерац лазарички, краљички обред је посљедњи за здравље у сунчаној години, а први по поријеклу, прави припјев ладо не љело, па се зову и ладовнице. Само у оним крајевима у којима се краљице изводе о Ђурђевдану, оне се вежу за атмосферске појаве. Непрестаним кретањем краљица обезбеђује се и кретање у природи. 165. трагови магије, једна од компонената које су допринеле формирању краљица била је и изазивање људске плодности. Текстови краљица упућују на паганско порекло. 170. Краљице несумњиво припадају кругу земљорадничких обреда и у њима се врше радње, мађијања и молитве за плодност... Многи елементи у обреду показују да је он настао у матријархалном друштвеном поретку.) Најстарији начин играња је цупкање, тапкање, врло ситним корацима, женски, земљораднички. Код сточара играју мушкарци. Краљички барјаци и понашање с њима штите од града, као и табу поклањања јаја. (Зечевић 2008: 192–197)

„Тројице се светкују три дана као и Божић и Васкрсеније, и будући да су у прву недјељу по њима Петрове покладе (која се недјеља зове и мале тројице), зато се цијеле недјеље не ради готово ништа него се пријатељи походе и чате и веселе. [...]

Најприје започну од краљеве куће; и прва пјесма што пред сваком кућом пјевају, заповиједа домаћину или домаћици да изнесу краљици столицу, па онда започну пјевати редом свима (мушкоме и женском, маломе и великом) који се налазе у кући (ако ће их колико бити, оне ће свакоме особито и према њему

припјевати). Краљичке су пјесме све од шест слогова, и у пјевању се свака врста (осим прве и пошљедње) по трипут говори, и други се пут додаје на крају лељо!

[...] *Краљице* слабо ишту да се дарују, него овај посао чине само ради својега весеља, али ако им ко што поклони не одбацују: гдјешто млади људи узму сребрн новац по половини у зубе па га краљица својијем зубима вуче и отима из његовијех зуба. Ову шалу млади људи чине само за то да би им уста дохватила до дјевојачких уста." (СДВК, XVII: 177–179)

*„Не љути се, лудо младо!
Доћ’ ће лето и пролето,
Добићемо мушко чедо,
Оба ћемо једно бити.”*

(Ђ. М. 1901: 48, наведено према Јокић 2012: 145)

У још једној пјесми обједињеног женско-мушког принципа, гдје госпођа спава господару у крилу, дат је и опис опхода кроз дио о даривању поворке:

*Господар¹⁹⁶ је буди
У очи је љуби.
„Дигни се, госпођо,
Краљица је дошла,
Те даруј краљицу:*

*Коловођи подај / Венце и обоце; (невјестински накит у свадбеном обреду)
Што до коловође / Од руже рукаве, (од мака кошуља, свилени рукави као неvjестинска одора) А овим осталим (јер су оне млађе и удаја их тек чека) / По киту ружице, Те да су румене / К’о кита ружице.”¹⁹⁷ (Поповић¹⁹⁸ 1888: 26–27, бр. IX/16)*

¹⁹⁶ Варијанта: КП I, 56, бр. 3. Господар је заспо / Госпоји на крилу...

¹⁹⁷ Варијанта: СДВК, XVII: 182, бр. 8, 183, бр. 11; Шкарић 1939: 100; Петровић 1948: 245 (*јеремијска* пјесма). Кретање поворки слијева-надесно (на опосун), којим се опонаша сунчева путања, било је уобичајено, док је обрнуто оријентисано кретање (здесна-налијево) сматрано „наопаким” и оно је карактеристично за посмртне обреде (Толстој 1996: 111). Древна вјеровања о поријеклу људи од биљака и животиња у лирској пјесми се манифестују као мотиви о зачетку човјека од плода или сјемена биљке или у појави настанка имена људи по одређеном цвијећу, као и у бројним мотивима о метаморфози људи у биљке, које и у новом облику настављају пређашњи живот, цвјетање се пак изједначава са удајом дјевојке (Веселовски 2005: 489–493, 501). *Од двора до двора, лељо! / Те до перивоја. / Ран перивој цвета / Ал не завезује / Те жуте жутице / И криве косице.* (Поповић 1888: 9, бр. 1а, варијанта: Младеновић 1973: 135, бр. 3) *Жутица* и *крива косица* су синоними биљке *вилаина коса*.

¹⁹⁸ Павао Поповић, студент философије, 1888. године у *краљицама* види народни обичај, љетну светковину богињи Лади и богу Љељу, без хришћанског значаја. „Светкују се у већем делу источних крајева наше домовине. Подунавље округа Пожаревачког, у срезу Голубачком: осам девојака, две

ЂУРЂУ И МИЛИЦИ. *Ој, Миље, Милице! / Сребрно путашце! / Свуда си ношено, / Ником' несуђено, / До меника Ђуру / На столу седећи / Дукате бројећи.*
РЕЉИ И ЈЕЛИ. *Реља коња седла, / Јела одседлава, / Маша јој се Реља / Преко бојна седла / У свилена недра; Ал' говори Јела: / „Не машај се, Реља, / „Преко бојна седла / „У свилена недра; / „Ја сам испрошена / „Давно, на далеко, / „У велико село.”* (СДВК, XVII: 187, бр. 21, 188, бр. 23)

Претходне двије Вукове варијанте „могу тематски припадати и љубавним и свадбеним, јер је граница међу њима ионако често неухватљива. Карактеристично је како се у овим песмама смеђују древни колективни монолози са дијалозима између младих у пару. Издвајање појединачног, наиме, захтева и другачији начин обликовања, промену стилског поступка. Сличних тематских проширења, двопланости која успоставља аналогију природа–човек, има и у другим песмама ове врсте” (Крњевић 1987: 23), као и у осталим обредним пјесмама.

Лељо, Лељо, мала момо, / (на почетку сваког стиха) клела се девојка, / сунцу на истоку, / дрену на корену, / мору на извору, / вина да не пије, / цвећа да не носи, / момче да не љуби. / Па се покајала, / ја, луда девојка, / што лудо говорим, / вина да не пије, / румена бих била, / ја цвеће да носим, / мирис бих имала, / ја момче да љубим, / милост бих имала. (Милићевић 1984: 129) И још ПУТУЈУЋИ

представљају *краљеве*, четири певају, тј. две певају две отпевају. Седма средње висине је *краљица*, осма најмања је *краљичина дворкиња*. *Краљеви* морају бити високе, снажне и угледне девојке и неуморне у игрању. А певачице треба да буду једнаке висине и гласовима да се *слажу*” (Поповић 1888: 7). „*Краљеви* на глави имају венац, спреда пауново перо и ковиље, као перјаница, низ леђа три траке, пантљике, плаву, црвену – алену, зелену. На крајеве крајњих трака међу прапорац, а на средњу стари новац [...] Преко прсију прекрсте прво широке тканице, нарочито за то израђене, а преко њих уже. Испод тканица провуку убрус на прсима и леђима да крајеви лево и десно висе [...] свилена прегача се зове *лекетов*. У десној руци везена марама којом је увијен балчак од јатагана. Оне девојке што певају обуку се у обично сељачко одело. Низ леђа имају такође траке. Тако исто је обучена *дворкиња*. Девојка *краљица* обучена је као и *певачице*, само што је убрусом забуљена” (Поповић 1888: 8). „Опрема се чува као какав аманет. Испред краљичке куће се пева и игра неколико песама, иначе, опход полази од кметове куће, *краљице* прати искусна жена која зна песме и казује им. Певају песме које доликују ком члану јер их добро познају” (Поповић 1888: 9). „Пред кућом се *краљици* износи столица, дворкиња стане иза ње, а *краљеви* око *краљице* насупрот један другом, мачују се изнад њене главе. Девојке пре сваке намењене песме отпевају прво стих *Ој убава млада момо ладо*” (Поповић 1888: 10). У свом раду Павао Поповић наводи 42 шестерачке *краљичке* пјесме и разврстава их према намјени и додатно према припјевима: *љељо* или *ладо*. Наводи, такође, како су Вукове границе извођења *краљица* већ сужене. Обред описује слично Вуку, само додаје и завршницу, кад *краљеви* са укрштеним јатаганима иду да се поклоне домаћину који их дарује новцем. Потом поворка напушта двориште испод укрштених јатагана. Понављају испред сваке куће, ако не стигну, обред се шири на три „духовска” дана. Док траје обред, дјевојке спавају код једне од њих или код жене која их прати, имају и своје „чуваре” — попут чувања невесте у свадбеном обреду прелаза (Поповић 1888).

ПЈЕВАЈУ¹⁹⁹. *Ој, вишњо, вишњице, / Дигни горе гране, / Испод тебе виле / Дивно коло воде, / Пред њима Радиша / Бичем росу тресе, / До две виле води, / А трећој беседи: / Пођ за мене, вило! / Код моје ћеш мајке / У ладу седити, / Танку свилу прести / На златно вретено*²⁰⁰. (СДВК, XVII: 189, бр. 25) („Умивање росом” младића и дјевојака, в. Босић 1996: 275, на истом мјесту на страни 335. варијанта пјесме којом *краљице* нуде своје чланице на удају, код Вука, СДВК, XVII: 187, бр. 19) Краљичке пјесме изражавају однос човјека према годишњим промјенама у „природи на врхунцу”, када је све у пуном процвату. Оне пјевају о испуњењу жеље, остварењу радости и среће. Краљичким пјесмама сличне су *спасовске* пјесме (в. Латковић 1967: 158–160, *краљичке и спасовске*), пагански и хришћански елементи се међусобно прожимају и наслојавају. *Краљичке* пјесме су одраз склада између човјека и природе. *Додолске (и прпорушке*, в. Латковић: 160–161), пак настају онда када је тај склад нарушен и представљају израз жеље да се он поново успостави (Деретић 2007: 319). Међутим, има таквих и краљичких варијаната, када поворка преузима на себе улогу посвећеница киши, облачењем и стиховима, нпр.

*Ми идемо преко села, ладо, ладо
Облачина преко неба
Прстен паде из облака
На шта паде? На чист' паде?
На јунака нежењена,
На јунака из облака.*²⁰¹
(Поповић 1888: 10, бр. 3б)

Извођачи из сфере обреда „посвећених плодности” (*краљеви, краљице, дворкиње, барјактари* итд.) сачували су свој прерушени и обредни изглед и улогу у стиховима обједињеним доминантним својством, извођењем у саставу и у

¹⁹⁹ Потоња из Вукове „краљичке руковети” у Вука Врчевића (*Три главне народне свечаности*, 1833. 131–138) јесте 15. перашка почасница *Младој удовици*. „Mimogred, Vukova (M. Rankovića) kraljička rukovet (Ljupka, sveža) doživela je čudnu sudbinu koju deceniju po njegovoj smrti. Opisujući neke narodne svetkovine Vuk Vrčević, Karadžićev saradnik, doneo je rukovet peraških počasnica o krsnom imenu. Čudeći se što ovu lirsku formu nigde nije sreo po Boki, nit kroz Crnu Goru, ni u Ercegovini, a u Perastu se do danas učuvaž, Vrčević zaključuje da počasnica danas [...] više nema. Ipak, neposredno potom, navodi on 15 peraških počasnica koje su, od prve do potonje, s nekojim ili nikojim preinačenjima, Vukove *kraljičke* pesme. Može li biti da su one iz knjiga (Vukove zbirke) došle u narod, tačnije u Perast, prilagodile se drugojačijoj prilici, a zadržale ista tematska obeležja, pripevanja *kralju* i *kraljici*, kao i druge elemente *kraljičkog* obreda što su ušli u pesme. Jedva da je to moguće [...] Sam Vrčević, ne kazavši neophodne podatke, doprineo je sumnji koju izaziva čitanje ovih pesama” (Krnjević 1986: 227–228).

²⁰⁰ (Ђурић 1958: 212, ПУТУЈУЋИ ПЈЕВАЈУ)

²⁰¹ Варијанта: Младеновић 1973: 136, бр. 4.

функцији архаичне обредне цјелине. То је одредило њихове тематске кругове, стилска својства и законе поетике. Из источника земљорадничке религије (Рибаков) потекли су лирски облици и права лирика у процесу ослобађања од закона првобитне намјене и улоге (Krnjević 1986: 300, 302, 298). Ова је пјесма „баштиник митске прошлости” јер је из обреда, а обред и мит се не дају механички одвојити јер су то два лица једне исте стварности (Krnjević 1986: 280–281).

(O) женском²⁰²

*Заспала ми божја мајка
насред неба, на облака.
Малко спала, сан гледала:
На сан цркву саградила,²⁰³
и при цркву једно дрво,
једно дрво јаворова.
Шума му је малинова,
кора му је јаворова,
слупке су му позлаћене.
Што је шума²⁰⁴ малинова,
туј си мајка ћерку дава;
што је кора јаворова,
туј си мајка сина жени;
што су слупке позлаћене,
туј си мајка сама седи.
Ој убаве, мале моме, ладо, ладо!
(Златановић 1994: 80–81, бр. 174)*

²⁰² Вилинско зидање цркве мјесто града украјински је мотив. Богородица старога вијека је вила. (према Belaj 2007: 374). „Митолошки мотиви у којима се старија жена поистовећује са вилом која зида град на облаку, а потом на његовим вратима приређује свадбе свог сина и кћерке; у песмама женама које имају бројан пород присутни су и елементи продуктивне магије, када се она, директно или индиректно, доводи у везу са одређеним врстама родног дрвећа (јабука, наранџа).” Доминацијом мотива здравља и потенцијалне плодности невјесте „потврђује се теза да се завршна фаза окончава онда када невеста роди дете, након чега добија статус зреле жене, која је пуноправан члан домаћинства.” Овакво схватање се манифестује и у обредним радњама описаним код Мајсторовића 1928, датим на крају одјељка, нпр. играње кола око невјесте која држи дијете. Дјевојке се пореде са биљкама (цвијећем, дрвећем, воћем) или са златом и сребром, хвали се дјевојачка љепота, што су све елементи иницијације и припреме за брак. Присутни су свадбени мотиви, а неке пјесме су садржином идентичне свадбеним. „Тако се на крају доказује да је сврха њиховог извођења било поспешивање удаје девојке, што је у складу са архајским веровањима да се магијом речи може утицати на пожељан исход у будућности.” (Јокић 2012: 250–251)

²⁰³ Ни на небу ни на земљи гради се и троврата црква, граде је је свеци, светитељке, али и угледни старији људи, понегдје је од винске пјене граде голубови, уп. варијанте Димитријевић 1987: 27а, б, ц, 28.

²⁰⁴ У смислу дубинске психологије шума се тумачи као женски принцип, који млад мушкарац треба да истражи. (Biderman 2004: 390–391)

~

*Овај дивна госпоца,
Диван пород родила:
Све черчице, све краљице,
Све синове, све банове.²⁰⁵*

(Николић 1910: 303)

Краљице су представнице туђег свијета и као такве потенцијално опасне за укућане. О томе свједочи табу глади прије њиховог доласка: рано ујутро, прије него што *краљице* почну да пјевају, укућани треба да окусе мало хљеба да их *краљице* не изненаде кад „завикају” (Ђорђевић Д. 1958: 320), такав табу важи и за долазак *лазарица*, као и за оглашавање прве кукавице²⁰⁶ у прољеће.

*„Иконице, госпођо,
што ти двори миришу
на бел-црвен трендафил,
и крстати босиљак?
Да л’ си ћерку давала?
Ил’ си сина женила?”
„Несам ћерку давала,²⁰⁷
но сам сина женила,
па сам снају довела,
те ми дари миришу
на бел-црвен трендафил,
и крстати босиљак?
Ој убаве, убаве,
Иконице, госпођо!*

(Златановић 1994: 80–81, бр. 173)

Младеновић Оливера²⁰⁸ у више наврата се бавила исцрпним проучавањем краљичког обреда наслањајући се на Вукова трагања и продужујући их: „Вукова

²⁰⁵ Варијанте: Ђорђевић Д. 1958: 324–325, бр. 12; Димитријевић 1987: 28, 26а, б; Ђорђевић 1990: 49, бр. 144; Питулић, Стаменковић 2000: 62, бр. 54, *лазаричка* „домаћици”.

²⁰⁶ „кукавица” — женски принцип (Гура 2005: 512–533); в. и *СМР*: 187. Ш. К.

²⁰⁷ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 63, бр. 55, *лазаричка* „домаћици”. У једној варијанти домаћинов одговор краљицама је сличан: „Несам ћерку одавао, / но сам снају ја довео, / па ми порте јасно греје!” (Златановић 1994: 80, бр. 172).

²⁰⁸ Почетком 19. вијека *краљице* су прогоњене због идолопоклонства. „Вук говори о истребљењу у Војводини, а М. Ђ. Милићевић у Шапцу. Попови и други управници народни су уништили овај обичај. Вуков запис у *Народној србској пјеснарици* из 1815. је најстарији, јасан, опширан, кореографски комплетан, садржи време извођења, територијалну распрострањеност, састав групе, опрему, опис игре са мелодијом и текстовима песама и низ етнографских података.” Дотјеривао је Вук опис за рјечнике,

столичица спада у неопходне краљичке реквизите. То се не односи једино на тип *краљица* распрострањен углавном у југоисточној Србији, који је настао симбиозом краљичких и лазаричких обредних елемената и песама.” (Младеновић 1978: 104)

„У добранским краљичким песмама посебну пажњу заслужује богат песнички речник, инвентар ствари и појмова из дубље историјске прошлости, као остатак једнога друкчијег, преживелог друштва: ту је Дунав, али и море; ту су галије, двори, златне трпезе, бисер, благо, чоја нерезана, јунаци, конаци, верне љубе, беле виле, славље (славуј) из горе чарне. Вила гради град, жени сина, удаје кћер, пије вино; јарко сунце води нежан дијалог са својом брижном мајком; пред кметовом кућом топола говори” (Младеновић 1973: 128). У имагинарни, митски свијет мијешају се и обичне, али вјешто срочене свакодневице. *Краљице* су биле затворена, посвећена женска друштва. (Младеновић 1973: 133) Пантомима из паганског обредника требало је да благосиља сваког кога сретне, затекне. (Младеновић 1973: 134). Као што је живот вазда пролазио кроз исте етапе, тако су и обредна кола, пратећи континуирано та два плана збивања, пјевала и отпјевала стихове у којима се стварност цијелог живота преламала. То је био процес непрестаног спајања судбине човјека и природе цијеле, „узајамно симболизираних” (Петровић) (Krnjević 1986: 289). Идеја да је у почетку било

дефинитиван текст стоји у постхумно објављеном дјелу *Живот и обичаји народа српскога*, 1867. М. Ђ. Милићевић је у *Кнежевини Србији* објавио *Последње сећање краљица из околине Шапца*. Дуго се до нашега времена наводио као главни извор текст Павла В. Поповића, филозофа, *Краљице, српски народни обичај о Тројичину дне*, који је 1888. изашао у *Браству* (Младеновић 1973: 121). Нема предања о крвавим сукобима, јер је само једна група о Тројицама ишла. Припреме су обављане седам дана прије, училе се пјесме, удешавали гласови, игра, ношње (дугачка бијела кошуља, *краљеви* имају укрштене тканице, испод тканица провучен пешкир и још пет пешкира око струка, на глави имају украс као невјеста, а у руци нож или сабљу, у касније вријеме од дрвета, балчак је обавијен извезеном марамицом, остале дјевојке су у домаћој празничној ношњи, сукње и јелеци, на леђима имају разнобојне пантљике са прапорцима и носе капу краљичку, црвени фес без кићанке са вјенчићем од камилице, ковиље је задјенуто као перјаница на тјемени, краљичица носи низ парица да се зна да је „најпонизна”, *пјевачице* имају два, а *краљеви* по три). Питају жену која их учи (учитељица или тетка, која последије иде с њима). Седам дјевојака, двије од њих нешто више за улогу *краљева*, заправо само оне које мисле да се удају. Краљичица (најмлађа), два краља, четири *краљице* (*пјевачи*, и то, *коловођа* и *отколовођа*, и два *отпјевача*) (Младеновић 1973: 124). У шест ујутру одлазе у кућу *краљице* код које ће спавати док траје опход, три дана, и до Малих Тројица сљедеће недеље. „Одлазе на богослужење, треба да клекну да им парице зазвече”, плету девет вјенчића од траве у храму (кад год клекну, по три) које носе у кућу у којој ће спавати, а кад им мајке донесу храну, сва три оброка, шаљу вјенчиће кући (Младеновић 1973: 125). (*краљеви* се испред домаћина окрену око себе испод капије од сабаља, па се поклоне трипут, домаћин их дарује новцем или јајима, месом, колачима, домаћица вином и слаткишима. На излазу из дворишта састављањем сабаља *краљеви* направе капију, на улици прво излази *краљичица*, па *краљице*, па сви укућани, тако ваља „од болести”, „да болест не вата децу”. Од добранских пјесама само још двије имају везе са радњом коју прате, прва пјесма приликом опхода: *Шетај, пошетај, краљу* [...] и пјесма момку за женидбу, кога треба оженити или дати краљицама да га оне ожене једном између себе (Младеновић 1973: 127).

савршенство изгледа је доста стара. Обична година била је веома проширена стварајући Велику годину или космички циклус непроцењивог трајања [...] Да би нешто систематски ново могло започети потребно је да остаци и рушевине старог циклуса буду у потпуности уништени (Eliade 1998: 38).

*Овде нама кажу
Мому неудату;
Јал' је ви удајте,
Јал' је нама дајте,
Да је ми удамо
За Ивана ђака,
Попова нећака.
Који пером пише
По орлову крилу,
Те он записује
Очи девојачке
И лице јуначко.²⁰⁹*
(СДВК, XVII: 180, бр. 3)

ИЛИ

*Младо и зелено
Скоро доведено;
С девером се игра,
Прстен изгубила,
Бурму сакрушила.
Свекрва је кара,
Девер одговара:
„Не карај је, мајко!
„Златари ће доћи,
„Прстен саковати,
„Бурму позлатити“.*
(СДВК, XVII: 181, бр. 7)

~

²⁰⁹ ОПЕТ ДЈЕВОЈЦИ. *Ој девојко плава! / Чула ти се вала / Чак до Цариграда. / Ти си посејала / Шестопер калопер / И рани босиљак; / Ту су с' навадили / Момци нежењени, / Босиљак ти беру, / Калопер ти секу, / И тебе вребају, / Младу да обљубе. / Не дај се, девојко, / Млада преварити.* (СДВК, XVII: 180, бр. 4) Слободније форме понашања младих приликом којих се манифестовао њихов еротски потенцијал, представљале су врсту припреме за будуће брачне односе. Због тога су многи фолклорни текстови који се изводе током „тројичког периода“ („ускршње-тројичког обредног комплекса“) еротски обојени (Агапкина 2002: 514–519).

*Седила Косана,
Те косу чешљала,²¹⁰
Пак Бога молила:
„Дај ми ти, о Боже!
„Свекрве кнегиње,
„Девере левере,
„Јетрве госпође,
„Заове везиље.”²¹¹*
(СДВК, XVII: 188, бр. 22)

~

*Дево, девојкињо,
Бела перунико²¹²!
На два дела расла,
На трећем цветала
У воду капала,*

²¹⁰ Пуштање косе по нашој народној традицији означавало је да се женско дијете задјевојчило, плетење плетеница знак је да се дјевојка може испросити: *Цар ми прати два лака јунака: / „Ид’те, ид’те у гору зелену, / Извидите убаву девојку; / Је л’ истина што људи говоре. / Понесите бича понајдужа, / Премерите косу девојачку! / Ако л’ коса дужа бича буде, / Та девојка за цара нек иде; / Ако л’ коса равна бичу буде, / Та девојка за царева сина.”* (Поповић 1888: 14–15, бр. IV/1a)

²¹¹ В. Ружић 1975: 96; варијанте: *СДВК, IV: 137*, бр. 180; Ђорђевић Д. 1958: 319, бр. 3; Васиљевић 1960: 72, бр. 71, 72, 73. дато је обредно уздицање чланова нове (младожењине) породице. То моле и дјевојке које мету цркву магијски, лустративно.

²¹² У Београду, у оквиру периодичне публикације „Српски етнографски зборник”, појавила се расправа Симе Тројановића *Главни српски жртвени обичаји* (1911, т. XVII; прештампано у Београду 1983, „Просвета”, Библиотека „Баштина”), која има и поглавље *Перун* (у другом издању, које је овде коришћено, стр. 109–117). Тројановић у своме раду понавља аргументе Иванова о култу Перуна код Јужних Словена, али томе придодаје и нека своја сазнања о том питању. Поред осталог, и о вези перунике са култом Перуна, у чије постојање он не сумња: „С правом се узима да и наше цвеће *перуника* име своје извесно да води само од бога Перуна. Занимљиво је и то што су митолози запазили да се у Дубровнику перуника зове и *богиша* (калуђер, в. Чајкановић 4: 30), па се тај назив неоспорно односи на бога – кога другог до Перуна! Јер имена домаћих омиљених биљака из давнашњег су времена”. Он доноси и информације из писма Вида Вулетића Вукасовића, да у Херцеговини (Требиње) на Спасовдан, људи носе у цркву перунику (коју називају *калуђер*), те је тамо благослове, па је онда уноси у појате (где је стока) и односе у баште и поље, да би приноси били бољи. Опет, наведена аргументација сведочи о нечем другом – плодност стоке и родност њива нису били под патронатом Перуна. Тројановић помиње и обичај у Србији (Мачва), да се перуника сматрала *девојачким цветом* – њу су девојке задевале у косу. Такође, девојке и младе невесте када пођу у госте или на сабор, њен цвет су стално држале у руци. Перуника је била и омиљени орнамент у народном везу. (Раденковић 2013: 107) *Рогожари* на Косову једну врсту *шевара* (*Sparganium ramosum*) називају *перуника*, а по њеним перастим листовима. (Раденковић 2013: 108) „Понекад су момци отимали од девојака перунике које су оне држале у рукама у време пролећних празничних скупова, у чему се може видети да овај цвет представља замену за девојку. Пошто је култ мртвих у блиској вези са култом родности и плодности, тиме се може и објаснити улога перунике у календарској обредности (уноси се у стаје и торове ради плодности стоке, односи на њиве ради повећања и заштите берићета), као и у свадбеној проблематици (њоме се ките или је носе девојке и младе невесте на празницима; момци је отимају жељеној девојци из руку; китица перунике, добијена од девојке, може *омађијати* момка). Перуника симболизује женски прицип (расте у виду *огњишта*, без диференцираног усправног стабла, и на њој се отвара велики цвет, који траје кратко). Цвета у ускршње-тројичком периоду и код Јужних Словена је уклопљена у обреде везане за поштовање покојника, као и за култ родности и плодности”. (Раденковић 2013: 113)

*Вода мирисала,
У чаши с' напио
Па се разболио.²¹³*

(Поповић 1888: 9, бр. 2а)

Један се ситем фантазија не може подударати с другим, већ само истина са истином. Кад се покаже да се низови фантазија слажу, не могу се звати фантазијама. Везе тијело-земља, крв-вода, коса-дрвеће, кости-камен, очи-сунце, дах-вјетар од давнина су распрострањене истине. Анђа није само на капијама града, из Откровења по Јовану, него и у египатској Химни Хору (*Твоје очи су сунце и мјесец, / твоја глава је небо, / твоја стопала су други свијет...*, према Belaj 2007: 25–30) и у краљичкој варијанти која се пјевала сестрама/дјевојкама:

*Сеја сеју опасује²¹⁴,
У недра јој погледује:
„Мила сејо, шта ти ј' у недара?“ —
„У недара јарко сунце,
А на челу јасан месец²¹⁵,
А по поли ситна звезда.*

(Поповић 1888: 17, бр. IV/7а)

Краљице и мајка слуте дјевојчици лијепу будућност, мајка је спрема за иницијацијске обреде да буде „виђена“, а потом и удата. Постоје размишљања (Николић, Златановић) да су *лазарице* као обред претходиле краљицама, а *краљице* непосредно обреду прелаза – свадби:

*Мајка Грунку плете,
Па Грунки говори:
„Грунко, мила ћерко;*

²¹³ Варијанта: Младеновић 1973: 135, бр. 2.

²¹⁴ Семантика опасивања блиска је семантици појаса. „Почива на веровању у магичну заштитну моћ затвореног круга. У ту сврху су се ограђивале куће, омеђивале и оборавале њиве и читаве насеобине. У ту сврху су у временима болештина, епидемија, житељи насеља *оборавали* насеобину. Узоравали су, поштујући посебну обредну процедуру (одабир оних који смеју да оборавају, близанци или бар једноданчићи, одбир волова који ће се ујармити), затворену кружну бразду око насеља. У жељи да аграрна година која почиње буде плодна, берићетна, вршени су од времена зимске све до летње солстиције, обредни опходи насеља (коледари, водичари, покладе, *лазарице*, *додоле*, *ђурђевданске поворке*, *јеремије*, *краљице*). Вук наводи и један веома занимљив пример његовог метафоричног значења – *опасао се снагом*“. (Љубинковић 2014)

²¹⁵ Мјесец је женски симбол. Настанак и пролазност, као и поновно формирање новог лика представљају уверљив прототип сваке идеје „умирања и поновног рођења“. Откровење по Јовану, 12,1 — жена огрнута сунцем, мјесец јој под ногама, симбол побједи над непријатељским силама. (Biderman 2004: 34), в. и Петковић 2007, Сувајчић 2014, Dizdar 1981.

*Што би лепа била
За краљем краљица,
За баном баница.*²¹⁶

(Поповић 1888: 18, бр. IV/16)

~

*Лепо поје славје
Иза горе чарне;
Лепше му девојка
Из кола отпева:
„Чујем, чујем, славје
Ал' не смем од мајке.
Причекај ме, славје,
Док ми мајка зађе,²¹⁷
Пратићу ти, славје,
Обе очи чарне;
Да их љубиш, славје,
За две ноћи тамне,
За три дана бела.”*

(Поповић 1888: 18, бр. IV/36)

Жена је вјерна љуба у раскошном одијелу (којим се једнако хвале и неудате и удате пред „грчким трговцима”, варијанта Поповић 1888: 18, бр. IV/4а), искићене најљепшим украсима – дјечијим ручицама које им се држе за скуте (кано „кошуте и ланад”). Она жена која порода нема (Павловица или која друга) лови и улови „рибу златна крила”, коју поклања цару у милост да јој од Бога измоли мушко чедо:

*„Да ја имам и под старост своју,
Да ја имам кано моје друге”*

(Поповић 1888: 26, бр. IX/4а)

У науци о народној књижевности *рису риба* је уобичајен наслов за баладе о дугоочекиваном, чудесном зачећу златоруког и златокосог сина и змије – од крила уловљене рибе. (НК: 220, Н. М. Ђ.)

Завиднице²¹⁸, пак, бивају проклетете:

²¹⁶ Варијанта: Младеновић 1973: 141, бр. 24.

²¹⁷ Варијанта: Станковић 1951: 32, бр. 28.

*„Друге, моје друге,
У мен завиделе,
У себ не виделе.*

(Поповић 1888: 27, бр. IX/26)

Удовица се пореди са јелом, вишњом и различком (*Залуд кита два жути
дуката, ладо, / Кад ја немам моје мило драго, ладо*). Јелин господар не долази с
војском и она тужи:

*„Господару, прво добро моје!
Могу наћи друга господара,
Али нећу прво добро имат. —
Хвала Богу, хвала јединоме
Кад ми даде ово мушко чедо!
С њим ће мајка тихо говорити,
Говорити и ноћ претерати.”*

(Поповић 1888: 19, бр. V/1a)

Невјести се прижељкује добар дом као што јој је био „у мајке и оца”, тј.
мајка која тугује за кћерком на тај начин се пјесмом тјеши.²¹⁹

²¹⁸ Варијанта: *СДВК, XVII, 185: бр. 14 (МАЈСТОРУ)*.

²¹⁹ „Кад је реч о Шумадији, извесно је да је у прошлости у појединим областима овај обред био извођен: то је са сигурношћу потврђено за околину Београда (село Остружница), о чему је податке дао Вук Караџић почетком 19. века (*СДВСК V: 141, 182–183*) У раду Милана Миљевића налазимо податак да је одржавање краљичког обреда у Србији забрањено од стране власти 1864. године (Миљевић 1984)”. „Не зна се за обичај, али се неки обреди и називи овог обичаја наговештавају као трагови у обичају који девојке приређују уочи Јеремин дана.” (Петровић 1948: 221) „Расположиви подаци показују да су трагови краљичких песама у певаној форми задржани до почетка 21. века у источном делу Шумадије, у њеном граничном подручју са Поморављем. Реч је о области где је у значајном проценту заступљена и ромска популација, и то румунских Рома (Бањаша), присутних на том терену, како се претпоставља, преко стотину година. На основу постојећих података и досадашњих сазнања, може се донети генералан поглед на краљичке песме код Срба и констатовати да се оне могу грубо разврстати у две велике категорије, одређене њиховим кључним карактеристикама: структуром стиха и рефреном; прву, северну групу чине песме са шестерачким стихом и припевом *љело*, заступљене у северним и понегде у источним деловима Србије, а нарочито у областима северно од Саве и Дунава, код Срба, али и других јужних Словена; другу, јужну групу чине песме са осмерачким стихом и припевом *ладо*, заступљене у југоисточној Србији. У обе групе постоје изузеци, као и међусобна преклапања, али ову уопштену слику потврђује највећи број сакупљених примера.” „Занимљиво је да се на преклапање северне и јужне групе краљичких песама – присуство песама шестерачког и осмерачког стиха и припева *љело* и *ладо* налази у областима источно од Велике Мораве (у околини Голупца; в. Поповић 1888), док западно, у Шумадији, осмерачких краљичких песама готово да нема (једини пример налази се међу записима Вука Караџића). Штавише, завршни стихови Миљковићевог примера, стихови молбе, гласе: *Дарујте краљицу, / Дарујте с дукати, / Дарујте с марама / И коју кудељу*. Овакав облик инструментала у области Јасенице, где је присутан шумадијско-војвођански и смедеревско-вршачки дијалекат, не може се наћи; он је типичан за призренско-тимочку и делимично за косовско-ресавску говорну зону. Током савремених лингвистичких истраживања, исти овај облик шестог падежа, у форми молбе, пронађен је такође у обредним (лазаричким) песмама чији су носиоци Роми у Босни и Херцеговини (на подручју Мајевице): *Да нас лепо дарује, / сас белице парице*. Подударност у налазима на два удаљена терена је у идентичном

У околини Пирота најслободнија и најотреситија дјевојка пред удајом бивала је *краљ*. Пјесме пјеване у овом крају, као и у већини крајева, изгледале су као истргнуте из сценарија свадбеног обреда. Како граница између жанрова љубавних и свадбених пјесама није увијек видљива, такав случај је и са односом краљичких и свадбених пјесама. И краљичке и свадбене пјесме заправо су записи „с гласа” и у себи те најфиније распјеване гласове, разигране извођаче, кореографију и костимографију вјерно чувају:

*Јован јунак обедује
Поди крушку црвењушу,
Љубе си му вино служи,
Служејећи задремало,
Дремајући сан гледало:
На сан цвеће посејало,
С гривну га је заградило,
С иглу га је опрашило.²²⁰*
(Ђорђевић 1899: 80, бр. 1)

~

*Ивковица л'н сејала,
Л'н сејала, Бога моли:
Дај ми, Боже, ситну росу,
Да си роди т'н'к л'н'к
Да си скројим Ивку гаће;²²¹*
(Ђорђевић 1899: 82, бр. 9)

~

*Завишта се зеленко
Низ тој поље широко.
Сви га по ред мамише,*

облику шестог падежа, којег у српским говорима на тим теренима нема. Биљана Сикимић, која је обрадила ову тему, претпоставља да је цео текст ових *обредних песама* прихваћен негде у региону призренско-тимочких или косовско-ресавских говора и пренет у северну и североисточну Босну. Посебно занимљивом се чини претпоставка Петра Ж. Петровића о краљичком обреду у Грузи као реликту традиционалне културе *стариначког становништва* у том крају (исту претпоставку износи и Оливера Младеновић за краљичке песме у Добри). По аналогији, можда се на исти начин може говорити о присуству краљица у Шумадији уопште. У том случају, примери из Јасенице и Космаја можда би били показатељи континуитета краљичке праксе од Вуковог времена наовамо, што је веза исте врсте као она на коју у свом раду упућује и Оливера Младеновић. (према: Јовановић 2014) (в. и Големовић 2001)

²²⁰ Дјевојкама и младим женама приписивана је моћ управљања силама раста прољећне вегетације (Јокић 2012: 159).

²²¹ Варијанта: Ђорђевић Д. 1958: 324, бр. 11.

*Не можаше га домаме,
Газдарица искочила,
Свилно сито брашњиво,
Беле руке тестене,
Па помази зеленка:
„Јела, јела, зеленко,
Ја ти носим шеницу.”²²²*

(Питулић, Стаменковић 2000: 91, бр. 83)

Пјесме с баладним сижеом представљају један од жанрова обредних (свадебних) плачева. Због тога их Радост Иванова назива свадебне баладе и наглашава да пјесме овог типа функционално припадају предсвадебним обредима и изводе се до момента када сватови одводе невјесту из њеног дома. Након доласка невјесте у младожењин дом, престаје „свадебни плач”. Ове пјесме изводиле су се и у оквиру прољећно-љетних обреда, у периоду од краја зиме до средине љета (од Поклада до Ивањдана). То је период када, „према архајском поимању света, наступа раздобље космичког хаоса, из којег се постепено ствара нови поредак” (Јокић 2012: 173):

*Два су брата верно живували,
Нејћу сестру јако милували,
Од милос љу (ју) на пазар водили.
Што видели све вој (јој) искипили:
Купили вој сребрни ножеве,
На ножеве три струке вериге,
На вериге дванаес прапорци.
Посвиде се кучке Павловице,
Па украде Нејћини ножеве,
Нејћи ножи у крв утонули.
Па улезе у ладни зевници (подруми)
Па источи девет б'чве вино
И десету туј љуту раћију,
Па убодје тоја мушко дете.*

²²² У власотиначком крају „краљичке песме певане су о Тројицама, седам недеља после Ускрса. У краљице су ишле само девојке, свечано одевене и окићене. У обреду је учествовало осам девојака, а бирали су се *краљица, краљ и барјактар*. Обред је почињао пред *краљичином* кућом, а затим је поворка обилазила сеоске домове певајући песме ведре садржине. Занимљиво је то што су се *краљичке* песме у власотиначком крају певале и на Ђурђевдан тако да су готово срасле с *ђурђевским* песмама у којима је посебно наглашен култ биља. У овим песмама често налазимо љубавни мотив који је пројектован у ритуалну радњу брања ђурђевског цвећа, а није редак случај да ове песме лако *склизну* у сватовске.” (Питулић, Стаменковић 2000: 135)

Диг се, Павле, ноће те не дигле,
 Как 'в ти се зулум починило:
 Источене девет б'чве вино,
 И десета тај љута рађија!
 Па набеди своју милу сестру:
 Ти си сестро зулум учинила!
 Нес 'м, брале, зулум учинила,
 Ако будем зулум учинила,
 Изведи ме на друм на раздрумје,
 Сечете ме черек на черека,
 Разносете на трње и грмје,
 Нек разносе чавке и гаврање,
 Куде падну моје т'нће ноге,
 Туј ће буду две т'нће тополе,
 Куде падне моје клето срце,
 Тув ће има црква самотворна,
 Куде падну моје црне очи,
 Тув ће бидну два бистра кладенца!²²³

Прикривена словенска антитеза или према Веселовском негативни паралелизам у три прстена градираних понављања сугерише како етапе дјевојачке иницијације, тако и етапе прижељкиване дјевојачке удадбе, осунчана невјеста моли се сунцу помоћник и савезник да јој буде. Церемоније којима је циљ да се обезбједи Сунчев свакодневни пут садрже, између осталих елемената, и схему обреда прелаза (Ван Генеп 2005: 209):

Постој с'лнце, постој с'лнце'
 Рано не заоди
 Да навезем брату за рукаве,
 Оће брат 'к на војску да иде,
 Ће га питав његова дружина:
 Кој ти наши свилени рукаве
 Да ли имаш сестру на удаџбу?

²²³ Варијанта: *Бог ником дужан не остаје* (СДВК, V, бр. 5; уп. и М. Б. Кордунаш, *Српске народне пјесме*, Нови Сад 1981, бр. 10 према: Крстановић 1990: 183–187, бр. 140). У фолклорним баладама и приповијеткама душе невино прогоњених или убијених младих људи преобраћају се у дрвеће и цвијеће (СМЕР: 446, Л. Н. Виноградова) Милан Ђ. Милићевић помиње ову пјесму поводом локалних предања о постанку цркава Заове, Рукомије, Брадаче у пожаревачком округу, које су настале од појединих дијелова тијела оклеветане Јелице, а вода или извор Сестрољин, која се налази у њиховој близини, потекла је онде гдје су њене очи пале на земљу (Милићевић 1984; в. НК: 31. Н. М. Ђ.; као и Чајкановић 4: 43). Представе о небеском поријеклу подземних вода запажају се у народним изразима небеско сјеме и божанска крв, а приписивана су им исцјелитељска својства, јер се вјеровало да вода на њима истиче из светог праизвора – из саме Богородице или Христа. (СМЕР: 221–222, Л. Н. Виноградова)

*Је ли имаш јако младу мајћу?
Да ли имаш јако вредно љубе?
Ја си немам јако вредно љубе,
Ја си немам јако младу мајћу,
Но си имам сестру на удаџбу!²²⁴*
(Ђорђевић 1899: 83, бр. 14)

~

*Вишња, црешња, невесто²²⁵,
Премени се алеко,
Опаши се зелено.*
(Николић 1910: 304)

Дјевојка која се спрема за удају је мотив познат и у свадбеним пјесмама, ткање симболизује протицање времена, разговор дјевојачки са тканином представља разговор са судбином:

*Дана мома ћилим ткаје,
Ем га ткаје, ем се каје:
– Да знам да си за старога,
С пуздер²²⁶ би те наткивала,
Да знам да си за младога,
С дукат би те накитила!
Ој, убава мала момо, ладо!*
(Васиљевић 1960: 74, бр. 72г)

Знак скоре удаје по народном вјеровању био је кад ластва свије своје гнијездо око дјевојачке куће. Ластавица²²⁷ је сама дјевојка која још мало воду доноси родитељима, мете дјевојачки дом припремајући га за обред одвајања, одвођења, прелаза:

²²⁴ Савладавање вјештине везења или каквог ручног рада било је саставни дио припреме дјевојке за брак (Јокић 2012: 179), на тај начин дјевојка је стасавала за прављење и слагање дјевојачке спреме, руха за нови дом.

²²⁵ „Трешња је по правилу самоникла и најчешће расте у виноградима, на граници социјалног, култивисаног и дивљег, неосвојеног простора и са вишњом је погодан медијатор приликом извођења магијскиг радњи. Она је и прво воће које сазрева на граници пролећа и лета. Од великог је значаја за њен симболизам и преовладавање црвене боје њених плодова.” (Раденковић 1996: 65, 198, 202; в. и Чајкановић 4: 58–59).

²²⁶ (У Запаљу пуздер је остатак сувих стабљика конопље којим се потпаљује ватра или служи као сточна простирка, Цветановић 2013).

²²⁷ Опширније о „ластви” у: Гура 2005: 462–472; в. и Viderman 2004: 195–196.

Завика ме ластавица, ладо, ладо.

Неје, мамо, ластавица,

Но је мамо, мила ћера.

Татку воду она носи,

Мајке кућу она мете.

(Ђорђевић Д. 1958: 319, бр. 2)

~

Ђурђијана воду вади,

Над воду се оглеђује.

Да л' је бела, е л' црвена,

Да л' је танка, е л' висока?

Доста бела и црвена,

Доста танка и висока!²²⁸

(Ђорђевић Д. 1958: 322, бр. 5)

~

Две другачке друговале,

заједно су двори меле.

Измеле су криво перо,

па га носе код ковача,

да направи вите гривне,

вите гривне и прстење.

Вите гривне за девојке,

а прстење за бећари.

Ој убаве, убаве,

играј, играј, мала момо!

(Златановић 1994: 71, бр. 140 и 141)

Пуштање везених дарова низ воду, попут пуштања сплетених *ђурђевских* или *ивањских* вијенаца треба дјевојачке жеље, навезене и уплетене, надалеко да однесе до оних које оне чекају и којима се надају вриједно спремајући рухо, дјевојачку спрему:

Врбица се развила,

под њум седи везиља.

Ситан везак везеше,

низ воду га бацаше:

„Носи, носи водице,

²²⁸ Варијанта: Ђорђевић 1990: 44, бр. 128. „Осим што се огледањем у води девојка уверава да је стасала за удају, овај мотив може се протумачити и као магијски чин: вода аналогна огледалу, у којој се спознаје судбина” (Јокић 2012: 184).

*ја сам вредна везиља,
и други ћу навезем!"
Ој убаве мале моме,
играј, играј, барјактаре!*
(Златановић 1994: 72, бр. 142)

Краљичке поворке, као и *лазаричке*, нису гледане само зато што је њихова игра и пјесма, према свједочењима истински била заносна, него се, такође, вјеровало да поворка магијски разиграност и распјеваност, здравље сугерисано црвеном бојом, симболом јабуке, преноси на посматраче. Игра је била иницијацијски чин и сугестија спремности и плодности:

*Две јабуке црвене.
Несу, несу, црвене,
но су сестре рођене.
Кад старија заигра,
девет села гледала;
кад млађија запева,
девет села слушала.
**Ој убаве, убаве,
две јабуке црвене!***
(Златановић 1994: 73, бр. 146)

~

*Руса мома танац води,
Од Русије до Србије,
На гушу ву огрлица,
На главу ву перјаница
Туј се шећав до два момка,
Па се они запитују,
До чија је ова мома?²²⁹*
(Димитријевић 1987: 5, 3д)

Младе невесте су обредну игру настављале и у браку. Игра јабукама није била само знак њене плодности него и одређене магије за општу плодност. С њом у игри титрања јабукама су два облака док је младожења на забави, у неким варијантама надалеко у војсци:

²²⁹ Варијанте: Димитријевић 1987: 5, 3а, б, ц.

*Заигра се невеста
сас два силна облака,
сас две златне јабуке.
Потврљи се невеста
у два тамна облака:
закачи се јабука.
Проговара невеста:
„Ој два силна облака,
додајте ми јабуку!
Моје војно у оро,
доћи ће ми у зору,
тражиће ми јабуку!”
**Ој убаве, убаве,
Заигра се невеста!**²³⁰*

(Златановић 1994: 77, бр. 161)

Краљичке пјесме су повремено имале и мотиве љуљања омладине које је почињало с прољећа и нестајало с јесени. Љуљашка направљена од шевара и пољупци у замјену за љуљање директна су сугестија како бујања природног, тако и спремности за брачно сједињење. Лет дјевојака на љуљашкама поистовјећиван је психолошким паралелизмом са летом птица²³¹:

*Летив сојке кроз ливаде,
несу сојке, већ девојке.
Шавар берем, љуљу правим,
никој нема да ги љуља.
Зљуља ги једно момче,
двапут ги је заљуљаја,
трипут ги је целиваја.
(Марјановић 2002: 141)*

Момачке и дјевојачке клетве и заклетве у краљичким пјесмама обојене су посве другачије и представљају један вид позитивног иронизовања:

*Прошета се бела Стана,
од чардака до сред село,*

²³⁰ Варијанта: *КП I*, 55, бр. 1. *Краљичке песме у Бачкој*. „Прича се да су и у Бачкој ишле краљице све до 1853. године, па их је тада власт укинула. Девојачке хумке у Срему, Банату и Бачкој јесу места где су се краљичке поворке тукле кад се сретну” (54–56); Ђорђевић 1958: 304, *лазаричка*.

²³¹ Љуљање као сезонска игра за плодност, аналогно *скоковима* у игри, подразумјевало је и *титрање* јабуком садржано и у тексту, нпр. *Нишћула се девојка, / На два силна гајтана, / Под појас гу јабука*. (Антонијевић 1971: 214, према: Јокић 2007: 40; уп. Димитријевић 1987: 11–12, 28а, б, ц, д, е).

*па изгуби кован ђердан.
Прође момче па га нађе,
Море момче, младо момче,
ти ми нађе кован ђердан!
Несам Стано, кунем ти се,
ако сам га ја нашао,
да се свијем око тебе,
као ђердан око грло!
Ој убавај, малај мома.²³²
(Марјановић 1992: 147)*

Многе пјесме примјери су складне сеоске заједнице, како треба и „како се ваља”. Тако да се може размишљати и о идеји једне другачије врсте размјене дар-уздарје. *Краљице* су снагу својих стихова и разиганост, склад, црпјеле такође и из уређених породица и преносиле даље са жељом ширења. Пјесничке слике стварности и жељене стварности су у преплету:

*Овде мене казују:
две јетрве живују.
Једна другој говори:
„Големице, Јелице,
занишкај ми детенце,
да се шикнем низ поље,
да наберем метлице,
да изметем дворове,
да начиним столове,
ће ми дођу краљице!”²³³
(Златановић 1994: 81, бр. 175)*

~

*Овце чува невестица,
С’с чарни ги очи чува,
А с’с руке платно везе,*

²³² Варијанта: Димитријевић 1987: 9–10, 19. Лазарички и краљички припјев *Ој, убава мала мома* присутан и у љубавним пјесмама, што јасно говори о њиховом поријеклу, нпр. Питулић, Стаменковић 2000: 119–120, бр. 104, а и објашњава Вуков широко употребљени израз *друге различне пјесме*.

²³³ Чишћење куће метлом пред долазак краљица била је профилактичка радња коју су изводиле најчешће дјевојке (*Ови двори пером пометени, Помела и убава девојка*) и то са два струка босиљка (Антонијевић 1971: 217). Иначе, о метли постоје многобројна и разноврсна вјеровања. Она је у служби разних демона и штити од њих. Употребљава се при бајању и помиње у басмама против болести. Заштитничку улогу имају вијенци од метле којима се на Ивањдан ките куће (Чајкановић 4: 261; в. и Viderman 2004: 235–236).

*С десну ногу сина љуља,
Сина љуља, сину поје:
„расти, расти, мили сине,
Да ми овце натраг враћаш!”
Ој убаве мале моме, ладо, ладо!²³⁴
(Васиљевић 1960: 82, бр. 78)*

(О) дјетету²³⁵

*О снашице Недо!
Откуп ' ово чедо;
Ако ли га млада
Откупити нећеш,
Ми ћемо г' однети
Там' у нашу земљу;
Там' у нашој земљи
По два сунца греју,
По два ветра веју;
Чедо нама треба,
Као струк босиљка.²³⁶*

(СДВК, XVII: 186–187, бр. 18)

Краљичке пјесме дјетету такође имају одговарајуће елементе „обрета прелаза”, тј. обредне радње по рођењу, као и „антиципирање свадбеног обреда као наредне етапе у његовом биолошком и социјалном развоју” (Јокић 2012: 251). Прилог *там'* одређује пространства почетка и завршетка сунчеве и човјекове судбине (Самарџија 2006: 44). Вјетар луталица баш са истока на сунчевом коњу доноси мушку бебу обучену за животни бој, животни круг и заштићено биљем и мајчиним жељама, краљичким жељама. Чедо је оно друго сунце које грије у њиховој земљи, а довијава га други вјетар слуга до оних који за њим жуде:

²³⁴ *Заспала ми бел белушка, / На мајкини свилни скути, / Мајка си гу повикује: / „Дизај ми се, бел белушке, / Веће слунце изгрејало, / Мајке млеко натежало,” / Ој убава мала момо, ладо, ладо!* (Васиљевић 1960: 82, бр. 76в) Ова варијанта пјевана је „на захтјев” и умрлој дјечи иако обред испред кућа „у жалости” није најчешће ни извођен.

²³⁵ О обредима одвајања, прелазног периода и обредима пријема новорођенчета у заједницу, в. Ван Генеп 2005.

²³⁶ (можда) откупи га од болести, разних несрећа (ако дарујеш краљице, ослобађаш дете опасности) (Ђурић 1958: 212, *ДЈЕТЕТУ*, 301)

*Дуну ветар са истока,
Те довеја врана коња,
И на коњу бојно седло,
А на седлу мушко чедо;
На глави му самур-калпак,
На калпаку кита здравца.
Здраво мајци оно било!²³⁷*
(Поповић 1888: 14, бр. III/3)

„Подударност природних циклуса са ђовековим животом учествује у приближавању календарских митова породично-социјалним односима. Из тих тачака зачиње се истоветност елемената који су у основама обредних радњи и стихова из пролећног циклуса, у скривеном значењу митолошких песама и свечаној атмосфери свадбене лирике”. Митолошка основа обредних пјесама заправо је „пре-метафора”. (Самарџија 2006: 46, 48):

*Мајка Ристи кошуљу резала,
На црквенска врата измерила,²³⁸
Са иконе веза зачињала,
Са иконе, са свеца Николе.*
(Поповић 1888: 14, бр. III/1)

„Непосредно по рођењу дете се сматра да је на граници између природе и културе и зато га раније нису облачили, већ повијали. За прво повијање обично су коришћене изношене кошуље оца или мајке, чиме је истицан периферни положај детета у односу на породицу којој припада [...] До крштења су дете у источној Србији називали гољча, голчо, кушља и сл. [...] На крштењу дете је добијало од кума име, а од куме кошуљу и на тај начин је из природе превођено у свет културе. Име и одећа самтрани су као мера људског бића и зато су скривани, у случајевима када му је претила опасност од нечисте силе” (Раденковић 1996: 11). У шивење остатка одјеће укључени су и други. Израз *дундуленце* знак је напредности:

*Мајка шије бел ' кошуљу,
Сестра плете бел ' чаране,*

²³⁷ Варијанта: Младеновић 1973: 142, бр. 28.

²³⁸ Мотив мјерења платна о црквена врата и зачињања веза или шаре са иконе присутан је и у сватовским пјесмама које су у обреду прелаза намјењене најчешће дјеверу (Васиљевић 1950).

*Татко шије фермеренце,
Да обуче дундуленце.
Ој убава мала момо, ладо!
(Васиљевић 1960: 74, бр. 726)*

Посјета рођака и обредно даривање дјетета које се том приликом врши представљено је у *краљичким* пјесмама градативним низовима пјесничких слика с циљем заштите новог члана:

*до девет тетака,
свака му је тета
по кошуљу дала,
а најмлађа тета
злаћану колевку,
сребрну звиздаљку.
Краљу, светли краљу!
(Остојић 1900: 117)*

Голуб²³⁹ и грлица знаци су животног духа, душе, прелаза из једног стања или свијета у други, чедности. Голубови су посвећени свим великим мајкама и небеским царицама и приказују женственост и материнство. (*Enciklopedija*, 44) Паралелизам између чистоће дјетета и чистоће пшенице знак је жељеног здравља и снаге, као и напијање рујним-руменим вином:

*Гркала је грличка
Спрема село, Јело.
Мајћа си га мамеше:
Ђели бели, грличке,
Да те мајћа нарани,
Нарани и па напоји,
С бел пченичку нарани,
С рујно вино напоји.²⁴⁰
(Николић 1910: 306)*

~

*Заспало је лаленце,
На вр' дуњу на листак.*

²³⁹ Опширније о „голубу“ у: Гура 2005: 458–462; в. и Viderman 2004: 98–100, голуб.

²⁴⁰ Варијанта: Златановић 1994. Рајковић 1978: лазаричке пјесме упућене дјеци налик су на облике фолклора за дјецу: „трупалице“.

*Краљ га пише за војску,
Мајћа си га не даје,
Нек ми расне, порасне,
Мајћа че га сама спраји,
Пушку че му сама купи,
Мајћа че га сама прати – на војску.²⁴¹*
(Николић 1910: 306)

~

*Изгрејала два месеца,
у мајкини свил'ни скути,
у таткови равни двори.
То не била два месеца,
већ то била до два брата.
Мајка вели да их жени.
Они јој се верно моле:
„Немој, мајко, не жени не,
не жени не, не смеши не,
но ни купи вране коње,
да шетамо кроз дворове,
кроз дворове танке Стане.”*
Ој убава мала момо, ладо, ладо!²⁴²
(Златановић 1994: 68, бр. 128)

~

*Дотекао мутан Дунав,
исфрљио шарен сандук
и на сандук написано:
сестра брата да прежени.*
Ој убаве мале моме, ладо, ладо!²⁴³
(Златановић 1994: 68, бр. 129 (вар.), бр. 130)

„На дан венчања девојка се опаше мушким појасом да би рађала мушку децу. Пошто први пут уђе у младожењину кућу, она се провуче кроз мушки појас у истој тежњи. На Бадње вече чобанин постави свој појас на улаз у стругу (тор), да

²⁴¹ Варијанте: Васиљевић 1960: 74, бр. 72б; Рајковић 1978: 38, бр. 20; Златановић 1994: 64, бр. 116; Димитријевић 1987: 29, За, б; Питулић, Стаменковић 2000: 21, бр. 13, лазаричка „момку” и 31, бр. 23, лазаричка „девојци”.

²⁴² Варијанта: Изникла ми конопљика, / доста бела и румена (Марјановић 2002: 144).

²⁴³ Варијанта: СДВК, XVII, 186: бр. 17 (БРАТУ И СЕСТРИ).

преко њега пређе стока, па га затим опаше око себе. Болесник од море (сипње, астме) пред спавање стави појас преко свог покривача да би се заштитио од море, коју замишља у женском облику.” (СМР, Пâс) „Опасивање, магијско – често се примењује у народу: опасују се невесте и нероткиње да би затруднеле, труднице да би лако родиле, породиља и дете да се не урекну, болесници да би оздравили, здрави да задрже здравље, кућа, торови и воћке да би се заштитили од демона, цркве да би се умилостивила божанства, гробови да би се завезали мртваци за гроб због вукодлачења (вампирења).” „Појас – у народном веровању симбол → пут, прелаз преко митолошких и реалних препрека (исто као и конач, пређа, влакно, врпца, чак и ланац). Појас као део → одеће, задобијајући облик → круга, често се употребљава у својству апотропеја.” (СМЕР, Појас) „Да би се ваљано протумачила семантика појаса мислим да је нужно имати у виду друго, пренесено значење појаса, паса, означавање припадања одређеној старосној доби, односно одређеној старосној генерацији у контексту следа предака. Појас је битан део одеће који прати човека од рођења до смрти. Током живота појас се мења. Његова промена прати обреде прелаза. Са друге стране, појас, повој, увек је имао за циљ да покрије део људскога тела који опомиње свако људско биће како води порекло „са онога света”, како је у сталној опасности да се у њега поврати. Сврха појаса је да покрије човеков пупак, подсећање на пресечену пупчану врпцу. Заштита од могућег урока. Због таквог веровања се покојнику скидао појас и полагао поред његовог тела. Без појаса веза са „оним светом” изнова се могла несметано успоставити. Народ је веровао како нас одсуство појаса чини слабима, незаштићенима. Због тога у свадбеном обреду значајно место приликом свођења младенаца има скидање појаса невестиног, односно скидање појаса младожењиног. То често симболично чини кум, а ако то не ради он, онда то чине унакрсно невеста и младожења. Убудуће они јесу једно. Међу њима нема и не сме да има зазора, устручавања, страха. Брачна веза младе и младожење често се у нашем народу потврђивала тако што су младенци обмотавани, односно спајани младожењиним појасом.” (Љубинковић 2014: 333–334)

(O) мушком

Човјеку *краљице* пјевају као заштитнику части, досјетљивом и промућурном, али под притиском разних искушења. Ликом је повезан са епским Марком Краљевићем, неустрашивим и отреситим. Кмет, испред чије куће почиње опход заједнице, у *краљичким* пјесмама је представљен као домаћин свег села за славском трпезом, са које он уређује и награђује све село:

*Ова кућа кметова,
на њу врата јелова.
У кући је кметица,
шије кмету кошуљу,
сас две игле сребрне,
сас два конца свилена.*

Ој убаве, убаве,
*ова кућа кметова!*²⁴⁴
(Златановић 1994: 79, бр. 168)

~

*Расла је топола
Кмету пред дворове.
Ту ми седи кмете,
Рујно вино пије.
Говори топола:
– Вр'ом би се дала,
У чашу би пала,
Да је кмету фала.*²⁴⁵

или

*Три трепезе златне:
На једној трепези
Књиге нечитане,
На другој трепези
Благо небројано,*

²⁴⁴ Питулић, Стаменковић 2000: 55, бр. 47, лазаричка „за кућу“.

²⁴⁵ Варијанта: Поповић 1888: 23, бр. VII/2 гдје *топола* расте *Врхом у висину / Грањем у ширину* као космичко дрво, преко кога се домаћин доводи у везу са божанством и обредно се уздиже (домаћин се поистовјећује са *царем* у Николић 1910: 307, такође са *Св. Ђорђем* код Ђорђевића 1958: 322, бр. 7, гдје су *краљице* ишле на Ђурђевдан). Функцију дрвета живота у пјесмама домаћину има и родна воћка, нпр.: *Јован јунак обедује / Поди крушку црвењушу, / Љубе си му вино служи.* (Ђорђевић 1899: 80, бр. 1) Црвена крушка симбол родности, плодности, здравља.

*На трећој трепези
Чоје нерезане.²⁴⁶
– Попове дозов'те,
Нек књиге читају!
Кметове дозов'те,
Благо нек преброје!
Терзије дозов'те
Чоју да порезу!²⁴⁷*

(Младеновић 1973: 135–146)

~

*„Море, кмете, безрђане,
Имаш сина Костадина,
Писује се цар да буде,
Да ли може, ил' не може?”–
„Може, може заш' не може,
Има вино петгодишње,
А ракију трогодишњу”.²⁴⁸*

(Ђорђевић Д. 1958: 324, бр. 10)

Домаћин је господар породичне заједнице и кућног имања. *Краљице* величају домаћина поистовјећујући га са „бићима повишене моћи”, нпр. свецима или са лицима која у социјалној хијерархији заузимају високо мјесто, нпр. цареви. Домаћину се приписују „демијуршке моћи” приликом извођења сакралних послова – сађење винове лозе, магијско орање, градња храма. Представљен је као богаташ, пјесма је требало да га истакне, похвали и благосиља. Свадбени мотиви су са домаћином скопчани преко бриге о потомству (Јокић 2012: 250–252):

*У овога дома
Добра домаћина
Јелени волови,
Калопер јармови,
Босиљак палице,
Жито као злато.²⁴⁹*

(СДВК, XVII: 179, бр. 2)

²⁴⁶ Варијанта: СДВК, IV: 135–136, бр. 174. Значење стола на који је постављено обредно јело истиче се „утростручавањем”.

²⁴⁷ Варијанта: СДВК, XVII, 186: бр. 16 (ТРОЈИЦИ БРАЋЕ).

²⁴⁸ Варијанта: Николић 1910: 304.

²⁴⁹ Варијанте: Ђорђевић 1899: 2, бр. 6; Николић 1910: 305; Станковић 1951: 33, бр. 30; Ђорђевић 1990: 50, бр. 148; Васиљевић 1994: 9, бр. 10.

~

Свети Ђорђе вино пије.
У градину код божура.
Долетеше три голуба,
Разгрнуше божур цвећку,
Па му чашу наронише²⁵⁰.
Проговара свети Ђорђе:
„Моје снаје, све Гркиње,
Миле ћере подворкиње,
Додајте ми остри ножи,
Да убодем три голуба!”
„Свети Ђорђе, добар газдо,
Несмо дошли за бодeње,
Но смо дошли глас донели.
Имаш ћерке за удадбу,
Имаш сина за женидбу,
Мож ли бити пријатељи?”
Одговара свети Ђорђе:
„Скините се три голуба,
Прошетајте кроз авлије,
Ц’се допитам с њојну мајку.
Ајте, ајте, три сокола,
Па седете под божура,
Да пијемо рујно вино,
Ја ви давам милу ћеру!”

(Ђорђевић Д. 1958: 322–323, бр. 7)

~

Овоме ми војводе
Сами момци дооде,
И на коњи доносе
Немерено имање,
Небројени дукати.
Дајте да ћи (их) меримо,
Дајте да ћи бројимо!²⁵¹

(Ђорђевић 1899: 82, бр. 7)

~

²⁵⁰ Варијанта: Марјановић 2002: 143.

²⁵¹ Варијанта: Златановић 1994: 80, бр. 171

*Овде седи буљубаша,
Загрнул се с чисту чоју,
Широка је по све поље,
Висока је дор до небо.²⁵²*
(Николић 1910: 304)

~

*Цар си седи под божура,
Па си пије црно вино.
Отуд лете голубице.
Царица им говорила:
Иша, иша, голубице,
Цар не пије русно (натруњено) вино.
Залете се голубица,
Нарусише (натрунише) црно вино.*
(Николић 1910: 307)

~

*Орач оре равно поље,
Волове му два анђела,
Рало му је чудно дрво,
Жито му је ситна брица,
Ралник му је сиви голуб,
Ост 'н му је струк босиљак!²⁵³*
(Ђорђевић 1899: 81, бр. 6)

~

*Младо Видре вино пије,
тамо доле под божура.
Иде љубе па га вика:
„Ајде, ајде, младо Видре,
браћа ти се оделише,*

²⁵² Огртач је један од атрибута божанства и демона доњег света, који обично има чаробна својства (Чајкановић, 3: 104–106)

²⁵³ Варијанте: Николић 1910: 305; Златановић 1994: 64–83; Васиљевић 1994: 3–12, Јаворац, 1935, певач из Војводине; Питулић, Стаменковић 2000: 26, бр. 18, лазаричка *Цилитија вино пије*, као и *лазаричке* Манојловић 1953: 102, бр. 57; Ђорђевић Д. 1958: 278–279; Ђорђевић 1968: 107, бр. 11; Димитријевић 1987: 35–36, бр. 1а, б, ц, д; Златановић 1994: 57, бр. 92; Питулић, Стаменковић 2000: 75–78, бр. 67–70. *Рало* се може посматрати и као орачки еквивалент фалуса и општег осемењавања. Паралелизам земљи спремној за орање је жена приправна за оплођавање и рађање. Међу записима С. Радиновић налазе се лазаричке пјесме са мотивом идеалног мјеста да се трајање села настави, не међу дјевојачким обрвама, него међу ногама. (Љубинковић 2014: 49)

*тебе криво поделише*²⁵⁴:
*криве њиве неоране,
сиви воли неучени,
врано коњче неизграно.”*
*„Нека, нека до пролећа,
ће ми дође Ђурђевдана,
Ђурђевдана, добар дана,
узораћу њиве криве,
изучићу сиви воли,
изиграћу врано коњче.”*²⁵⁵

Ојубава мала момо, ладо, ладо!

(Златановић 1994: 76, бр. 156)

~

*Марко вије коло девојачко, ладо
Марко вије, а љуба га кара.
Марко љуби потихо говори:
„Не карај ме, моја верна љубо;
Још ме мило, коло да извијам
И мило ме, песме да попевам.
Девојачка душа мирисава,
Ка ’ но дуња око Михољ-дана
Кано здравац око Ђурђев-дана.”*
(Поповић 1888: 11, бр. I/1)

Момак спреман за женидбу пореди се са одређеним цвијећем и дрвећем, мотиви сађења или брања биљака уско су скопчани са моментима мушке иницијације: момак је ратник, ловац са потребним атрибутима (коњ, оружје) (Јокић 2012: 250–252):

*Овде нама кажу
Момче нежењено;
Ил’ га ви жените,
Ил’ га нама дајте,
Да га ми женимо*

²⁵⁴ О ђаку, иако ђачету, пјева се као о прозорљивом мудрацу, који у остацима епског композиционог модела „сан-тумачења сна” и „пјесама легенди” предсказује зло вријеме, над књигом грозне сузе рони јер књиге кажу да ће доћи „најпоследње време” у коме ће се породични односи пореметити: *Од жита с ржје претворило, / Син ће мајку под ноге бацити, / Брат ће брата у суд позивати, / Кум ће с кумом у суду стајати.* (Поповић 1888: 24, бр. VIII)

²⁵⁵ Варијанте: Димитријевић 1987: 23, 4а, б.

*Танком Подунавком
Или Поморавком.
Танка Подунавка
Много дара носи,
Три товара дара:
Један товар дара
Свекру и свекрви
Други товар дара
Куму и деверу,
Трећи товар дара
Осталим сватов 'ма.²⁵⁶*
(СДВК, XVII: 180–181, бр. 5)

~

*Овеј наше градине
бел босиљак родиле,
и црвена божура²⁵⁷.
Под божура млад војно,
жуте чижме собува,
а црвене обува;
па ће иде у војску,
да годује годину,
да доведе робинју,
да му шета по дворе,
као паун по поље.
Ој убаве, убаве,
Ове наше градине!²⁵⁸*
(Златановић 1994: 76, бр. 157)

~

*Захвали се младо нежењено,
Да испроси на далек' девојку.*

²⁵⁶ Варијанта: Поповић 1888: 12, бр. II/3а; КП I, 56, бр. 2. ОПЕТ МОМКУ НЕЖЕЊЕНУ. *Ови двори паунови / А пенцери ђињерови, / Ту ми седи младо момче / Накићено, наређено, / Мањ што није ожењено. / Жените га, не држ'те га, / Да га брада не превари, / Да му мома не забави.* (СДВК, XVII: 181, бр. 6).

²⁵⁷ *Ој, девојче, ди си божур брала, ладо? / О, бре, момче, у твоје градине, ладо* (Антонијевић 1971: 219). И у другим лирским врстама божур (односно његова грана) повезан је са обредима иницијације, као и *гора божурова*, кроз коју најчешће треба да прође сватовска поворка. „Такође, постоје и предања о томе да је у митском правремену (у Прво време) божур имао циновске размере, попут стабала дрвећа, али да га је Бог, услишивши молбу самог цвета, смањио на данашње размере да би кроз његову гору могао свако да прође, в. Питулић, 2007: 9–20. (наведено према Јокић 2012: 121, в. и Чајкановић 4: 32–33; Biderman 2004: 41–42).

²⁵⁸ Варијанта: Димитријевић 1987: 23, 5.

*Што је рек'о, то је сатворио.
Варала га из села девојка:
„Тако м' Бога младо нежењено,
Посечен ти зелен бор на делу,
Усахнула вода на ливади,
Умрла ти на далек девојка!”
„Муч' не лажи, из села девојко,
Да је мени зелен бор посечен,
Мени би се иверје белило;
Да је мени вода усахнула,
Мени ми се ливада црнела;
Да је мени девојка умрла,
Мен би често шуре доходиле,
Ката петке и недеље младе.”²⁵⁹
(Поповић 1888: 13, бр. II/16)*

~

*Чудан јунак што кроз село прође,
На њему је рухо чудновато:
Турски ножи, мађарски појаси.
Он ми виде убаву девојку.
„Чујеш ли ме, убава девојко!
Изведи ме из твојега села,
Изведи ме у гору зелену,
Те распаши те свилне појасе
И узми ми те турске ножеве;
Па сакови ћердан око врата: —
Ћердан звекне, моје срце јекне!”
(Поповић 1888: 21, бр. VI/16)*

Митске атрибуте божанства на коњу из коледарских и других опходних пјесама има и коњаник у Николићевој варијанти (Јокић 2012: 213). „Хтонска обележеност коња пружа повољну могућност његовог присуства у извођењу љубавне магије. Један од широко распрострањених облика опчињавања девојке или момка јесте прогледавање кроз шупаљ предмет који је у некој вези с коњем [...] млада када сватови долазе по њу *прогледава* младожењу кроз коњску узду *да јој буде добар*.” (Раденковић 1996: 141)

²⁵⁹ Варијанта: Николић 1910: 307.

*Ветар дува, град лелеје,
Излелеје врана коња
И на коња младо момче.
На руку му златан прстен,
На главу му зелен венац²⁶⁰,
У сречу му три девојће.
Једна каже: „ја чу прстен”,
Друга каже: „ја чу венац”,
Треча каже: „ја чу момче”.
(Николић 1910: 303)*

О митској природи коњаника говоре и наредни стихови, али и о стидљивост јунака пред љепотом-дјевојком. У бројним варијантама предодређеност дјевојке за удају и момка за женидбу оном другом је писана и изражена метонимијски — *у срећу јој/ у срећу му*:

*Какво момче коња игра²⁶¹,
уз дужина равно поље?
У срећу му танка Стана.
Кад гу срете, не говори,
кад гу мину, тад говори:
„Мори Стано, танка Стано,
да знам да би ме узела,
не би знао шта би дао!
Дао би си врана коња,
и оружје из појаса,
и готове пет стотине!”
Ој убаве мале моме, ладо, ладо!
(Златановић 1994: 66, бр. 122)²⁶²*

Гороцвет или *каћун*, *каћунак*, *дремак* дјевојке су употребљавале у љубавној магији како би изазвале наклоност вољеног (Јокић 2012: 196):

²⁶⁰ *Нежењен, премењен, накићен, наређен* атрибути су спремног младожење. Варијанте: СДВК, IV: 130, бр. 164; Ђорђевић Д. 1958: 322, бр. 2, 4. „Момак за женидбу пореди се и са неизграђеним градом, што песме са овим мотивом доводи у везу са песмама о вилиној градњи града на облаку и свадбама које се истовремено дешавају на сваком од његових врата” (Младеновић 1973: 137, према Јокић 2012: 216).

²⁶¹ *На колена видра игра, / под пазуху сат му бије, / на раме му љиљак цвета, / на чело му месец греје!* (Златановић 1994: 66, бр. 121) Символи „астралног подручја” (звјезде, мјесец, сунце) намијењени су и „браћи” у краљичким пјесмама (Јокић 2012: 213).

²⁶² И у другим варијантама (Поповић 1888: 21, бр. VI/1; Николић 1910: 303, Златановић 1994: 67, бр. 125) предмети који се размјењују са дјевојком стварно или привидно алузија су на свадбене дарове.

*Проникал струк гороцвет²⁶³,
Туј минуше мале моме,
Отћинуше гороцвет.
Турише га у пазуку:
„С(а)ни вени, гороцвету,
Ко девојћа за овчара”.*
(Николић 1910: 306)

Ђаво као елемент скраћеног поређења, и овде придјев *ђаволито*, такође, служи за афирмативноо сликање одређеног лица. Чак и када се такав израз негативно усмјери утисак је прије свега благо ироничан, подсмјешљив. Ђаво је исто што и лола, али и дјевојке су *ђаволице*:

Ојубавај, малај мома, ладо, ладо, (трипут)

*Море, момче, ђаволито,
не пролићај често гору –
има моме, још по ђаво,
ће те веже, ће те вати,
ће те веже за зло дрво,
за зло дрво – њено грло²⁶⁴.*
(Марјановић 1992: 147)

Околина Суботице у бело се облачи око осам девојака, краљ, краљица, девер или барјактар, новина и четири просто *краљице*, лице к лицу, два лево два десно. (Остојић 1900: 117)

Проучавајући област Лужнице и Нишаве 1910. године В. Николић биљежи и групу тзв. *краљских* пјесама.

Љеље или *краљице* као обред у Горјанима (Хрватска) постоје од давнина. У љеље или љељаре иду дјевојке од 15 до 23 године, двије најстарије су краљеви, а млађе *краљице*. Обред се изводи уз Духовску недељу и понедељак. У недељу обилазе своје село, а у понедељак сусједно, најчешће Потњане. При посјети воде се у жуто обојеним колима, која су као и коњи украшена специјално. Краљеви носе сабље и имају украс на глави, док *краљице* не, али су сви посебно обучени за обред. Крећу се увијек десном страном, куће су им здесна и никад по колском

²⁶³ Варијанта: Васиљевић 1960: 79, бр. 73а;

²⁶⁴ Мотив из љубавне лирике, ђурђевских, ивањских пјесама.

путу. Крећу се у паровима, напријед два краља, па редом. Послије опхода су правили заједничку гозбу. Некад су испред њих ишла два просјака, тј. два дјечака с корпама. Откако су почели да добијају новац, није било гозбе него се дијелило на равне части. Знано се тачно шта се пјевало улицом, а шта у склопу кућног обреда. Пратили су их свирачи. Љеље су морале бити достојанствене, озбиљне, без смијешка и разговора. Када при обиласку сретну дјевојке које су противне обреду, тада запјевају:

*Чисто жито љеља,
А стокласа за љељама каса,
А шишуља по селу се шуља.*

(Стокласа и шишуља су корови, дакле у љеље иде само оно што ваља). Кад би се среле групе љеља, понашале би се зависно од односа, пријатељски или непријатељски, што се огледало првенствено на вербалном нивоу. У љеље се радо ишло о чему свједоче текстови дјевојака које још нису стасале за љељаре (Stepanov 1971: 284–287).

„Ресавске и млавске *краљице* долазиле у Крепољин, играле пред кућама и радњама, пет до шест у групи, једна од њих је држала нож, све су певале, а појединачно су играле једна за другом, она која игра прима нож од претходне играчице, носиле су прапорце (звекеће спреме), некад с њима играли и момци, најмање две девојке и један момак” (Јанковић 1940: 114)

„У Неготинској крајини *краљице* иду о сеоским заветинама, најчешће о Спасову и Тројичину дне, а и о Биљаном петку. Шест до осам дјевојака изабере себи краља, а онда краљ изабере краљицу, гледају да то буде најљепша, и барјактара и писара или благајника. Други дан завјетине се што љепше обуку, а краљица се и искити. Краљ носи мушко одијело, пушта косу низ плећа или је подвлачи под шубару окићену цвијећем, у десној²⁶⁵ руци носи јатаган или већи нож. Барјактар има барјак, а писар за увом гушчије перо. *Краљице* су замијениле бабе које обилазе куће и врачају биљем против русалија” (Станковић 1951: 32–33).

²⁶⁵ Десна страна је страна бијеле магије. (в. *десно-лево*, Viderman 2004: 67)

„У Пеку у петак пред Тројице скупи се осам девојака (шест удавача и двије мале од седам-осам година) код девојке коловође, у чијој кући, у посебној соби ноћивају, у ту собу до петка иза Тројица нико не улази. Увече се састају да вежбају песме и игру мачевима. Опход почињу око осам изјутра. Скупљају новац код коловође, који поделе у следећи петак приликом разилажења којем претходи игранка. Ако у неком селу нема девојака за опход, долазе из других села. Поворка има поред коловође и краља, малог краља, доколовођу, растављача, завијача, краљицу и дворкиње. У белим су хаљинама са каницама преко груди. Велики и мали краљ на капи изнад чела има пауново перо. Кад би се среле две групе, долазило до окршаја, данас изобичајен опход” (Вујадиновић 1953: 262–263).

Краљичке, последње за здравље у сунчаној години, биле су певане около летњег солстиција по читавој територији Србије и упорно се одржавале све до завршетка Другог светског рата. У борби с црквом краљичке песме су се прилагодиле хришћанском празнику Духовима, али цркви није одговарало задржавање облика игре дрвеним сабљама у борби против злих духова, као ни задржавање белих барјака. (Васиљевић, 69–82) У селима око Сокобање јавља се једнак број краљица и краљева; у лесковачкој околини *краљице* су биле многобројне, 10 до 15 девојака обучених у црне сукње и црне јелеке. Имале су само једну краљицу и два барјактара, по четири певачице, као код лазарица и начин играња и певања као код лазарица. У околини Врања постојале су међу краљицама: предњарке, сабљарке, краљица, девер, стражњачке и краљ. Учеснице су се одевале у нову свечану ношњу и укрштено везивале пешкире преко груди. У Војводини краљеви нису носили сабље. У Тимочкој крајини почетком овог века ишле су бабе по селу и певале краљичке песме. Свака је носила у руци по свежањ пелена, селена, калопера и бела лука, па од овога остављале у сваку кућу помало. У лесковачком крају лазаричке песме потисле краљички шестерац, који је замењен осмерцом. Вук је забележио један једини осмерац, али сто година после он постаје доминантан. (Васиљевић, 69–82) Потиснут је припев љељо. У јужном Поморављу овога припева више нема. У околини Лесковца сматра се да је прави краљички припев само ладо, услед чега се и краљичке песме називају ладовнице. Сваки стих се пева двапут, а ладо у репетицији једном. (Васиљевић 1960: 70)

Свуда где је регистровано њихово постојање, оне су се изводиле о Духовима, са изузетком лесковачког краја, где су се изводиле о Ђурђевдану. О власотиначким краљицама Слободан Зечевић своди: 10 дјевојака стасалих за удају, морају да шетају, да се и облаци на небу и цео живот не би зауставили. У тамну се боју облаче да би и небо било тамно, тј. покривено облацима који дају кишу. Коло им је срполико. (Зечевић 1966: 137) *Краљице* припадају прољећном обреду, мада кад Ускрс падне касно, а оне се изводе 50 дана по Ускрсу, то је онда већ лето (лето, пролето). Краљичке песме одражавају жељу за плодношћу (да се земљораднику магијски помогне и обезбједи развитак и одржање љетине), али оне пјевају и о личној срећи лица коме су намијењене. У њима се исказује молба неком далеком божанству за ту срећу, или исказује захвалност за добијену срећу.

Краљичке пјесме у Врању су пратиле етапе обреда који су се разликовали и у осталим српским предјелима: „1. *Полазак*: Играј краље, барјактаре, ладој, ладо, Преклони се наши краљи, варај, варај, Ој, јубаве мале моме; 2. *Игра*: Молимо се, ладо, Искачајте, преблаинке, ладој, ладој; 3. *Девојци* : Варај, Вело, танка тополо, варај; 4. *Момку*: Женила нана Ладу и Линка, варај; 5. *Мајци*: Мори, стара госпођо, краље” (Стојанчевић 1974: 506–509). Краљичке пјесме и обредне поворке представљају срастање између лазаричких народних пјесама и краљичких. Само у припјеву *ладо* очувано је њихово обредно значење. У њима су очувани остаци архаичних обичаја. Симболизација неба и облака помоћу одговарајуће обредне одјеће и посебног начина игре, а све у циљу обезбјеђивања богате љетине, присутна је у извођењима краљица на читавој територији Врањског Поморавља. (Стојанчевић 1974: 539).

У селима потопљеним после изградње ХЕ „Ђердап 2” поворку краљица сачињавале су девојке које су биле свечано обучене и на глави су носиле венац од цвећа и мараме које су се звале вео. Поворку су сачињавали краљица, краљ, млада и младожења – девојка која је носила мушки прслук и кошуљу. Ако је неког болела глава или рука или је био болестан, легао би на земљу и *краљице* би га опколиле и певале да оздрави и да га напусте русаље. Женски и мушки пар, као и млади брачни пар, који се појављивао у краљицама у овим селима и другим крајевима Србије, симболизују стваралачку снагу природе и требало је да утичу на плодност, своди Петар Костић. (Костић 1993: 249)

У истраживањима из 2002. године етномузиколог Злата Марјановић своди да нема јасних граница између прољећних обредно-обичајних пјесама у околини Лесковца, конкретно наводи примјере четирију врста из села Брза: (прва на *ој убавај малај мома*, друга на *љиља*, трећа на *ладо*, четврта на *суб оро*) (Марјановић 2002: 133–145).

„Овај обичај раније познат у Космају, потпуно је ишчезао пре 40 година. *Краљице* су ишле по селу сва три дана Духова. Девојка која је представљала *краља* облачила је *стојаће* женско рухо преко кога је стављала пешкире; припасивала је сабљу, чије су каније биле увијене пешкирима, а балчак је био окићен цвећем. Чешљала се с киком низ леђа, на чијем је крају висила главица белог лука. И краљица је била одевена као краљ, само је уместо сабље носила барјак. Поред краља и *краљице* ишле су још четири девојке у *стојаћем руху* и са кикама око главе. Најзад су поворку пратили родитељи (отац или мати) краља или *краљице*, који су скупљали и носили дарове. *Краљице* су се скупљале код *краљеве* куће, где се спреме и ручају, па одатле пођу. Кад дођу близу куће коју ће посетити, домаћи им отварају вратнице и уводе их у двориште. Пошто су *назвали Бога*, краљ и краљица ћутећи играју, а оне четири девојке, које их прате, стану две и две једне према другима и певају. Краљ и краљица су такође једно према другом и у току игре три пута мењају место. Први пар девојака запева:

*Краљу, светли краљу,
Диван барјактару – (два пута) – љељо.
(што понови и други пар)*

Затим први пар продужи:

*Изнес'те столице, да седну краљице, љељо
Краљица је дошла – (два пута) – љељо
Да игра са краљом.*

што понавља други пар и тако кроз целу песму. Затим наставља први пар:

*Ој, снашице, Недо, – (два пута) – љељо
Ој откупи чедо.*

За то време је млада из куће села на столицу и држи на крилу дете (мушко или женско), а ако га још нема, узме дете из села, јер га мора имати кад *краљице* дођу.

Ако ли га нећеш – (два пута) – љељо,

*Ми га носимо – (два пута) – љељо,
Доле нашем двору – (два пута) – љељо.*

Домаћин и домаћица их тада дарују, дајући краљу новац, који она предаје пратиоцима (оцу и мајци). Певање се даље наставља:

*Ајдемо те друге – (два пута) – љељо
Доле у јаруге
Да беремо смиља – (два пута) – љељо
Смиља и каранфила,
Да китимо краља – (два пута) – љељо
Краља и краљицу,
Краља и краљицу
Малу девојчицу – (два пута) – љељо.*

Пошто заврше песму, поздрављају са: *Да Бог да да се пева довека! Збогом и уздрављу!* и одлазе даље. Новац који добију чувају до прве недеље по Духовима, када се састану код краљеве куће, где се почасте, провеселе и новац поделе” (Мајсторовић 1928: 103–104).

Наведени Мајсторовићев опис обреда из 1928. године најуниверзалнији²⁶⁶ је и најприближнији Вуковом. На основу њега се види да се у обреду разликује пјесма која је била у директној вези са самим обредом (драгоцјени примјери дају додатне информације о начину извођења краљичког обреда, Јокић 2012: 249) и пјесма намијењена члановима заједнице.

²⁶⁶ „Опширност, поузданост, прецизност конкретних описа највише зависе од квалификованости самих записивача, који су лично присуствовали извођењу *краљичког* обреда или, пак, накнадно прикупљају податке о њему на основу казивања самих учесника или посматрача њиховог извођења; услед постепеног редуковања обредних радњи, до чега неминовно долази онда кад обред почиње да одумире, односно када се (најчешће због процеса модернизације села) заборавља његова примарна магијска функција и улога извођача” (Јокић 2012: 8–9).

Ивањдан²⁶⁷

„Срби приповиједају да је Ивањдан²⁶⁸ тако велики светац да на њега сунце на небу трипут од страха стане. Уочи Ивања дне је обично на некијем мјестима (као нпр. у Јадру) палити лилу²⁶⁹ око тора: нагуле чобани лиле (брезове или трешњове) и метну у процјепове, те начине као велике ките, па уочи Ивања дне, пошто се смркне, запале оне процјепове и обнесу око торова, потом неке задјену у тор те изгоре, а неке узму чобани и изнесу на какво брдо гдје дође и више чобана, те се играју. Тако се пали лила и уочи Петрова дне. У Далмацији и у Дубровнику младеж, особито женска, уочи Ивања дне и уочи Петрова дне, а и уочи Видова дне, наложи ватре по пољу па их прескаче, намјењујући сваки пут за кога, нпр. ово за оца, ово за матер, ово за Милоша, ово за Милицу итд. На некијем мјестима (као по

²⁶⁷ Ивањске или ладањске пјесме пјеване су на Ивањдан. Давно су прешле у љубавне и сличне су ђурђевским у области љубавних биљних врачања. Црква их је забрањивала због оргијастичког и инцестуозног карактера, правданог процесом иницијације омладине. Обредно играње које је траг јавних паганских церемонија, код нашег народа завршавало се ивањским играњем, које је одраз соларног култа, празник Купале, заправо, колске игре које се играју и у свим другим приликама (Зечевић 2008: 191) По ивањданском вијенцу се знало која је кућа православна. (Бабовић 1963: 64) Паганским духом су обиљежене обредне радње на ивањску ноћ: ложење ватри поред вода и скакање преко ватре, бацање вијенаца у воду, заједничко купање, чињење срамотних радњи и комуникација с нечистом силом (против које се примјењује низ заштитних мјера) (СМЕР: XVIII).

²⁶⁸ В. и СМР: 148. П. Ж. П.

²⁶⁹ *Лиле* су се палиле и на Руднику. „На Медведник је милина погледати уочи Ивања дне: рекао би човек да се сав у пламен претворио” (Милићевић 1984: 136–137). „*Лиле* се пале уочи Петровдана, и код муслимана се пева: *Тамо лиле гореле, / Вамо краве водиле!*” (Филиповић 1967: 194) „Етнолошки записи с пута по западној Босни. Купрес. Уочи Петровдана код православних се пале *машале*. Иду поворке *чаројица*. Немају маске, носе звона и дрвене чертаљке и посуде у које скупљају прилоге. Ако им ко не отвори, направе му неку штету.” (Филиповић 1967: 299) „Уочи Петровдана носе се *лиле*. Дечац иду с упаљеним лилама од куће до куће, *лилају се* и траже зарцeve од жена, претећи да ће им *запалити гаће*. Зарац је сир, нешто већи од песнице, сушен на сунцу и веома тврд; комади таквог сира се дају свима у кући, али обавезно *лиларима*, којима се дају и други дарови. *Лилари* (дечац који су носили лиле) од скупљених дарова праве гозбу у прву недељу по Петровдану: та гозба је *лиларина*. Петровдан, за четири дана пре и после су *Петровски кресови*, свега девет дана. Постоје и *Илински кресови*.” (Филиповић 1969: 184) „Уочи Петровдана у Семберији су паљене *лиле* и познавали су обред *лилара*, који су са запаљеним лилама, звонима, масакма од тикве ишли кроз село унакрст и благосиљали оне који им отварају и који их дарују.” (Кајмаковић 1974: 98) „И то *окретање олалија* види се увече у сваком селу. До пре 10–15 година био је обичај и у Ужицу, Пожеги и Косјерићу да деца праве *лиле*, бакље од тршњеве коре, које су носила трчећи кроз село и поља и око штала и торова да би ватром заштитили стоку од злих сила и утицали на плодност стоке и поља, што се види и из речи песме коју су том приликом певали: *Лила гори, / крава води, / жито роди*.” (Костић 1984: 335) „Као и у другим планинским крајевима западне Србије, и у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца деца су са упаљеним лилама три пута обилазила око тора, певајући.” (Костић 1996: 68) „У околини Бољевца на Беле покладе у сумрак са запаљеном сламом, којом је напуњен обично покварен кош који носе натакнут на раклосто дрво, људи су обилазили шљивике, непрестано узвикујући све док траје слама, а често и док кош не изгори: *Олалија, олалија, изгоре попова буклија!* То раде да би шљиве боље родиле и да их не једу гусенице.” (Грбић 1909: 74) „На месне и сирне покладе увече деца врте олалије или оратнице. У Лужници деца зову тај обичај *оратнице*, а у Нишави *олалије*.” (Николић 1910: 130)

Сријему) уочи Ивања дне беру дјевојке ивањско цвијеће те вију вијенце и међу испред куће по стреси или по плоту. Берући дјевојке цвијеће пјевају различне пјесме, а особито ову:

*Иванско цвеће, петровско,
Иван га бере те бере:
мајци га баца у крило,
а мајка с крила на земљу.*

Гдјешто дјевојке метну на Ивањдан у лонац земље и у њу посију неколико зрна шенице, па на Петровдан гледају како је никла или уклијала: ако су клице савијене као прстен, онда веле да ће се оне године удати. Уочи Ивања дне гдјекоје дјевојке метну бјеланце од јајета у чашу воде те преноћи под стрехом, па на Ивањдан ујутру по њему некако погађају хоће ли се скоро удати.” (СДВК, XI/1: 313–314, уп. Лома 2000: 152–153)

Мотив²⁷⁰ бацања цвијећа у крило и са крила на земљу, који се везује за *ђурђевске* и *ивањске* или *свадбене* пјесме, распрострањен је од Македоније до Хрватске Подравине (Раденковић 2005: 35; уп. Сајнко 1896: 180–181), таква је *ивањска* пјесма коју Вук наводи у својим етнографским списима (СДВК, XVII) под насловом *Ивањдан и Петровдан*. Описујући Ивањдан у *Животу Срба сељака* Милићевић наводи ову Вукову ивањску пјесму и текст из Црне Горе „о гатању према исклијалој пшеници”, а уводи и појам „кресови вински”, када сељаци неће око винограда да раде три дана уочи *Св. Јована Игритеља* нити три дана послје (Милићевић 1984: 136–137), као и то да се *ивањским цвијећем* кити газдинство у Шапцу исто као и *ђурђевским крстовима*. *Ивањско цвеће, иванова трава, госпино цвеће, госпин простирач* називи су који се налазе у *Речнику спских народних веровања о биљкама* (Чајкановић 4: 91–92): „Кад је Богородица хтела да окуми

²⁷⁰ У Хомољу су пјесму са овим мотивом пјевале дјевојке на Ђурђевдан, када вију вијенце од биља на води, наведена је варијанта Милосављевић 1914: 53–54. и регистроване варијанте текста: СДВК, XI/1: 313–314 (*ивањска*); Остојић 1900: 112–119 (*ивањска*); Дебељковић 1907: 269, бр. 1; Нушић 1986: 182; Бован 2012: 41, бр. 102, 103; Николић 1910: 135, бр. 2 (*ђурђевска* из Нишаве и Лужнице); Шкарић 1939; Васиљевић 1950: 330, бр. 386(а), 386(б); Станковић 1951: 24–25, бр. 20; Бован, 1989: 35–53, бр. 68; Ђорђевић 1990: 52, бр. 152, 153; Радиновић 1994: 12–17, бр. 8 (*ђурђевска* из Заплања); сл. Златановић 1979: 563 (*спасовска*); Питулић, Стаменковић 2000: 108, бр. 95 (*сватовска*). Једна Кухачева кајкавска „љубавна попјевка новијег доба” садржи сличан мотив, као и Вукова варијанта љубавне пјесме *Драги прима и цвијеће и Мару*, које се доводе у везу са обредом свадбе и иду у ред сватовских пјесамa (Воšković Stulli 1983: 168–171), поријекло овога мотива може се везати и за обредне пјесме у јужних Словена, ђурђевске, ивањске и спасовске, међусобно и иначе сродне. Ђурђевдан, Спасовдан, Ивањдан и свадба једнако славе љубав.

Светог Јована, она је узела киту ивањског цвећа”, објашњење је које се приписује Вуку Врчевићу, који у књизи *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје* додаје: „Најглавни је цвијет лијер” (бијели крин, ближе у Чајкановић 4: 23), „који се у Боки Которској зове ‚богородичино’ (јер а. Гаврил држи овај цвијет на благовјештенској икони), а у Црној Гори ‚иваново цвијеће’.” (Врчевић 1888: 42–43) Такође наводи и „пјесме нарочито измишљене за Ивањдан”:

*Дивна ли је Божја црква Софија!
У њој поју шестокрили анђели
Код ње дошла света дјева Марија,
Држ’ у руке Христа Бога истина.
Говоре јој шестокрили анђели:
„О тако ти света дјево Маријо!
„Ти натргај Иваново цвијећа
„Пак отиди Крститељу Јовану
„И пред њим се кротко, смјерно поклони,
„Па му реци светоусне ријечи:
„„Кум да си ми Крститељу Јоване!
„„Ти да крстиш Христа Бога истина.””
Кад зачуо Крститељу Јоване,
Поклони се тер на ноге устаде,
Стаде крстит Христа Бога истина;
Тад се ведро небо над њим раствори
А црна се земља махом затресе,
Док крстише Христа Бога истина.²⁷¹
(Врчевић 1888: 44, а, из Ерцеговине)*

У Херцеговини је ивањска пјесма са хришћанским мотивима везаним за празник рођења Св. Јована Крститеља, као и за објашњење поријекла ивањског цвијећа. *Калинарке* су, нпр. на ранилу од Игњатијевдана до Божића, према биљежењима свјештеника Дене Дебељковића на Косову и Метохији, пјевале различите пјесме које се тичу живота Пресвете Богородице, тако је и овдје са пјесмама на Ивањдан, који Божићу стоји у народном календару (мјесецослову) дијаметрално супротно (зимски и љетни солстициј). У овом облику пјесме су далеко од оргијастичких свечаности које је требало да помогну „сунцу у опадању”,

²⁷¹ Вуков запис: *ПЈЕСМЕ ОНАКО ПОБОЖНЕ. Крштење Христово*. Записана од учитеља из Пирота (СДВК, IV: 150, бр. 202); уп. Крстановић 1990: 11, 13, бр. 1, 3.

са брачном тематиком, сличном *ранилачким* и *ђурђевским* пјесмама, али и о сијању лана и конопље, који је требало да нарасту до „скокова омладине око ватре”. Временом су се ивањске пјесме повезале са празником везаним за живот Св. Јована Крститеља. „Слика крштења је ближа библијској, али се у овој песми осећа присуство анимизма, цела природа учествује у овом догађају.” (Питулић 2007: 34)

*Рано рани ђевојчица
На весели Иван-данак
Данице се смјерно моли:
„О данице, о сестрице!
„Подај мене свјетлост твоју
„Да наресим младост моју.”
Имала је ђевојчица
Б’јелу вилу посестриму.
Ђевојчицу наресила
Златним пером загладила,
И ње б’јели врат бисером,
Главу цмиљем и босиљем,
Пак је вила покликнула
Из ње танка бјела грла:
„Ђе сте момци нежењени
„Ево дивот’ ђевојчице
„Нек је један води дома
„Ујме Бога, у час добри!”*

(Врчевић 1888: 44, б, из Будве)

Ова ивањска пјесма, према Врчевићевим наводима из Будве, брачне је тематике. Наиме, показује се дјевојка спремна за удају, за брак и апострофично се моли, сестрими, заправо, звијезду Даницу. Бајковита садржина о дивоти-дјевојци и вили-помоћници потпомогнута украсима, попут *златног пера, бисера, смиља и босиља* (сватовски украси), указује на дјевојачку марљивост и чистоту, које оглашава вила у зору након што је чула дјевојачке молитве звијезди Даници, још једној посестрими. Уранци на весели Иван-данак били су још једна прилика у току године да се млади сретну и огледају.

*Проћох гору, проћох другу
Зађеде ми јасен клобук;
Стегох коња да ја видим,
Кад ли вила на јасену;*

*Запех стр'јелу за тетиву,
 Да устр'јелим б'јелу вилу,
 Стаде вила заклињати:
 „Не стр'јељај ме млад јуначе!
 „До три ћу ти добра дати:
 „Да с' прибран у дружини,
 „Да имаш спензу небројену;
 „Треће ћу ти добро дати,
 Да т' је љуба љепш' од мене
 Мала т' фала б'јела вило!
 Ја сам прибран у дружини,
 Имам спензу небројену,
 Моја ј' љуба љепш' од тебе
 И устр'јелих б'јелу вилу.²⁷²*

(Врчевић 1888: 45–47, в, из Рисна)

У Рисну још на овај дан мушкарци пјевају у колу *митолошку* пјесму о вили градитељки, која град гради „на праму од облака”, на вратима од злата жени сина, на вратима од бисера кћер удаје, на вратима од скерлета сама сједи и гледа како муња, сестра и невјеста надигравају грома, браћу и ђевере. (Врчевић 1888: 45–47)

Тихомир Остојић ивањске обредне пјесме из Потисја објавио је у *Караџићу* и притом напоменуо: „У очи Ивања дне иду девојке у поље, наберу ивањског цвећа и плету венце. Док плету певају *на сватовски глас*”:

*Ивањско цвеће, Иван те бере,
 Иван те бере, Петру те даје.²⁷³*

(Остојић 1900: 112–119)

У књизи *Из народа и о народу* стоји напомена: „Овај дан славе и православни и мухамедовци подједнако. Уочи Јовањадне чобани нанесу доста

²⁷² Вуков запис: ПЈЕСМЕ ОСОБИТО МИТОЛОГИЧКЕ. Јунак вилу устријели. Из горњег Приморја. (СДВК, IV: 172, бр. 225); Ђурђевданска пјесма пјевана у Прчњу у Црној Гори, коју је Васиљевић 1965: 193–194 записао, заправо је потпунија варијанта ове ивањске пјесме из Рисна: *Паса момче јасен гору, „ Зађеде му свилен клобук (шешир) / За гранчицом од јасена. / Обрће се младо момче / Ко му клобук задијева. / Кад на јасен вила била! / Запе луке и стријеле / Да стријеља б'јеле виле. / Вида му се вјерно моли: / – Немој мене, младо момче, / Немој мене стријељати, / До три ћу ти добра дати: / Прво ћу ти добро дати / Да ти ј' љуби од мен' љевша, / Од мен' љевша, од теб' виша; / Друго ћу ти добро дати: / Да си миран у дружини; / Треће ћу ти добро дати: / Да си блага задовољан! / Тад говори младо момче: / – Хвала теби, б'јела вило! / У мен' љуби од теб' љевша, / Од теб' љевша, од мен' виша; / Ја сам миран у дружини; / Имам блага задовољно! / Али вила проговара: / – Окрени се, младо момче, / Окрени се за тобоме, / Сусрешиће те добра срећа, / Б'јела вила и дјевојка! / Ал' јој момче одговара: / – Хвала теби, б'јела вило! / Невјерне су те дјевојке / Које су ме превариле, / Три мјесеца љуте зиме / Водећи ме кроз планине!*

²⁷³ Шкарић у својим биљешкама из 1939. године са Фрушке горе даје варијанту Вукове пјесме, измијењену у посљедњем стиху: *А мајка Петру на главу.*

сувог грања па граде свијетњаке, тј. наслажу сува грања и луча у процијепу, па увече, када се добро умрачи, пале и обносе око тора.” Пале и велику заједничку ватру на највишем узвишењу и око ње скачу са свитњацима и веселе се. „Ујутру се на Јовањдан иде на изворе исто као и на Ђурђевдан.” (Грђић 1986: 113–114)

Из *Живота Срба Граничара*: „Идемо на збор светом Ивану”, Ивањдан, ивањско цвијеће. Цвијеће за вијенце и гатање у овом крају није жуто као у већине Срба него и бијеле боје (звјездан, раман, жуто срце, перца бијела), а има и чисто жутога: *Још не ко жуто цвијеће зову ивањским, из цвијета циједи се црвенкаста вода*”. Ивањдан је „велики год, само сунце у тај дан поиграва на небу”. (Беговић 1986: 153–154) Шест пјесама, од четрнаест, које слиједе записао је у Лици, Банији и Кордуну Никола Беговић и 1885. године у Загребу и објавио. Схема пјесама блиска је *митолошким* лирским пјесмама (као и у Врчевићевим биљешкама из Рисна) и имају заједничко словенско језгро (*троструки паралелизам, ужа јунакова породица, Вид као витез, очигледно старо сјећање и доказ о очуваном култу бога Вида, као и присуство вила*). Пјесме су „лирски репертоар” (Славица Гароња Радованац у *Поговору*, Беговић 2001) Војне Крајине: У првој „сведијеће вилинско око” обавјештава јунака о љуби невјерници кроз обрнуту словенску антитезу и упјевом типичним за *ладарички* обред:

*Ладо! заспо Виде у ливади
будиле га бијеле виле:
устај горе млади Виде!
кућа ти је на продаји;
мајка ти је на умору;
твоја љуба туђа слуга.
И говори млади Виде:
Ви лажете бијеле виле;
Нит ' је мајка на умору;
Нит ' је кућа на продаји;
Већ је љуба туђа слуга.
Лијено је ладо!*

(Беговић²⁷⁴ 2001: 1–2, бр. 1)

²⁷⁴ На Дугој Ријечи (у Подравини) српске дјевојке пјевају ове пјесме од Ивања- па до Петровадне. Сваки дан под увече купе се пред црквом, ватају се у коло, па не играју, већ стојећи пјевају. (Беговић 2001: 1, ПЈЕСМЕ ИВАЊСКЕ)

Друга је варијанта *митолошке* пјесме о вилинској градњи, често преузимане за различите обредне контексте (*ранило, лазарице, краљице*), овдје измјењена мотивом више градитељки, као и пјевањем виле на крају пјесме са „босиљевих врата”: она упозорава, нарочито на воду *ноћницу*, „воду насељену демонима, нечисту” („ноћница” и „ноћни демон”, в. *СМР*: 214. П. Ж. П.):

Ладо! град градиле бијеле виле,²⁷⁵

саградиле с’ троја врата:

прва врата сува злата;

друга врата танка платна;

трећа врата босиљева.

која врата сува злата,

онђе мајка сина жени,

која врата танка платна

онђе мајка ћер удаје!

која врата босиљева.

онђе вила пјесму пјева:

не лиј’ воде у воду!

не пер’ ноге о ногу!

Не пиј воде ноћнице!

Лијено је ладо!

(Беговић 2001: 2–3, бр. 2)

О „вилинској глоси” пише Р. Марто у преводу М. Павловића: *Пјесма је особена због посвећености „женском у свијету”, „сценарио за иницијацију саздан по структури трострукости”. У „простору доступном само крилима или поклоњеном милошћу” бијела вила „учествује у првом стању стварања” и „указује на пут”.* (Павловић 1989: 183–188)

Три празника у трећој Беговићевој пјесми стапају се у један и обредност се преноси на празник трећи по реду – Петровдан. Шест седмераца са упјевом *ладо* и припјевом *лијено је ладо* чува дио ивањског древног обреда на граници са ладањем:

Ладо! Иваново видово!

Кажу мајки петровој!

Да изиђе у коло!

Са својом ћерком гиздавом;

²⁷⁵ Варијанта: Ђорђевић 1928: 147.

*Да не стаје на ноге;
Ни на траву зелену;
Већ на меке блазине.*

Лијено је ладо!

(Беговић 2001: 3, бр. 3)

Наредне три изабране Беговићеве варијанте немају обредно рухо у виду припјева, него су *митолошки* сижеи преузети за ивањски обред: „опклада виле и дјевојке”, „друговање с громом, муњом, сунцем и мјесецом”, као и „мотив небеске женидбе и позива у сватове, коме се једино киша не одазива”:

*Оклади се вила и дјевојка:
Која прва на бунар по воду?
Кад у јутро бијел данак свиће:
Вила к води, дјевојка од воде.
Љуто клела вила пребијела:
Ој дјевојко, ти се не удала!
Док не вид'ла три на небу сунца,
И не чула како риба пјева.
То дочула лијена дјевојка,
Па отишла у гору зелену:
Па је вид'ла три на небу сунца,
И чула је како риба пјева,
Риба пјева: „Удај се дјевојко!”²⁷⁶*

(Беговић 2001: 4, бр. 4)

Игра муње и грома је еротска игра, паралелна и истовремена са игром између момка и дјевојке и с јасном асоцијацијом на брак. (Крњевић 1987: 25) У игри се назире и календарски митови који репродукују природне циклусе (Meletinski 1983: 221):

*Ој ђевојко, ђевојчице!
Што си тако бљедолика?
И у пасу танковита?
Канда с сунцу косу плела,
А мјесецу дворе мела
Нијесам сунцу косу плела,
Ни мјесецу дворе мела:
Већ сам стала на гледала*

²⁷⁶ Уп. Oranovac 1968: 764.

*Ђе се муња с громом игра,
Муња грома надиграла
С двјема трема јабукама.²⁷⁷
(Беговић 2001: 5, бр. 6)*

~

*Валила се звијезда даница,
Да ожени сјајнога мјесеца;
Испросила муњу од облака.
Звала свате да их дома прате:
Кума куми Бога јединога;
А прикумка светога Јована;
Старог' свата громовит' Илију,
А ђевера светога Николу.
Кога ћемо још у свате звати?
Кишу ћемо у сватове звати.
Киша каже да не може доћи:
Она мора солдате пратити! –
До по дана вјетром и соликом,
Од по дана ледом и снијегом.²⁷⁸
(Беговић 2001: 5–6, бр. 7)*

Ивањдан као дан љетног солстиција у годишњем кругу симетричан је Божићу, то је вријеме у коме се отварају тајне природе, небеса, земља, сунце игра или стаје, проговарају биљке и животиње, вода постаје чудотворна и лековита. „О берби биља, плетењу венаца, опасивању пелином на тај дан, сведочи мноштво средњовековних извора.” Обреди паљења ватри, познати Словенцима и Хрватима, слабе према истоку, па их у источној Србији готово и нема (СМЕР: 219–220, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстој). „Св. Јован Биљобер. Неке жене тог јутра иду рано у поље, те беру разне траве” (Николић 1910: 141). „Биљобер или метлар. У венцу изнад врата је жути светојованчак, воловско око, црновар, куманика и три или једна главица белог лука. Биље убрано на Ивањдан је лековито током целе године, пажљиво се чува” (Ђорђевић Д. 1958: 389–390).

²⁷⁷ *И четирма наранчама.* Варијанта: СДВК, IV: 180, бр. 235, *Нечувени послови. Поређење у форми питања, на које друга особа негирајући одговара и друго што напротив ставља* (Zima 1980: 84–85); уп. и Крстановић 1990: 62, бр. 47.

²⁷⁸ Вукови записи: ПЈЕСМЕ ОСОБИТО МИТОЛОГИЧКЕ. Женидба сјајнога мјесеца. Опет женидба мјесечева. (СДВК, IV: 176–177, бр. 230, 231)

Према Гавацију (Gavazzi 1988) ивањски обреди су још из „словенске прадомовине”. Паљење ватре помаже сунцу које је у слабљењу, важе апотропејска и лустративна својства ватре за људе, стоку, усјеве од злих бића и болести. Прескакање ватре се обављало за висок и добар род усјева, ивањски вијенац је представљао сунце. Једним својим дијелом ивањски обреди припадају *егзорцизму*. У обредима са зеленилом је магијска пракса унеколико заснована на анимистичким вјеровањима, док у осталим обредима тих вјеровања нема. (Ђупурдија 1982: 75) Обредно купање о Ивањдану би се могло довести у везу са обредним очишћењем, с обзиром на вјеровање да је ивањска ноћ пуна злих демона. Зато је код Руса *Иван Купала*. Према једној верзији *Густинског летописа*, Купала је био „бог обиља”. Празновао се око жетве. Рукопис каже: „ове се вечери окупља народ оба пола и плете себи венце од зеленила или корења, па опасавши се биљем, пале огањ у који стављају зелену грану и ухвативши се за руке, обилазе око тог огња певајући песме Купали. Затим прескачу преко огња приносећи се на жртву своме бесу”. У Бугара чија се народна религија у многим случајевима подударала са нашом, купање је, такође, једна од важних радњи о овом празнику (Маринов). За ивањску воду пред излазак сунца се сматрало да је *љековита* пошто се тада купа и сунце и спирају се све болести у *живој води*. Ивањско биље има „мађијску” моћ у одбијању демона болести. (према Зечевић 1970: 29–41) Св. Јован љетни се назива и „свитњак”, по ватрама које се у овај дан пале (Недељковић 1990: 101):

*Ми прелисмо, моја дуга ноћи,
До поноћи.
Од поноћи, моја дуга ноћи,
Месец зађе
Месец зађе, моја дуга ноћи,
Страх ме нађе,
Ја пребегах, моја дуга ноћи,
Чарној гори
Ал' у гори, моја дуга ноћи,
Огањ гори.
Око огња, моја дуга ноћи,
Девет браћа,
И међ њима, моја дуга ноћи,
Сестра Марта.
На глави јој, моја дуга ноћи,*

*Златна парта.
Игра Марта, моја дуга ноћи,
Спаде парта...*

(Босић 1996: 349, варијанта²⁷⁹ из Срема, XIX вијек)

Северозападна Бачка око Сомбора познаје паљење ватри и играње (изговарали су *оволики Ивандан, гори Иване* скачући око ватре) „О томе имамо писаних података из Фрушке горе још из половине XIX века, које нам је оставила Милица Стојадиновић Српкиња: Јунија 23. увече. Данас влада народни обичај да се иде у иванско цвеће. Чим сунце своје сјајне зраке к ноћи сагне, почну се девојке у чопор скупљати и спремати у иванско цвеће. Оне понесу лепих марама од којих у пољу, *кад венце од жута ивањска цвећа савију, полетене белим петровским, барјаке начине, који се у њиовом чопору вијоре кад оне управе ход кући, и певају*” наведену Вукову варијанту са измијењеним другим стихом: *Зеленим пољем цветало*. Ивањске пјесме из Срема: са мотивима плетења вијенаца од цвијећа, као и двије са мотивом обраде лана мимо реда, очекујући свечеву казну, главни ликови су светитељи и њихове мајке, помиње се и Видовдан²⁸⁰. (Босић 1996: 351–356) И у Хера су познате радње са „ивањским магијским цвијећем”. (Димитријевић 1958: 312). И у Семберији су дјеца палила ватре и прескакала преко њих, правили су се вијенци за кићење вратница, бунара и прозора, сунчала се вуна²⁸¹. (Кајмаковић 1974: 98)

„Оргијастичке свечаности летњег солстицијума” изводе *ладарице* које пјевају о Ивањдану. Ивањска пјесма из околине Крагујевца:

²⁷⁹ „Према наведеној старијој варијанти песме, коју је забележио Дамјан Прерадовић у Срему, могуће је да се ‚прелење’ у даљој прошлости обављало у шуми уз запаљену ватру и оргијање младих (момака и девојака) на шта указује забележена песма, а што се у другим областима углавном обављало о Ивањдану. Савремени обичај ‚прелења’ младих, свакако је само бледа реминисценција обичаја ‚прелења’ из дубље прошлости.” (Босић 1996: 349–350, 430–431), о чему пише и Проп анализирајући аграрну магију првенствено Источних Словена (превод, 2012); уп. вар. Крстановић 1990: 28, бр. 18. и 37, бр. 23, обје варијанте према записима антологичара из *Етнографске збирке АСАНУ*, записи Милана Обрадовића.

²⁸⁰ *Иваница лан’ сејала / Иде Вида да га види / Је ли ника, је л’ не ника / Он је ника’ и пораса / Пораса је и узрео / И узрелог покупила / Покупила, изсушила / Изсушила, изсукала, / Изсукала, извлачила, / Извлачила и испрела / И испрела и сварила / И сварила измотала / Основала, изаткала / Изаткала, избелила / Избелила и сашила / И сашила исцепала / Исцепала, закрпила. / На Иван вечеру.* (Јстребов 1889: 177–179)

²⁸¹ Видовдан. На овај празник у Драгачеву жене износе постељину и одећу на сунце да се осунча, говорећи: *Види, Виде, што видео ниси, видиш ове, догодине још више!* У Негришорима су тада говорили: *Да Виде види и благосиља!*, а у Гојној Гори: *Види, Виде!* У Каони и Остри: *Иде Виде да види шта је никло, никло је, шта није и неће.* То се говори јер се жито сеје пре Видовдана. (Костић 1996: 56–76)

*Љаљан ходи, бога моли,
да му бог да златне роге,
И нуз роге природе,
Да он пара црну гору,
Да он види што у гори,
Ал' у гори огањ гори,
Око огња девет брата,
И десета сека Марта.
Сека браћи говорила:
– Да сам ваша сека била,
Не би мене оставили,
У тој јадној црној гори,
Гдје но жарки огањ гори.*

(Зечевић 2008: 654, варијанта: Lovrenčević 1964)

„Zapravo reći, u nas pravoslavnije nema Ivana, nego Jovana, ali narod uopće ovoga sveca zove sv. Ivan, dok u kalendaru stoji: Roždestvo sv. Jovana” (Ardalić 1915, 48). *Ивањски кријеш* је једина јавна забава у Котару: *Св. Иван Зелина*. Почињало се на Ђурђевдан. Усред села на каквој ливади ложили су ватру, око ње су се хватале у коло четири за то одабране дјевојке и четири момка, док су се остали – младо и старо – купили око њих и слушали пјесму, коју пјева то коло:

*Ој јабука зеленика,
в лепом пољу засађена,
Стипом пером пограђена,
Све по страни по две гране,
На прлунцу по четири.
Мед ни седи сиви сокол,
Он ми гледи равно поље²⁸²,
Де му војнић коња кује,
Девোјка му чавле дава.
„Дај ми, дај ми, ма дивојко,
Ма дивојко, ма невесто!”
„Как би била тва невеста,
Кад ти браца не познавам.”
„Мојга браца лехко знати:
Мој ти братец кlobук носи,
За кlobуком троја пера;
Прво перо: жарко сунце,*

²⁸² Варијанта: Врчевић 1888: 18, а) пјесма пјевана на Благовијести.

*Друго перо: светли месец,
Треће перо: дробне звезде.”*

Када би отпјевали ову пјесму, дјевојке би се разилазиле својим кућама, а младићи остајали, па се још које вријеме забављали. То се понављало тако све до Ивањдана, а уочи тога дана навече ложила се велика ватра да се види на све стране у даљини; што је *ивањски кријес*. Пастири су добијали од својих господара јаја, па када *кријес* догори, онда их на масти пржили и вечерали на гаришту. На сам Ивањдан ишле су четири у стајаће одијело обучене дјевојке с вијенцем на глави; звали су их *лађанке*. Њих су пратила два момка, такође у свечаном руху; један је носио у руци логожар, а други дебели штап, као за одбрану. Дјевојке би стале заједно тако, *да се чело дотиче чела*, те су пјевале: *Ој јабука зеленика...* Кад би испјевале, даровали би их јајима, која је момак стављао у свој логожар. Други момак, са штапом, примао је новац. Пошто би обишли све село, дјевојке и момци би између себе раздијелили што су пјевањем сакупили. (Stipetić, Valka Anka 1905: 157–158) Из обреда су проистекли и магијски кореографски и поетски елементи: Ивањдан представља повезаност култа сунца, ватре и воде (Novak 1987: 523–531) По вијенцима се знало у Барањи која је кућа српска, ивањске вијенце су плели и стављали на куће и барањски Цигани, православне вјере и румунског говора (Дворнић 1994: 41–44). „На Ивањдан се брало цвеће јаркожуте боје” (Крстић 2002: 180), тзв. ивањско цвијеће, што је симболизовало сунце у пуном сјају које на тај дан, вјеровало се, „трипут заигра”. „Ивањдански венци стављани су деци под главу како би она по народном веровању мирно и безбедно спавала” (Крстић 1987: 171). Ивањдан је и у румунских Срба, дакле, *биљобер*. (Костић 1971: 82) „Према једном занимљивом запису Д. Маринова, у Бугарској се веровало да на оном свету постоји 77 врста болести и да је њихов господар Св. Иван Биљобер. Све те болести се једном годишње скупљају да прославе свој празник који се назива *Енјовден*. Тада се оне веселе и ките цвећем и венцима.” (Раденковић 1996(а): 165)

У јужном дијелу Шумадије до 60-их година 19. вијека дјевојке којима је вријеме удаје на измаку ноћ уочи Ивањдана на врховима брда ложиле су живу ватру („кресањем варнице са огњица”). Обичај је, према наводима из *Живота и*

обичаја народних у Гружи укинут због „случајног инцеста” (брат, сестра)²⁸³. Дјевојке су окићене вијенцима од пољског цвијећа играле у колу око ватре уз пјесму:

*Ој, у гори огањ гори,
Око огња коло игра:
Двет браће с Мартом сестром. –
На Марти је једна парта,
Окићена ружицама,
Позлаћена звездицама.
.....
Пуче парта, оде Марта²⁸⁴,
.....
(Петровић 1948: 248)*

„Потребно је још да напоменемо да Вукова варијанта²⁸⁵ и она из Срема²⁸⁶ нису забележене као обредне песме, већ као лирске (љубавне и различне), које певају девојке на састанцима. Али се не може порицати да оне нису никада биле обредне. С нестанком, или са забором једног старог обичаја, као што је то случај с нашим, није морало нестати и омиљених, а уз то још и обредних песама. С нестанком обреда оне су се мењале и прилагођавале новим улогама, а у току времена се заборавила њихова првобитна улога.” (Петровић 1938: 234)

„Формалне и садржинске подјеле лирике ослањају се на текст пјесама, док се контекстуалне, временске, географске и изведбене подјеле заснивају на њиховим вантекстуалним елементима. Општа подјела исказа: лингвистичко-

²⁸³ У хрватском Загорју: *Пасел си је писан јелен, / Он је пасућ бога молил, / Дај ми боже златне роге, / да бом могел черну гору, / Черну гору преврнути. / Да бом видел под Карловец, / Под Карловцом коло игра, / Ву то колу огењ гори, / Окол огња брат з сестицој: / –Ма сестрица, как си лепа, / Да си немо кај си јесмо, / Ти би била љуба моја. / –Ала братец нај ми бити, / Нај мислити, говорити, / То би било презрехота, / Презрехота и велика.* (према Зечевић 1970: 29–41, варијанта: Lovrenčević 1964, 711–713); „Гуцуљска песма изазива асоцијације на летописни опис који сведочи о томе како су најближи рођаци доводили најдостојније жене чаробњацима на убијање: мотив инцеста у њој је, вероватно, најпознатијег датума, које је повезано са забором основног садржаја ритуалне драмске представе. [...] *Купала Иване! / Јој, брат сестру да убије хоће, / Сестра брата преклињала: / ,Мој братићу, голубићу! / Ти не убиј мене у шумици, / Већ ме убиј у чистом пољу, / Ој, чим ме убијеш, сахрани ме’ [...]*” (Велецкаја 1996: 97). Уп. Ђајновић 1920: 155, бр. 8 и 156, бр. 9. (колске дјевојчачке пјесме са мотивом избјегнутог инцеста).

²⁸⁴ В. Мршевић 2008: 120–129.

²⁸⁵ *СДВК, IV*: 355–356, бр. 541. *Прање без воде и без сапуна* (ову варијанту Владан Недић уврштава у своју *Антологију* под одредницом *Ивањске песме*, бр. 32).

²⁸⁶ „Дамјан Прерадовић у *Летопису Матице српске*, књ. 184, стр. 98; Ђорђе Прерадовић: *О нашим старим боговима*. Нови Сад 1924, стр. 29–30. Редове стихова смо преиначили, тј. сложили смо их у једносложном облику, јер је правилнији него у изворима.” (напомена М. Босић 1996).

функционални подразумева проучавање исказа у њиховим језичким и ванјезичким контекстима, психолошки – анализу њиховог емотивног и сазнајног садржаја, књижевнотеоријски приступ укључује у проучавање особене трансформације језика и садржаја у књижевности (Ајдачић 1991: 207), све *ивањске* пјесме из различитих, углавном западних и сјеверних крајева гдје су боравили или бораве Срби могу се формало-садржински подијелити у двије велике групе (*брачна и биљна тематика*), контекст је један – *оргијастички* у затвореном или отвореном простору (слично *ранилачким*) у демонско вријеме које освјетљава само ватра (као на *рани*) и у склопу њих могуће је проучавати трансформације језика и садржаја у књижевности, од изворно паганских до чисто хришћанских, од митских до религијских. Трагајући за пјесмама „од старине” Јован Деретић у својој *Историји* наводи: „Прастара је утопијска представа о златном вијеку као првом раздобљу у историји људског рода и о спокојном животу примитивних народа у крилу природе. По неким споменима из најстаријих времена Словени су важили за пјеснички народ природе, слободног, неисквареног, примитивног духа оданог пјесми и игри. Словени имају заједничку ријеч за пјесму као важан дио њиховог заједничког духовног живота и обиље имена за текуће и стајаће воде и шуме.” (Деретић 2007: 15–19) „Иако представља вербални израз фолклорних манифестација, обредна песма својим значењем и лепотом израза надилази границе обреда и у најбољим случајевима из фолклорне појаве прераста у чисту лирику [...] Лирска лепота потиче од тежње ка поетској сублимацији обредног и конкретног и од непрекинуте, иако сасвим лабаве везе са архаичним обредом чије се право значење с временом изгубило. [...] ,Елементи народне лирике јављали су се најпре тихо, на самом крају песме. Затим су лагано захватили стихове испред себе. Разарајући све више старо ткиво, они су продирали ка почетку песме. Временом, песма која је некада била везана за обред постајала је чиста љубавна. Занимљиво је да се, ипак, и у потпуно преображеним текстовима, распознавао често траг старе обредне песме: осећао се несклад, обично у средњем делу нове творевине. А баш тај несклад, опет, имао је кадшто својих посебних чари.’ (Недић) [...] ,Чак и у најстаријим песмама остајало је све свеже, или се напросто подмлађивало.’ (Грим)” (Деретић 2007: 321, 326)

Додоле

Додоле су на Балкану дјевојчице у кошуљи окићене биљем, које су играле у опходу испред свих сеоских кућа и на главну од њих — доду изливана је вода. Поворке су пјевале: *Какав јунак гором језди,/ Носи сабљу у зубима,/ Носи кишу у очима,/ Ој додо, ој додоле!* (Карановић 2010: 109; варијанта: КП I, 26, бр. IV. *Додоле. Пред домаћином. Рађевина*; уп. НКЖ: 14, Н. К.). „Кад притисну врућине”, „кад запече суша”, „у сушно љето” одржаване су *додоле, пеперуге, пеперуде, пеперуђе* четвртком по Ускрсу (Зечевић 2008: 172), од Ђурђевдана, ако падне послије Ускрса, па до Спасовдана (нпр. у Скопској котлини) или Петровдана. У тексту записаних додолских пјесама сачуван је опис радњи у обреду, њихов ток, као и представа жељених посљедица. Метафоре из времена анимизма заправо су описи умољавања божанстава кише. Обреди за њено призивање јесу подгрупа унутар шире групе обреда и обичаја којима се настојала осигурати плодност. Процес диференцијације магијских поступака за призивање кише вјероватно је довршен у раним периодима земљорадње, али њихова органска повезаност с обредима плодности никад није била изгубљена, до седамдесетих година прошлог вијека ови обреди и обичаји су још практиковани и тада углавном потпуно напуштени (Ножинић 1998: 75–112). У стиховима додолске пјесме чувају и старе ријечи, од којих је неке тешко разумјети. Филиповић мисли да су поједине радње у обреду старије чак и од претпостављеног Перунова култа. У грчком и илирском језику познате су лексичке групе *до* и *додо* са значењем имена, а хидроним *додо* документован је у балтичком простору. Лично име и хидроним лако може одвести и до „божанства воде” (Зечевић 2008: 178). Једна од најраширенијих представа позната Словенима била је представа о утицају мртвих на атмосферске појаве. Посебна пажња увијек се обраћала на умрле неприродном смрћу, који су зато сматрани нечистима и опаснима. Такви су покојници били некрштена и ванбрачна дјеца, коју су задавиле и у тајности закопале њихове мајке, затим самоубице, утопљеници. Срби Кордуна и Баније, нпр. вјеровали су да сушу може узроковати било који покојник, ако његова или њена сахрана није била извршена у складу с традиционалним обредом прелаза. (Ножинић 1998: 81) Историја првих хришћана по Саксу говори о дјеци која су се молила за кишу (уп. пјесме за тјерање кише, са истим актерима), а *додола* је била „непорођена” – посљедње дијете у

мајке (Зечевић 2008: 179, 181). Људи су некад замишљали да бића повишене моћи воле све оно што и људи воле, па би једна од могућих претпоставки гласила да је најмлађе дијете имало и нарочите способности да од тих бића добије оно што тражи (Зечевић 2008: 180), да се смилују на њ.

„Стабилност и симетричност јесу главни елементи симболичког регистра броја два. По првом елементу створене су дечје молитвице да престане киша или да пада киша. Мајка се овде моли киши да престане у случају када прекомерно пада или да пада, ако је велика суша, уз помоћ модела равнотеже изграђеног на бинарном принципу: она држи двоје деце која су, како им имена откривају, синоними за два супротна начела. То су Сучко и Вучко (први суче врпце и крпи небо, а за другог се ништа не каже, али његово име се асоцира на вући, привлачити), Навора и Превора (прво име се асоцира на навратити, навући, а друго са преокренути, преврнути), Данко и Маринко (по свој прилици прво име се асоцира с даном и светлошћу, а друго са значењем које има корен *мор-, *мар-умирање, мрак). Присуство два брата у овим дечјим молитвицама, који оваплоћују два суротна начела, има своју аналогију у митовима о близанцима, који су посведочени код разних народа. У овим митовима обично се за једног брата везује све што је добро и корисно за људе, а за другог све лоше и штетно.” Обредној пјесми је блиска басма. (Раденковић 1996: 72, 329–330; уп. Chevalier, Gheerbrant 1983: 411–412, *mljeko*):

*Падај, падај кишице,
Мајка с' теби мољаше,
На два стола стојаше,
Два детета дојаше:
Једном име Данко,
А другом Маринко,
Преврну се небо,
Као чисто сребро;
Капља кише паде
И жита на даде.²⁸⁷*

²⁸⁷ ОД КИШЕ (пандан *додолама*, Карановић 1999). Пјесме које су пјевала дјеца у Шумадији кад киша пада, да стане: *Престан', киша, прокапљуша, / Престала ти рати мати, / За гором, за водом; / Сина роди, сузе рони, / Како ће му име дати; / О, Илија, преврлија, / Преврн' небо, нек је ведро, / Као сјајно огледало или: Престан', престан', кишице / Мајка ти се мољаше, / На два брда стојаше, / Два сина дојаше; / Једном име Станко, / Другом Превртанко – / Преврну се небо, / Као чисто сребро.* (Руднички округ, варијанта Караџић 1973, бр. 109, Владан Неђић их убраја у *митолошке*) „Као деца певали код оваца у планини, кад пада киша – да стане”: *Стани кишо, Станка, / Молила те мајка; / На камену стајала, / Два детета*

(Раденковић 1996, бр. 630, према Карановић 1999)

Вук о пбреду у свом Рјечнику из 1818. пише под одредницом *додоле* „f. pl. неколико ђевојака, које љети, кад је суша, иду по селу од куће до куће, те пјевају и слуте да удари киша. Једна се ђевојка свуче са свим, па се онако гола увеже и обложи различном травом и цвијећем тако, да јој се кожа не види ниђе ни мало, и то се зове *додола* (начинила се као *додола* — реку ђевојци или жени, која се много накитила по глави): па онда зађу од куће до куће. Кад дођу пред кућу, онда *додола* игра сама, а оне друге ђевојке стану у ред и пјевају различне пјесме; потом домаћица, или друго какво чељаде, узме пун котао, или кабао, воде, те излије на *додолу*, а она једнако игра и окреће се. У *додолским* се пјесмама припијева на крају уза сваку врсту: ој додо! ој *додоле!* н. п.

„Наша дода Бога моли, ој додо!

ој додоле!

„Да удари росна киша, ој додо! ој

додоле! —

Додоле играју у данашње вријеме готово по свој Србији, а особито од Ваљева доље к Тимоку. По Сријему, по Бачкој и по Банату играле су до скоро, па су нови свештеници забранили и искоријенили.” (СДВК, II: 135–136)

Вуков избор варијаната *додолских* пјесама указује на двије врсте пјесама које су пјеване зависно од етапе обреда, тј. „на путу” и „испред појединачног дома” у опходу. Различити дијелови обреда подразумијевају и различиту „имитативну магију” која се огледа у мотивима пјесничких слика. Испред појединачних домова,

имала. / Једним име Станко, / Другим Превртанко, / Преврће се небо / Као чисто сребро. (Коларевић 2014: 243) Дјеца кад пада киша: Престан', престан', кишице / Мајка ти се молила, / На камену седла, / Двоје деце држала. / Једном име навора, / Другом име превора – / Преврни се, небо, / Направи се ведро / Као чисто сребро! Дјечија молитва за „ведрину” у Босни: Цакли, цакли, цаклило, / Ведри, ведри, ведрило, / У пољу су овце / И шарени јањци, / Једна овца сиротица, / Дај нам, Боже, твога сунца. (Карановић 1999: 96, бр. 11, 12. и 97, бр. 13; уп. Павковић 2010: 574–575) У селу Брза у околини Лесковца: Престан, престан, кишицо / мајка ти се молеше, / на два брега стојаше, / и два коња појаше, / и две козе музеше, / две бућке мутеше – / један узе Јанко, / други узе Бранко. (Марјановић 1992: 152) Миодраг Васиљевић и Злата Марјановић наводе идентичну варијанту: Престан' / престан', кишице, / Мајка ти се молеше, / Уз језеро стојаше, / Два детета дојаше, / Једно Сучко, / Друго Вучко. / Сучи, сучи, сучко, / Да сучемо овце, / Да мутимо масло, / Да мажемо небо, / Да крпимо небо, / Да не врне киша! (Васиљевић: 1960: 87; Марјановић 1992: 152) Престан, престан, кишице / мајка ти се молеше, / на два брега стојеше, / два детета дојеше, / Једном име Ранко, / другом Превртанко. / Преврни се небо, / Као плаво сребро. (Марјановић 1992: 152) Биљана Сикимић их назива „басмама” и „магијским формулама за промену времена”. (Sikimić 1996: 233) „Различитост додолских песама појединих народа одговара различитости биљака и домаћих животиња које се помињу. Све остало је исто код свих племена и народа и у свим временима пастирске и земљорадничке привреде, изузимајући само оне случајеве у којима су – као на тропском острву Јави – ретки обреди за добијање, а чешћи за спречавање кише.” (Ђурић 1958: 301)

непосредно прије изливања воде на разиграну *додолу, додоле* пјевају молитвено Богу и траже *росну кишу за поље* и у пољу *озиму пшеницу, кукуруз на пера*, те да покисну *орачи* и *копачи*, затим се росна киша излива и на *кућу*, где кисну *кућни пословачи*, спремљено *жито, вино, даровни лан* и *кудеља танковија*. Чак и жељена и мољена киша има додатно симболичко значење да сваког берићета и напретка буде као *Божје кише*, да се прелива за пун сто народа и мирну душу. Жртвени стихови који се пјевају успут имитативно се утркују с облацима који носе кишну росу за славско жито и вино, па и прстен за коловођу, за „кога”/коју је на кудељу танковију спремљен даровни лан за сватове. Симетрични осмерац допуњен седмерачким припјевом или четверцем у два реда сугерише играчки ритам и симболише трку с облацима и росу прокапљушу, која једнако пада по још неоствареним као и оствареним жељама дјевојака, дјевојчица (изузетно младића), свакако чедних бића која су главни кишни посвећеници (некад су то и дјевојке у лазаричком и краљичком обреду иницијације). Симетричност и досљедност у стиху сачували су и мелодију и знак су жељене стабилности, равнотеже:

ПРЕД КУЋОМ, КАД ИГРА ДОДОЛА

Молимо се вишњем Богу

Ој додо, ој додо ле!

Да удари росна киша,

Да пороси наша поља,

И шеницу озимицу,

И два пера кукуруза,

~

ОПЕТ КАД ИГРА ДОДОЛА

Наша дода Бога моли,²⁸⁸

Ој додо, ој додо ле!

Да удари росна киша,

Да покисну сви орачи,

Сви орачи и копачи,

И по кући пословачи,

~

ОПЕТ КАД ИГРА ДОДОЛА

Удри, удри, ситна киша,

²⁸⁸ Варијанта: Марковић 1969: 15–16, бр. 3. (*Шумадинка Бога моли*) У антологијском избору В. Ђурића ове три Вукове варијанте у низу су нашле своје мјесто. (Ђурић 1958: 213, 1)

Ој додо ле!

Мој божоле!

*Те пороси жито вино,
И три пера кукуруза,
И ланове за дарове,
И кудељу танковију,²⁸⁹*

~

КАД ИДУ ПРЕКО СЕЛА

Ми идемо преко села,

Ој додо, ој додо ле!

*А облаци преко неба,
А ми брже, облак брже,
Облаци нас претекоше,
Жито, вино поросише,²⁹⁰*

(СДВК, IV: 140–141, бр. 184–187)

Поентни стих наредне варијанте *додолске* пјесме „симбол је који магијски отвара облак. Прстен је семантички слојевит симбол. Будући да су *додоле* младе девојке и посредници плодности што спајају земљу са сфером влаге, прстен се асоцијативно везује за обред свадбе где има примарну улогу да браком заувек веже и отвори нови круг стварања живота” (Крњевић 1987: 24):

Ој додо ле!

Мој божоле!

*А облаци преко неба,
Из облака прстен паде,
Ујагми га коловођа,*

(СДВК, IV: 141–142, бр. 188)

Од Ђурђевдана до Спасовдана или Петровдана опходиле су село *додоле*, четвртком. У обреду су се користиле гране липе²⁹¹, букве²⁹², храста²⁹³, зове²⁹⁴,

²⁸⁹ Варијанта: Марковић 1969: 13, бр. 1. (Ђурић 1958: 213, II)

²⁹⁰ Варијанте: Васиљевић 1960: 83–86; Марковић 1969: 17, бр. 4; Вукановић 2001: 103. (Ђурић 1958: 213, III)

²⁹¹ Од липе се изводи живи огањ, сватови на липу наслањају барјаке, липом се ките врата и прозори о Ђурђевдану, липа лијечи (Чајкановић 4: 141–144).

²⁹² Буквом се кити о Ђурђевдану и Спасовдану, буква се кити на Ивањдан крај огња. „Срби верују да се виле рађају на буковим гранчицама: ту је мати роди, и повије у зелено лишће” (Беговић). Буково лишће лијечи очи (Чајкановић 4: 50–51).

врбе²⁹⁵, дивље лозе²⁹⁶, бршљана²⁹⁷, потом здравац²⁹⁸, разне траве, коров, вјенчићи од цвијећа, чичка²⁹⁹ и коприве³⁰⁰. (СМЕР: 157–159, А. А. Плотникова) Према данашњем стању науке зна се да је обредна игра изданак друштвених услова из времена прије Христа. „У примитивном друштву била је првобитно саставни део обреда за плодност у који су улазили и драмска радња, и мит, тј. историја која је описивала обредну акцију. Код нас, првобитна обредна намена можда се најбоље сачувала у *додолама* и њима сличним играма са различитим називима (*прпоруше*, *дудулејка* и др.), играма које се изводе уз поливање водом са тежњом да у сушно време изазову кишу, а посредно тиме и плодност. *Додоле* су првобитно играле сеоске девојке, а после је то прешло на Циганке. Играчица *додола* је сва окићена зеленилом, а изводи и фигуре окретања.”³⁰¹ (Јанковић Љ. и Д. 1957: 27). *Додоле* су утјеловљени вегетацијски (житни) демони: „На доди је кошуљица ни предена ни везена већ од злата саливена”, што је сугестија златног класја, блага (Bulat 1932: 14).

Класични аналитичко-компаративни приступ, уз понешто филолошког и историјског прилажења, једини је приступ који је при испитивању *додола* коришћен у литератури. Не јавља се само имитативна већ и контагиозна магија.

²⁹³ „Хрстова гранчица игра важну улогу и при дочаравању кише – њу том приликом носи прпац” (ЗНЖО). Трима гранчицама храста од дјетета се тјерају уроци, храстом се лијечи (Чајкановић 4: 206–208).

²⁹⁴ „Известан култички значај зовин даје се претпоставити из чињенице да се њоме ките додоле”. (СЕЗБ). Зова лијечи (Чајкановић 4: 88–90).

²⁹⁵ Врба је обиљежје великог дијела народног календара у Срба. Врбом се лијечи, она преноси снагу биљака на људе (Чајкановић 4: 59–64).

²⁹⁶ „Диволозом омотава главу, и омотава се сав, прпац међу прпорушама” (ЗНЖО) (Чајкановић 4: 77).

²⁹⁷ „Које цвеће најхубаво расте? / – Најхубаво цвеће бршљаново, / Јер се вије уз борје зелено, / Као момче уз лепо девојче (Софрић и СЕЗБ) (Чајкановић 4: 50–51; в. и Viderman 2004: 48).

²⁹⁸ „символизира и дочарава здравље и напредак” (Чајкановић 4: 86–87).

²⁹⁹ „Због своје особине да пријања за друге предмете, чичак се употребљује у аналогној магији, да би издејствовао какву везу или спајање” (Чајкановић 4: 213).

³⁰⁰ Копривом се причешћује и лијечи. По коприви се ваља кад се зачује први прољетни гром. (Чајкановић 4: 118–121, 239). Отуд, можда, веза с громовником Перуном, па и са пеперудама, прпорушама, додолама.

³⁰¹ Од соло обредномађиских игара познате су нам Додоле, које су се некад изводиле као остатак обреда за кишу у сушне дане (Јанковић Љ. и Д. 1953: 278) и врањанске Лазарице. Дажд, дажда, дож (Ђевђелија и околина), киша с ветром – смута, велики плусак – литва, плима. „О томе како постаје киша у нашем народу се различито приповеда. У Лужници и Нишави народ верује да Бог који живи негде на небу даје добро и зло, здравље и болест, кишу, сушу и град. У Крагујевачкој Јасеници кажу: Кишу даје Бог и то не ради старијих, искварених људи, него ради деце да им роди хлеб, да би се отхранила”. (Ђорђевић Т. 1958: 70)

Један од израза контагиозне магије јесте облагање зеленила око средине обредне фигуре. (Ковачевић 1976: 68–70) Кулишић (1970), нпр. у лутки Германа не препознаје елементе људске жртве већ лунарно-хтонске атрибуте митских бића. Људска жртва је хипотеза са хеуристичком вредношћу, стереотип, естетика истоветности (Ковачевић 1976: 71–73) у опозицијама: људи – више силе, средства људи – средства виших сила, земља – небо, плодови – киша. Ове четири опозиције могу се свести на две основне: доле – горе, профано – свето. *Додолска* радња може се схватити и као размена коју људи врше са вишим силама.

*Под небо лети сиво-зелено,
сиво-зелено, облак га мами,
облак га мами, роса да капне,
роса да капне, трава да расте,
трава да расте, цвеће да цвета,
цвеће да цвета, моме да беру,
(Рајковић 1978: 73, бр. 55)*

~

*„Росна, росна кошутице,
где си била, те си росна?“*

Ој, додо, ој, додоле!

*„Носила сам брату ручак
преко реку у ливаде.“*

*„Што работе ливађани,
да ли косе детелине.“*

„Једу, пију, Бога моле...“

(Рајковић 1978: 74, бр. 56)

Да удари росна киша и одједном група косаца постаје *додолска* поворка која иде преко поља као облаци преко неба итд. „Психоаналитичка интерпретација магијских радњи ослања се на технику тумачења снова, тумаче се симболи одређене магијске радње чиме се покушавају открити несвесни садржаји код учесника.“ (Ковачевић 1976: 75–78) „Према Фројдовом тумачењу елементи који се јављају у *додолским* обредним играма имају следећа значења: 1) цвеће, лишће – девичанство, 2) играње као ритмичка радња – сексуални акт, 3) поливање водом и скакање у воду – рођење, 4) штап који носи *додола* и предмет из кога иде вода – мушки полни орган, 5) корпе и торбе које носе *додоле* – женски полни орган. У *додолској* обредној игри обред иницијације је остао само у

символици, док се смисао обреда за кишу одржао много дуже.” (Ковачевић 1976: 79) Вода симболизује не само кишу већ и сјеме. Док се жена поистовјећује са ораницом, дотле се мушкарац осјећа сродан сјемени које је оплођује. (Elijade 2011: 394) „Мотив молбе за кишу у *додолским* песмама представља један вид манифестног нивоа функционалности. Други вид манифестног нивоа постоји и у имитативним и контагиозним магијским радњама, тј. у поливању водом *додоле* прекривене зеленилом. На нивоу латентне функционалности *додоле* доприносе учвршћивању интегрисаности заједнице која је угрожена сушом.” (Ковачевић 1976: 69) „Цвијић у књизи *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва* сушу наводи као могући узрок миграција, тј. делимичних и тоталних распада друштвених система. Малиновски у *Научној теорији културе додолску* поворку представља као културни одговор бар на три основне потребе: задовољење метаболизма, задовољење кретања, регулисање чињеница рашћења и зрелости.” (према Ковачевић 1976: 85) *Mimicry* је облагање зеленилом, прерушавање, а *ilinx* вртоглавица. Илијин, Младеновић: „Играчица је подбочена, корак изводи веома ситно, скоро у месту, повремено са малим померањем напред и одмах затим назад. У току игре се повремено окрене око себе и при томе два пута пљесне рукама”. Р. Кајоа: „Спој прерушавања и вртоглавице је толико снажан, толико непоправљив да природно припада сфери светога и ваљда је један од главних подстицаја мешању заплашености и опчињености које га дефинишу. Сама природа игре у *додолској* поворци указује и на трагове обреда иницијације”. (према Ковачевић 1976: 86–87)³⁰² Село Додоши код Петриње нпр. представљало је изузетак. Тамо су три мушкарца чупала крст с нечијег гроба. Један међу њима требало је да буде посмрче. Он би се скинуо го (повезивање с природом, уп. *јеремије*, Пећо 1925), затворио очи, а друга двојица привезали би му крст за ногу и одвели га до потока. Њих тројица називали су се *дојдуле*. Идући према потоку, непрестано су понављали: *Иду дојдуле киша падај, иду дојдуле киша падај...!* У читавом подручју обухваћеном истраживањем ово је једино село гдје се инсистирало на голотињи. (Ножинић 1998: 88) У селу Оролик за вријеме сушних дана кроз село су ишле *додоле*, „водиле су их” само Циганке (Бабовић 1963: 64, в.

³⁰² О распрострањењу обреда прецизније у: Плотникова 2004: 141–145. (в. и њене карте № II–1–14, стр. 486–494; № II–1–15, стр. 496–508; № II–1–16, стр. 510–523)

Големовић 2001). На Копаонику, нпр. кад би била суша, обред за кишу изводио се уз ријеку. Том приликом би путника у пролазу прскали водом док га не би цијелог сквасили. Том приликом пјевали су: *Одоле, додоле, мени киша одоле.* (Зечевић 2008: 183–184)

Додоле су у Потисју, као углавном у Срба, биле дјевојчице. Након отпјеване пјесме, домаћин је изливао воду на *додола*, а домаћица даровала групу, члан поворке је био и дјечак који је носио корпу са ударјима. Најчешће ударје, симбол живота, било је јаје. Необична је и јединствена варијанта из овог дијела Србије гдје *дода* (главна) моли Бога сједећи у долини. Слично статично понашање *додола* забиљежио је Ножинић на Кордуну и Банији, ипак, и тамо се стоји, како је иначе правило приликом молитве. *Дода* у Потисју, тако сједећи, моли кишу за *танак ланак, росно жито, кудељу танкопрељу*, а од заједнице тражи *чабар воде* и *три јајета* у замјену, нема границе између обраћања Богу и домаћинима:

*Седи дода у долини,
ој, Додола, ој, Додола.
И седећи Бога моли:
„дај нам, Боже, росне кише,
„да нам роди танак ланак,
„да нам роди росно жито
„и кудеља танкопреља.
„изнес 'те нам чабар воде,
„у чабару три јајета.
(Остојић 1900: 112–119)*

У селима Буковице (Хрватска) *прпоруше* (СМР: 248–249. Ш. К.) су момци предвођени *прпцем*, који је опасан овнујским звоном као предводник. Пред кућама пјевају стихове који у својој основи имају везу са благостањем из односа ходити-родити и тако и благосиљају, још се додаје списку жеља и мушко дијете до Божића и то с десне (в. СМР: 104–105, „десна и лева страна”, П. Ж. П.) стране огњишта, са које полагајници о Божићу, такође, здравичарски благосиљају:

*Прпоруша одила
Тер је Бога молила
Не би л' киша удрила
Не би л' проја родила
И шеница бјелица
И винска лозица*

И невеста дјетића
С десне стране огњишћа.
До првога Божића.³⁰³
(Ardalić 1902: 256)

Према записима Сватија Грбића из Бољевца с почетка прошлог вијека „да би ударила киша иду по селу *додолке*, недељом и празником. Девојчице од 10 до 14 година. Скупи се њих шест до 10 у једној кући. Једну изберу да буде *додолаш*, најјача и последње дете у мајке, три су торбаши и скупљају вуну, хлеб и новац. Четири певају, две по две. Дан уочи се скупе на неком месту, па оду на гробље по крст, који вежу узицом за десну ногу *додолашу* (главна), који она вуче до реке или потока. У реку потопе крст и притисну га каменом да тако остане до сутра. Око осам сати искупе се на том месту, иските *додолаша* врбом, а на главу му метну венац који је исплетен од траве, кукурека, винове лозе, пшенице и врбе. Ту се договоре и одакле ће почети да иду, једном или двапут отпевају ради пробе песму *додолску*, па полазе по селу. Пред полазак пуштају онај крст низ воду. Све сем *додолаша* носе бакраче и у њима врг да посипају кога стигну. Грехота је не примити *додоле*. Четири певају, а *додолаш* се окреће надесно укруг кад дођу пред коју кућу. На глас песме излази домаћица и остали те прскају *додолаша* водом, а *додолке* прскају њих. (Грбић 1909: 335) *Додолке* пред сваком кућом певају две и две на глас”:

Добро јутро, домаћице,
Ој, додо, ој, додоле!
Ови двори пометени,
Пометени, отворени,

Обраћање домаћици и похвала изгледу и уредности куће која их је примила дошли су контаминацијом из других обреда, *лазаричких* и *краљичких*, првенствено. Као и код Вука, *додоле* у Бољевцу пјевају о утркивању поворке са облацима, и *додолаша* представљају као жртву за кишу која треба да пороси:

³⁰³ Исто је објашњење дао и Вук у рукопису Живота и обичаја народа српскога, само Ардалићева варијанта има и наставак: Даруј нама, / оку брашна, / бублу масла, / рунце вуне, / један сирчић, / шаку соли, / два-три јајца, / Остај збогом, стрико наша, / која си нас даровала! Као и додатно објашњење: „[...] Ако је домаћица врло стара, говоре јој мајко мјесто стрико, а врло младој жени може бити да би казали снашо и нево. [...] Као што су у Србији додоле и у Далмацији прпоруше, тако су у турској крајини чаројице, о којима досад ништа више нијесам могао дознати”.(СДВК, XVII: 64–66)

*И у пољу берићета,
Да нам роде берићети³⁰⁴:
Од два класа шиник жито,
Од две гиже чабар вино!
(Грбић 1909: 335)*

Не дарују се у овом дијелу Србије *додолама* никако јаја да град не би „тукао” поље, што је слично и код неких *лазарица* и *краљица*, које понекад моле и за кишу, за њиву. „Кад приме дар, полазе и певају” захвалну пјесму и благосиљају:

*Остај с Богом, домаћице.
Ој, додо, ој, додоле!
Пуна ти кућа с дечицу,
Пуна ти кућа с берићета,
Ми из кућу, а Бог у кућу,
Што ми молили,
То Бог услишио!*

Гледају још да окупају трудницу (да и облаци, као она тешки, лако породе кишу). Послије подне не ваља да иду, по завршетку опхода дијеле добитак, *додолашу* дају мало више. Иначе, у овом крају *додоле* играју од Ђурђевдана до Петровдана. (Грбић 1909: 336)

„Почетком пролећа или лети у јулу и августу кад засуши време па нема кише, онда *преперуга* иде по селу и моли Бога, да би ударила киша. И у Пироту има *преперуга*. По неколико девојчица од 10 до 15 година скупе се и одреде једну која ће бити главна. Цело друштво називају *преперуђе*, а чује се и *додолће*.” (Николић 1910: 156) „*Преперуга* је боса. Обуче исцепану кошуљу и неки исцепан забан или сукно. И друге девојчице иду босе. Другарице *преперугу* сву облију водом, те она сва мокра иде с њима. *Преперуга* се још сва искити цвећем, а највише врбом. Она носи воде у котлу, и где кога сретне, прска га водом. Она у неким местима носи у руци босиљак, па с њим прска кућу и кога нађе у кући, или кога сретне на путу. *Преперуга* иде из куће у кућу, а некад празником највише пробави по улицама, јер

³⁰⁴ Једнако се благосиља и у Црноречју са обраћањем домаћину:

*Добро јутро домаћине,
Ој додоле,
Дај боже, дај!
Да удари росна киша,
Да пороси берићета.
(Девећ 1990: 333)*

је свет тад обично напољу. Путем идући по селу и улазећи у поједина дворишта, преперуге певају”:

*Преперуга Бога моли,
Дај, Боже (Бошке, Бошће), дај,
Да удари росна киша,
Да зароси наша поља,*

„А у Нишави се још чује и овако:

*Наша Дуда преперуга,
Дај, Боже, дај!
Наша Дуда Бога моли:
Да удари росна киша
Да зароси наше поље*

или:

*Додолће се Богу моле:
Дај ни, Боже, ситну росу,
Да ороси наша поља.
(Николић 1910: 157)*

У Нишави (и овде у Гњилану), кад ово цело друштво уђе у двор и у кућу, пева:

*Овај Дуда преперуга
Дарујте њу са ситото.”*

„Дарови у имућнијим кућама су брашно, масло, маст, од тога најчешће месе питу, а новац деле. После се у народу чује: *Преперуђе молише Бога и Бог ни даде ћишу!* или *Кад не дава Господ, не дава, и преперуђе одише, и па нема. Божија заповест кад је така, ништ’ не помаже. Кад нешто не дава Господ, ништа ти не помажу додолће”.* (Николић 1910: 158)

Док *додолаш* игра у Хомољу, *додолашеве* „певице се ухвате за руке или загрле, па се око њега крећу укруг и певају”:

*Удар, удар, росна кишо,
Ој, додо, ој, додоле!
Те пороси наша поља,
Да ни поља добро роде:
[...]*

„Домаћица их посипа водом из бакрача, дарује, а оне на поласку певају:

Збогом, мори, домаћице,

Ој, додо, ој, додоле!
Збогом, мори, домаћине,
Бог ви дао пуне њиве,
Кукуруза и шенице.
Ми из куће, а киша на кућу,

„Кад додоле идући из куће у кућу, наиђу на реку, направе у реци као крст од врбе па му на три места вежу по мало вуне и тежине, што су по кућама добиле, стану у круг око оног крста, па заитају десном шаком воде, те се међусобно по трипут прсну по лицу, баце и на онај крст по шаку воде, па продуже пут даље. Кад иду кроз село певају све две и две ову песму:

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

„Иду до подне, после на реку и окупају се или бар умију, ручају заједно и деле шта остане кад припреме јело, скину са додолаша венце, пусте их низ воду и кажу: *Потекла до мрака, да Бог да, мутна!*” (Милосављевић 1914: 394–395) „Нигде у овом крају, осим Жагубице, није обичај да додоле буду Циганке. Они веле да је *срамота да некрштена вера моли Бога за крштену веру.*”³⁰⁵ (Милосављевић 1914: 396)

„У Крагујевачкој Јасеници, пак, додоле су Циганке: једна у дроњцима окићена врбовином игра, друга јој пева. Поливају их водом и дарују брашном:

³⁰⁵ Dodole ljeti kad je suša i žega hodaju selom pokrivene splotom od šaša i prose kišu pjevajući:

*Naša Doda moli Boga
Da nam Bogo sreću daje
Da nam rosna kiša pade
Da nam bolje rodi polje.*

U dodole su obično išli siromašni ljudi ili Cigani, obično dvoje skupa: muškarac i žena, ili dvije žene, ili dva muškarca; jedno je bilo pokriveno splotom od šaša, a drugo je nosilo vreću za darove. Dodole bi stale pred svakom kućom i pod prozorom otpjevale spomenutu pjesmu. Dok bi one pjevale, domaćica ili domaćin iznijeli bi na ulicu posudu s vodom i posudu s darom: pšenice ili kukuruza u zrnu. (Bogutovac 1971: 133).

*Ова кућа богата,³⁰⁶
Три стотине дуката,
Шаренијех јагањаца
[...]
(Павловић 1921: 101)*

„Додоле, трагови обичаја животаре, иду жене по селу и вичу: *Еј домаћине, ето кише, да ороси наше њиве!* или се момци иските цвећем и зеленим гранчицама па иду кроз село и певају, само не *додолске* песме јер су се заборавиле, заправо момци треба да *утеше* народ за време суше. У народу се још чује да је неко покис’о као *додола*. Откако су Циганке преузеле обред, чује се: *Играј, играј, додолке, гола, боса Циганке*, посипају је водом и дарују.” (Петровић 1938: 221)

По селима која су потопљена након изградње Хидроелектране „Бердап 2” ако није било кише, ишле су *додоле* (оказионални обред). „То су биле лепо обучене девојке са венцем од цвећа на глави, а у Подвршки су се китиле *бурјаном*, као што су се раније у целој Србији китиле *врбом*”, наводи Петар Костић у свом раду из 1993. године. „Обилазиле су село и пред сваком кућом су певале песму за кишу. Домаћица их је притом поливала водом да би магијским путем изазвали кишу. У Подвршки су певале”: *Папаруда, руда, / Киша да вас кваси, / Са кофом пуном, / Да се сипа* [...] Домаћице су им давале пасуљ, брашно, сланину, сир, „у награду”. У Михајловцу *додоле* су поливале неки гроб да би изазвале кишу. (Костић 1993: 249–250) *Додоле* су пјевале „пјесме за кишу”, готово идентичне Вуковим варијантама, и у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца према биљежењима овог истраживача из 1996. године.

Додоле су пјевале и у околини Зајечара према истраживањима Петра Костића из 1978. године: *Ој додоле, додоле / Да пороси росна киша, / Да полије баште* [...] Када дођу пред кућу:

*Добро јутро, газдарице,
Бог помог’о домаћице,
Што дадете да дадете,
У сито да га изнесете,*

³⁰⁶ Питулић, Стаменковић 2000: 56, бр. 48, лазаричка „за кућу”, као и у Источној Србији нпр. Манојловић 1953: 103, бр. 59, а наведеним стиховима су и јеремијаши од „бачице” тражили „подарак” (Вукановић 2001: 173).

*Да је сита ова година,
Па и друга, па и трећа...
Ми идемо преко поља,
А облаци преко поља, ој додоло³⁰⁷*

[...]

(Костић 1978: 432)

Душица Живковић напомиње да су „сличне лазаркама у Књажевцу и околини биле женске поворке *додолки*, познате као *пиперуге*, у белим пртеним кошуљама, босе, са венчићима на глави, најчешће од виновог листа или врбе (повита). Између два светска рата *додолке* су биле Циганке, па народ подругљиво каже: *Пред Цвети цигански вашар, иду да им се дава!*” *Додоле* су ишле кроз село и пјесмом дозивале кишу:

Ој, додо, додоле,

дај божје дај

[...]

наше поље у загорје

Ми идемо преко поља,

а облаци преко неба,

(Живковић 1998: 107–119)

Додоле се у нас различито називају: *дудуле* (у Ђевђелији и околини), *додолице* (на Косову), *додиле* (у Славонској Посавини), *додолће* и *пеперуге* (у Пиротском округу), *додоли* и *додоларки* (у Скопској котлини), *вајдудуле* (у Малешеву), *прпоруше* (Котар), *чаролице* (у Турској Хрватској), *љиљак* (у Кичеву). (Ђорђевић Д. 1958: 79) Кад *додолице* наиђу у кућу, китом бурјана³⁰⁸ прскају по дворишту и пјевају с најчешћим припјевом: *Ој, додоле, мили Боже!* (Ђорђевић Д. 1958: 402, бр. 1). Стиховима се не тражи само од Господа, него и „уударје” од домаћина испред чијег дома се пјева пјесма:

Слунце пече наше поље,

Додолице Бога моле:

„Дај нам, Боже, ситну кишу,

³⁰⁷ Варијанта: Манојловић 1953: 92, бр. 141. (Зајечар).

³⁰⁸ Бурјан, абад, авта, автика, аптовина, аптуга, автуга, хабат јесте коров. „Биљка са спасоносном магичном снагом. Њоме се ките додоле и њене границе потапају у воду, па кад уђу у кућу, прскају њима чељад. Кад човек лежи на трави близу бурјана, не мора се бојати да ће га ујести змија.” [...] Нарочито је за лек добар бурјан убран у Међудневице. (Чајкановић 4: 52)

*Да пороси наше поље,
Да се роди ситно жито,
Од два грозда чабар вино!"*

~

*Лети, лети пеперуга,
Да се роди бел берикета,
Да напуни амбарови,
Амбарови и кошови.
Да се роди бело жито –
За орача бел погача,
Дај, Боже, дај, / дај, Боже дај!*

~

*Да се роди бел конопље,
Танка жица, конопљица,
Ти не даруј у ситенце,
У ситенце сас сиренце,
Сас сиренце и брашненце*
(Ђорђевић Д. 1958: 402, бр. 2, 3, 4)

У Војводини је Миодраг Васиљевић забиљежио више текстова *додолских* песама које је 2009. године за штампу приредио Д. Девић. Варијанта из Срема која као и Вукове испред куће моли за росу, али опход села нешто другачије представља. Село и небо постају шор и поље, утркују се поворка и облаци, али се укључује и трећи члан – росна киша, која односи побједу и предаје је *додолама*:

*Ми идемо преко шора,
А облаци преко поља.
Дода брзо, облак брже,
Росна киша понајбрже.*
(Васиљевић 2009: 155)

Кишо, мати, / Благодати – Кад нема кише, „певају *додолке*, сплету венац око главе од цвећа и иду од куће до куће, певајући – да дозову кишу:

*Пада киша,
Да пороси родна поља,
И овнове витороге;
Ој, додоле – ој, додоле.*
(Коларевић 2014: 134–138)

Избор обредних пјесама из необјављених записа Миодрага А. Васиљевића – из Србије, приређен 1994. године, нуди нешто измијењене стихове, развијеније, у којима се отвореније сугеришу облици имитативне магије у „архаичном осмерцу” са необичним припјевом:

*Наша дода моли Бога,
Дај додо, дај,
Дај Боже, дај!*
*Да нам пада росна киша,
Росна киша берићетна.
Ми идемо преко села,
А кишица преко(ј) поља.
Ајде брже, облак стиже,
Поливајте, не гледајте,
Изнесите бокал воде,
Поливајте нашу доду,
Заливајте ваше жито!³⁰⁹*
(Васиљевић 1994: 3–12)

Додола је у Семберији³¹⁰ морала бити сироче, без родитеља, гола, обучена само у кошару од „автуге” (бурјана). Дјевојке су водиле *додолу* од куће до куће и пред сваком пјевале:

*Ми додолу водисмо,
ми се Богу молисмо,
Дај нам, Боже, росне кише
да пороси наше поље
и винову лозицу
и шљивову гранчицу
и гранате кукурузе.*

Додолу је домаћин поливао водом и даривао сиром, јајима, брашном и другом храном. Бурјан се бацао у воду, купали су *додолу* и дијелили храну (Кајмаковић 1974: 98–99).

³⁰⁹ Или: Наша дода бога моли, / Ој додоле, / дај боже, дај! / Да удари блага киша, / Да замеси силно блато, / Да нам роди силно благо! (Велика Хоча, 1946) Васиљевић 1950: 321–322, бр. 369(а); варијанте: Исто, 366, Липљан, 367, Приштина, 368, 369(б), Ораховац.

³¹⁰ „Говорећи о додолама у Босни, Е. Лилек у својим Етнолошким пабирцима из 1899. године каже да су додоле петорица дјечака. Међутим, по нашим испитивањима додоле су овдје увијек обавезно женског пола. Према томе, Лилеков податак се не може сматрати вјеродостојним. Ово утолико прије кад се зна да Лилек није сам вршио истраживања, него је податке добијао од других лица.” (Кајмаковић 1974: 98–99)

Додоле (у околини Лесковца: *неперуде* или *лептири*) до поднева су се јављале на извору Расине, уз ријеку је омладина носила канте и бакрачиће, па су до коже квасили кога год сретну, неки су пјевали, а неки само изговарали: *Одоле, додоле, мени киша одоле!* (Васиљевић 1960: 67; варијанта Вукановић 2001: 103) Пјесме мотивски *неперуду* или *лептира* шаљу по кишу:

*Лети, лети неперуда,
Да донесе ситну кишу,
Ој додоле, мили божје!
Да се роди, наше жито,
Наше жито, полежито,
[...]*

~

*Лети, лети неперудо,
Ој додоле, мили божје!
Од бунара до бунара
И донеси ситну росу,
Та натопа нашо поље,*

~

*Наша(е) дода(е) преко село,
Ој додо, ој додо, додоле!
А облаци преко небо,
А кишица преко поље*

~

*Ситна роса заросила,
Наше поље заватила,
И по наше и по туђе.
Лети, лети неперудо,
У небеси па донеси,
Па донеси ситну кишу.*

(Васиљевић 1960: 83–86)

Прпоруше су изгубљен народни обичај из Рисна у Црној Гори, о чему, такође, Миодраг Васиљевић има биљешке. Текст пјесме је варијантан Ардалићевим записима са територије Хрватске:

*Прпоруше ходиле,
Терем бога молиле
Да нам даде кишицу,
Да нам роди година,*

*И 'шеница бјелица,
И винова лозица,
И невјеста ђетића
[...]*

(Васиљевић 1965: 226)

У Алексиначком Поморављу, према истраживањима Драгослава Антонијевића, пјеване су *додолске* пјесме у циклусу обредних пјесама намијењених плодности. У основи *додолских* пјесама и овде лежи имитативна магија, чак се и приликом даривања дар износи у ситу: *да је сита годиница!* „Поред врло архаичних црта, особито оних у самом обреду, у *додолским* песмама налазимо и христијанизоване елементе, који се огледају у молби упућеној хришћанском богу”. (Антонијевић, 1971: 193–196, 220) *Додолске* песме у Врању су пратиле наредне етапе обреда: полазак — *Ми идемо преко села, ој додоле, мили боже, Наша дода бога моли, ој додоле, мили боже, Гологлавке бога моле, ој додоле;* и пред кућом: *Ој, додоле мили боже, Иде дода бога моли.* (Стојанчевић 1974: 506–509)

У селу Брза у околини Лесковца, према истраживањима Злате Марјановић из 1992. године *додоле* су пјевале у основи Вукову варијанту, само се хиперболично тражи потоп и кукурузу и лану за дарове, додају се хришћански симболи свете тајне причешћа, обредни хљебови и обредно вино:

***Ој додоле, мили Боже.
ој додоле, ој додоле.
Ми идемо горе доле,
облак иде преко поље.
Ситна киша заросила,
наше поље потопила;
да порасте детелина³¹¹,
детелина са три листа;
и кукуруз са два класа,
и ланове, за дарове;
и пшеница – бел пшеница,
и да роди црно гројзе,
и за причес рујно вино.***

(Марјановић 1992: 150–151)

³¹¹ Дјетелина је симбол тројичности, као и мјесто љубавног сусрета. (Biderman 2004: 67)

„Додоле у околини Бујановца чине девојчице, до шест у групи. Обучене су у дуге кошуље опасане травом запутњаком, а око главе имају замотан венац од исте траве. Додолице носе котлове са водом и корпе у које сакупљају дарове. Пред кућама их дочекују домаћице, и док *додолице* певају, окрећу се и скачу, прскају их (клизав) водом, а једну сасвим (начисто поливају да би што пре пала киша. У околини Бујановца *додоле* су најчешће Српкиње.” (Васић 1979: 221–232)

„Додоле, додоли, додоларки биле су некада општи обичај код православних Срба у Скопској котлини. Додоле би играле сваке године у сушно доба. У Дивљу играју сваке године, и то само у неки *четвртак* по Ускрсу. Додоларке су сироте девојке из села, које се помажу скупљеним новцем, девојчице од 12 до 14 година кад *нема д’ж*”, играју и певајући по пољу моле Бога за кишу (*Ој додоле! Врни, Боже!...*) У Кучкову се обичај одржава неокрњен: кад је суша, зађу *додоларке* кроз село, па од куће до куће се прскају и прскају их водом певајући: *Заросила ситна роса. [...] Дај, Боже, дај!* „У скопској Црној Гори девојчице без оца и мајке, увијене зововином и врбовином преко хаљина, да се Бог сажали на њих, и да пусти кишу. Певале би:

*Додолице-сиротице
Моле Бога да заврне
[...]*

(Филиповић 1939: 130–132)

Даривали би их брашном, јајима и сл. На главу би им сипали воду врговима (црпкама). Давали би *додолицу* сито да га спусти кроз врата низа страну: ако се сито поклопи, падаће киша, у супротном не („гатање о киши”). „Пошто би обишле цело село, *додолице* би се сабрале у кући код неке жене, од добивених намирница спремиле јело и ручале. Сеоске девојчице у Драчеву навуку прљаве и поцепане хаљине и, предвођене неким мушкарцем, иду од куће до куће. *Додоларке* прскају чељад по кућама и певају”:

*Ој додоле, мили Боже!
Зароси ни ситна роса!*

„Праве гозбу на крају, а новац деле. Од 1925. обред спроводе углавном Циганке. Кад почне киша, сама деца певају: *Ој додолице, додо!*” (Филиповић 1939: 130–132)

„На Косову као *додоле* играју српске девојчице и Циганке. Једна се обуче у старије одело, па се окити врбом и разним гранчицама. Пред сваком кућом је поливају водом и даривају.” (Филиповић 1967: 37) О *додолама* у Срећкој близу Призрена Чајкановић биљежи „те девојке изаберу међу собом три, које се свуку до кошуље, па се тако голе увежу и покрију гранчицама и лишћем од врбе, тако да им се кожа не види нимало [...] (како их Срећани зову *облаци* или *пеперува*) [...] пред сваком кућом ове три играју, а оне друге стану у ред и певају:

*Стурија се три облака,
Три облака са три стране,
'Оће време па не може
Од Недине неправдине.*

Затим оне три играјући певају:

*О, леле, сам гладна,
О, леле, сам жедна,
Дај ми, Боже, киша,
Да пороси коломбоћ.*

На *додоле* се излива вода и сакупљају дарове, што је све знак имитативне магије, као и „пошто обиђу све куће, *додоле* се упуте цркви, и онда почисти цркву она *додола* која је без оца и мајке. После тога узму *додоле* рало и брану, па вуку са собом све до топила (топило је јама за топљење лана, око 1, 5м у пречнику и 1 до 2м дубока). Ђубре из цркве скупе у једну мараму и метну га на брану, а кад дођу до топила, баце у воду рало, брану и мараму што је била на брани. То раде зато да би киша падала. После тога оду на реку, и ту се *додоле* свуку и добро окупају, па се онда обуку и пођу кући. Целог пута певају горњу песму. После тога поделе све што су добиле, па се разиђу кућама. Чим падне киша, она *додола* која је бацила у топило рало, брану и мараму, вади те ствари – пре но што падне киша, не смеју се вадити”. (Чајкановић 4: 138–139) „У Метохији „на младог Св. Николу (9. или 22. маја) одржавају се *додоле*. Уочи празника скупе се девојке и договоре одакле ће бити *млада* (женско дете до осам година). Сутрадан је обуку у стару народну ношњу тог краја, а друго женско дете (истог узраста) преруше у мушко. Оно постаје *барјактар*. Тако девојке обилазе куће певајући *додолске* песме. Пред кућом љубе домаћина у руку, а *барјактар* три пута удара барјаком о праг. Домаћин их дарива новцем и храном. После обиласка села враћају се у цркву. На најближем бунару – *младу* и *барјактара* купају (поливају) водом. Обоје, тако мокри, у устима

носе воду у цркву, а остале их *додоле* успут прскају и задиркују не би ли они просули ту воду. Донесену воду просипају иза црквених врата. После тога се у цркви обави обред (*молитва*) и, одатле, све *додолице* одлазе на ручак. Ручак се спрема код домаћина из чије је куће *млада*. Прикупљени новац се подели, а од добијене хране спреме ручак. Домаћин, по обичају, даје прасе или јагње” (Колак 1994: 45–46). Пјева се: *Наше чоре* (девојке) *бога моле, / Ој, додо, додоле!* (послије сваког реда), наравно, да удари росна киша и још се додаје:

*Ова ми кућа борова,
Ту ми седи господа,
Рујно вино пијаше,
Мушко чедо имаше,
(Колак 1994: 45–46)*

што наликује другим женским прољећно-љетним опходима и стиховима који се том приликом пјевају.

Додоле су „општебалкански обичај”, уз изузетак јужне Грчке. „Мишљење Гавација о балканском поријеклу обреда, а не општесловенском, оспоравају Никита и Светлана Толстој. Повезујући овај обред са бјелоруским *вождением куста*, они изражавају мишљење о прасловенском (и индоевропском) карактеру *додола*”. (Ножинић 1998: 93) На Банији и Кордуну и у Мославини, учеснице су се називале *доле*, биле су четири дјевојке, предвођене старијом женом, која је морала бити „чиста удовица” (она послје мужевљеве смрти није више у интимним везама са мушкарцима). Обред је извођен до 60-их година 20. вијека. Дјевојке су биле обучене у своју уобичајену ношњу и преко ње гранчице *јохе*. Опходећи, застале би пред сваком кућом у селу. У двориштима оне нису плесале него би „стојећи оформиле круг”. Жена која их је предводила ћутке је стајала крај њих. Мирно стојећи, оне су пјевале: *Иду доле, Бога моле, / Дај нам, Боже, кише доста, / Да пороси равна поља, / Равна поља и долове*. Иза тога свака би их газдарица полила водом и даривала јајима и новцем. Попут *ладарица* у тим селима нису имале доле централни лик (*додолу* или *прца* у мушким поворкама). (Ножинић 1998: 94)

„У неким крајевима *додола* од зеленила има само венац на глави. Најлепши пример тог венца сачуван нам је у опису из Левча и Темнића. Тамо *додолу* обуку у старо одело, а на главу јој ставе венац исплетен од траве, пшенице,

винове лозе, кукуруза, јечма и гранчица од воћа. На тај начин, кад *додолу* полију водом, имитација је потпуна: капљице воде падају на усеве и воће, као што се то жели постићи у стварности. *Додолу* посипа домаћица у Грузи, Лесковачкој Морави, Хомољу, Оролику, Бијељини, а домаћин у Сретечкој жупи, Левчу, Темнићу, на Косову и Метохији, на Фрушкој гори: неко од укућана. У Малешеву *додоле* стављају на главу сито кроз које свако има право да сипа воду. У околини Ђевђелије домаћица кроз сито просеје брашно на главу *додоле* и полива је крчагом воде, а затим део воде баца на кров. *Додоле* се и између себе поливају. У ђевђелијским селима обично се учесници обреда испрскају на сеоској чесми. (Ћупурдија 1982: 32) Учесници обреда се умивају или купају на реци кад заврше обилазак села. Тако је на Косову и Метохији. У банатских Хера *додола* и њени пратиоци баце крстачу у јаругу и окупају се, а у Лесковачкој Морави *додоле*, када се раските, венце направљене од бурјана и коприве и струк цвећа којим су прскале дворишта и поља, баце у текућу воду. Осим тога *додоле* негде, као у Бољевцу, ухвате трудну жену и окупају је у реци. Она се притом не брани. Зечевић сматра да то представља остатак жртвовања деце води. *Додоле* у воду потапају крстове, најчешће незнатих или неприродно умрлих људи. У Бољевцу *додолке* скидају крст са гроба непознатог човека и вежу једној *додолки* за ногу, која га носи на реку, потапа и пушта да река однесе. У Левчу и Темнићу, такође, изваде крстачу с незнатог гроба и потопа у реку три пута говорећи: *Крст у воду а киша у поље. С незнатог гроба крст, с незнатог брда киша.* У банатских Хера *додола* вуче крстачу завезану за ногу." Не може се у *додолском* обреду повући оштра граница између магије и култа. У њему се магијска пракса као нижа форма у развоју религије примјењује у култу као вишој форми у развоју религије. (Ћупурдија 1982: 34) „Основни циљ ове групе магијских обреда са водом је да усевима обезбеди повољне атмосферске прилике: да изазову кишу. Зато су од магијских типова заступљени првенствено имитативни и апотропејски. Извођач магијских обреда, који се везује за контролу кише је углавном жена, ређе мушкарац (првобитна аграрно-матријархална основа).” (Ћупурдија 1982: 39)

Главна међу *додолама* је, иначе, била сексуално чиста дјевојчица, дјевојка. „*Додоле* су ишле за време сушног периода, али само од Ђурђевдана до Спасовдана (Петровдана), четвртом. Четвртак (СМР: 304–305. П. Ж. П.) је некада, вероватно, био посвећен словенском божанству грома — Перуну. У неким словенским

језицима четвртак се зове и *перендан*, па је овај дан утврђен за *идење у додоле* могуће у вези са њим. А и чињеница да се због града није радило у све четвртке од Великог четвртка до Спасовдана, то потврђује [...] Чак се и свеци у оквиру којих се изводе: Ђурђевдан, по мађијању од града, Спасовдан пада у четвртак, могу довести у везу са Перуном.”³¹² (Карановић 1997: 282–283)

„Готово да се ни за један обред није тако добро сачувао његов скоро непромењени вербални опис у стиховима песама које га прате као што је случај са *додолама*, те су оне изврстан извор за проучавање митског мишљења”³¹³. „Централни женски лик, обавијен је биљем (*коме за раст треба доста влаге*) које је део опште вегетације, њена целина, али и *истоветност*. Играње *додоле* представља имитовање вихора, поливање водом, саму појаву кише. Читав опход учесница кроз село, уз паралелно изношење имагинарне радње на небу која представља покретну слику, остварење почетка жељеног циља, поетски је исказ

³¹² „Песма која упућује на траг бога Перуна у околини Крагујевца је свадбена:

*Моја мајка ћилим ткала, – дзиндзири дзиндзир злато,
Трумбери трумбер беше, Перуне, Петре, карафијо мој.*

Изаткала, мене звала:

Избојила разне боје, а највише русе боје.

Ћилим ће се поцепати, злато ће се потрошити,

Ја ћу остат’ вечно тужан!...

или

*Нова кола друмом иду, – дзиндзири дзиндзири злато,
Трумбери трумбер беше, Пероле, Петре, карафијо мој.*

– Ко се воза у та кола?

– Милица је у колима!

– А ко ли је рабаџија?

– Миливоје рабаџија,

На волове навикује,

На Милицу намигује!

(варијанта из Новог Милановца)

Припеви подвучени у прва два стиха се понављају иза сваког реда. „Садржина припева је веома стара и као да се у њој приказује нека обредна игра која се играла уз лупање у неки метални предмет (дзиндзири) и уз бубањ (трумбер).” (Петровић 1948: 252) Педесетих година су Филиповић и Петровић дискутовали о овим Петровићевим закључцима, Филиповић је име божанства Перун објашњавао хипокористиком имена Петар и демантовао Петровића. Перун, иначе, у представама држи два млинска точка. (према Belaj 2007: 80)

³¹³ Насред села вита јела, / Ој додо ој додоле! / Вита јела, чак до неба / На вр’ јеле бјела вила. / На крилу јој огледало; / Окреће га, преврће га. / Преврну се ведро небо / И удари росна киша. (Варијанта: КП I, 25, бр. 1. Додоле. Кад иду преко поља. Рађевина) „У песми је све функцији изазивања кише, дрво које по вертикали спаја земљу и небо, вила, натприродно биће посредник, које магијским окретањем предмета с истим таквим симболичким значењем, изазива жељену промену. Припеви нејасног значења ој додо, ој додо ле; ој додо ле мој божо ле, у додолским песмама, могли би бити у вези и са неким од Перунових атрибута, на шта упућује и назив обреда прпоруше, када су га у неким нашим крајевима изводили и младићи.” (Карановић 1997: 282) уп. Milčetić 1896: 218: Прерогући hodili / из Прерора grada... (средња Истра).

имитативне магије [...] Стиховима који исказују замишљено падање првих капи кише на поље, на ливаде, на усеве, на два-три пера кукуруза, на жицу кудељице, певачи призивају делотворност хомеопатичке магије [...]” (Милошевић 2008: 12–13) Искрено веровање у моћ магије речи чини да жеље и њихово остварење постају једно те исто. (Милошевић 2008: 14) У обредним пјесмама виђење стварности диктирано је митским мишљењем. *Митска стварност* се претвара у *метафору*, потом *метафора* у *свакодневну стварност*. (Милошевић 2008: 15–16)

Крстоноше³¹⁴

„У Србији свако село има по један дан, кога слави и светкује (и то обично бива љети: од Васкрсенија до Петрови поста): скупе се сви сељаци (женско и мушко) на какво брдо, или на друго лијепо мјесто у селу: ту изведу своје пријатеље, који им дођу из другије села, и дозову попове и калуђере те чате молитву, свјештају масла и свете водицу, па се онда дигну сви, с крстовима и иконама, по пољу (по житима и по ливадама), а ђешто и од куће до куће; потом дођу опет на оно мјесто, па онђе ручају и читав се дан чате, играју и пјевају. Таково се весеље по Браничеву зове заветина (ајдемо на заветину; сутра је заветина у том селу), а у Јадру говоре: носити крста или крстоноше (они што иду с крстовима и с иконама по пољу и по селу). У Тршићу, ђе сам се ја родио, носе крста други дан Тројичина дне:

„Колико се ја заклиња и завјетова,
„Да не пијем рујна вина прије ракије,
„Да не љубим удовице прије ђевојке,
„Да не јашем врана коња прије не јана —
(СДВК, II: 183–184)³¹⁵

³¹⁴ Између Ђурђевдана и Спасовдана или између Ускрса и Петрових поклада ишло се, најчешће четвртком (што је дан додолске околине поворке), у литији кроз „хатар”. При пролазу селом понеке домаћице или домаћини сачекају поворку пред својом кућом, посипају је пшеничним зрном, високо га бацају (да високо израсте), а народ из литије благосиља: *Родило, родило!* (Бабовић 1963: 64; уп. Њевјадомски 2000: 44–45)

³¹⁵ „Доследан пример паралелизма по супротности у равни композиције дат је у песми у којој се љубав стапа са једним, како би то рекао Милорад Павић галантним осећањем живота и лепоте (Ерлангенски рукопис, запис бр. 35): *Колико се ја заклињао и заветова / Да не пијем рујно вино и баш ракије, / Да не*

Милићевић пише да су *заветине*³¹⁶ богомоље као и *крста (литује)*, „али се разликују утолико уколико се о *заветини* богомоља врши на једном месту, код цркве или под записом, а не иде се по пољима. И још *крста* се носе само од Васкрса до Петрових поклада, докле усеви у пољима ничу и расту, а *заветине* бивају у свако доба године, кад се које село *с нечега заветовало* држати богомољу и *светковати*. И *крста* и *заветине* прилике су кад се сеоска омладина збира на извесно место, те игра у колу и весели се. Где год коло игра, ту се и *поскочице* чују. *Поскочица* има много, и неке су такве садржине да се, осем кола ни изговорити не смеју, а у колу им нико ништа не забавља”. (*Где нађе на дође / Што у тебе дој – доле / То у мене гој – горе! / Како играм да играм, / Само да се наиграм.*) (Милићевић 1984: 130–133) Вуков наведени „завјет” више је са елементима *поскочице*, него *крстоношка* пјесма, која није ништа друго него *додолска* пјесма у хришћанском руху, попут ове са Косова и Метохије из записа Б. Ђ. Нушића. Већ је напоменута симетрија и равнотежа броја два у околишним обредима за контролу кише:

*Ми у село киша у поље,*³¹⁷

Господе помилуј!

Наше поље понајбоље

Од два класа чабар жита

Од две овце ведро млеко

Од две краве плуг волови.

(Нушић 1986: 178)

Крстоноше иду у размаку од педесет дана, од Ускрса до Педесетнице (Духова, Тројица), ријетко до Петровдана (*СМЕР*: 310, А. А. Плотникова). Основни елементи *завјетине* су кретање обредне поворке – *литује* (по принципу

јашем коња јоште неука, / Да не видим двор девојкин и черне очи. / И напи се рујна вина и баш ракије, / И узях добра коња јоште неука, / Нанесе ми добар коњиц на девојкин двор, / И ја видех двор девојкин и црне очи.” (Сувајџић 2014:)

„Момак као да се и куне само зато да би завет mogao pogaziti. Prikazana je ljubav koja nije suviše ozbiljna ali jeste do određene razine inspirativna, nije tragična ali jeste neodoljiva. Ljubavna igra vodi ostvarenju čina ljubavi bez tragičnih posledica. Ljubav nije ni mnogo poetizovana ni oplemenjena, pa je i put do nje bez prepreka, sav od sitnih lukavstava i dosetki ljubavnika. Neskriven je trijumf posedovanja voljene ili voljenog pošto ni junakinje ovih pesama nisu pasivne već odgovaraju igrom na igru. Put do ovakve ljubavi po pravilu je kratak, skraćen vrelim nestrpljenjem i ljubavnom groznicom kojoj je daleka i sama pomisao na venčanje i brak.” (Krnjević 1980: 286–287)

³¹⁶ В. „завет” у *СМР*: 129–130. П. Ж. П. и „заветина”, *СМР*: 130–131. Ш. К.

³¹⁷ Варијанта: Вукановић 2001: 104.

делегације) и колективни обред *под записом* (по принципу партиципације)³¹⁸ (Бандић 1978: 119).

„Код сва три народа *по старинском обичају* опредјелени су свечани дани о којима народ носи крсте (прави литију) *на околo села и преко поља*. У Приморју, у Боки на Велики петак *вече* и на Ускрс *у зору*, у Рисну на Свијетли понедељак, недјељу по Ускрсу, Спасовдан, Духове, Духовски понедељак и Петровдан. У Црној Гори и Ерцеговини два-три пута на годину. Осим ови редовни литија, код сва три народа, носе *ванредно* крсте на околo свега поља из два главна узрока, а то су: љети кад засуши, па моле Бога за кишу (Турци иду ријеци те клањају) и од скакаваца и куге: *Господи помилуј!*” (Врчевић 1888: 73–74). У наведеним регијама се пјевало:

Крста носим, Бога молим
Господи помилуј, господи помилуј!
А у Бога здравља просим
(или дажда ако је за кишу)
(Врчевић 1888: 76)

„Čini mi se da je već nestalo prporuše i na otoku Krku, a bijaše još nedavno poznata svuda po zapadnim stranama hrvatskog naroda, dok je po drugim krajevima živjela dodola. Nego i za dodolu već malo gdje znadu. Tako mi piše iz Vir-Pazara g. L. Jovović, koga sam pitao, da li još Crnogorci poznaju koledu: *Koleda, pravo vam reći, ne znam šta je; ako nije ono: kad mala djeca i djevojčice za vrijeme suše idu ljeti po ulica drvenijem krstovima, što sami načine idu gologlavi vičući: mi krste nosimo, mi Boga molimo, a u Boga prosimo, da ni Bog dažda da — Gospodi pomiluj! Toga je kod nas vrlo malo i bilo, a ima 25 godina nikako se ne praktikuje.*” (Milčetić 1896: 217)

Свака црквена општина или повеће село или племе у Катунској нахији у Црној Гори „дижу крсте” једном у години почевши „од Ђурђевдана до Мале Госпође — на дан црквене славе (храма), који је у томе мјесту. То је дан за општину као крсно име за домаћина. Служба Божја обавља се раније. Доносе се Цркви дарови који се продају па новац иде као прилог храму. Диже се потом

³¹⁸ У Грађи за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша, коју је скупио Тих. Р. Ђорђевић (1926), на 417. страни стоји: 4. јула 1830. [...] Рипањци у петак 30. маја по обичају сеоском, како и до сад, литију носили и по завршетку се код својих кућа чистили и весели били [...] међутим почну и пушке метати [...]

литуја. Црквени барјак носе братства по реду, а некад удостоје и неког госта. Креће се од цркве. Уреде се два и два, прво мушки, па жене.” Пјевало се, тј. господало:

Крсте носе, Бога моле, Господи помилуј!

Доносе се тешки болесници да поворка пређе преко њих и вјерује се у оздрављење, *крстоношама* се приписују својства *натприродних* бића са исцјелитељским моћима. У Зети се од крстоноша тражи да потјерају стоку или да пређу преко ораница зарад бољег приноса. Крстоноше су *богомолство за кишу*. (Раџићевић 1933: 154–155), опште здравље и берићет.

Крстоноше су ишле и у Ријечкој нахији у Црној Гори од Ђурђевдана до Илиндана. Пјевали су:

*Крсте носе, Бога моле,
Господи помилуј.*

(Јовићевић, 1999: 356)

Прије неких двадесет година (тридесете године прошлог вијека) међу Поповцима (источна Херцеговина) *крстоноше* су ишле посљедњи пут. Често су се мијешали православни и католици у *крстоношама*. У *крстоноше* су од Поповаца ишли само мушкарци. Гледало се да барјаке носе момци, дјечаци, јер су „мање грјешни” од старијих. Господали су:

*Крстоноше крсте носе,
А у бога дажда просе.*

А остали су углас одговарали:

Подај, Господи!

(Мићовић 1952: 166)

„Мада нисмо забиљежили *краљичке* пјесме у источнохерцеговачкој области Површ, које се иначе пјевају о Тројичину дану (седма недјеља послје Ускрса), оvdје је у годинама суше била жива пркса опхода, којима је била сврха да изазову кишу, и том приликом се пјевало, према саопштењима савремених информатора”:

*Крста носе, бога моле
да нам помогне!*

(Buturović 1978: 53)

У неким селима ужичког, пожешког и косјерићког краја према записима Петра Костића из 1984. године *крстоноше* су, пролазећи кроз поља, пјевале:

*Крстоноше бога моле, ој, додо, додоле,
Дај нам боже росну кишу,
Да нам родна поља роде,
Родна поља и ливаде,
Да нам дају росну кишу.
(Костић 1984: 334)*

Драгослав Девећ је у Црноречју забележио наредне текстове *крстоношких* пјесама:

*Крстоноша крсти носи
Господи помилуј!
Крсти носи бога моли
Да удари росна киша,
Да пороси наша поља.
(Девећ 1990: 333)*

И варијанту која више има ритам поменутих *поскочица* код Вука и Милићевића:

*Кад пијемо, зашто не певамо,
Ој, кад пијемо, зашто не певамо.³¹⁹
(Девећ 1990: 333)*

Проучавајући обредне пјесме са страница *Цариградског гласника* према истраживањима Вадимира Бована, Валентина Питулић своди: „Обредне песме су драгоцен материјал за праћење промена које су временом настајале. Мењала се обредна пракса, као и сам текст. Пример *лагане христијанизације* обредних песама је једна крстоношка песма у којој је молитва упућена Господу да би се обезбедила киша”:

*Ста 'ите крсти да станемо
господи помилуј!
Постадо 'а луда деца,
постадо 'а стари старци,
станите крсти да станемо,
да девојке песму поју,
да невесте коло вију,
да јунаци камен метав.
(Бован 2012: 46, бр. 119)*

³¹⁹ Уп. *СДВК, IV*: 311–312. Завјетовање. Опет то, мало друкчије (из горњег Приморја).

У пјесми је задржана обредно-обичајна пракса. Приносе се жртве: коло, пјесма, бацање камена с рамена. Хришћански се носе крстови и господа, благосиља: *Господи помилуј*. „Песма је драгоцене јер указује на то да је и на Косову и Метохији, упркос присуству Турака, обредна песма очувана.” (Питулић 2011: 163)

Крстоноше у Бољевцу, док *литија* иде, цијелим путем су пјевале. Прво пјевају момци, два и два, а за њима дјевојке, двије и двије, углас. Кад иду преко поља пјевају исто као *додоле* у осмерцима само са измијењеним припјевом за слог дужим од основног стиха:

*Крста носим, Бога молим
Господе, господе, помилуј
Ми идемо преко поља
А облаци преко неба
Ми се Богу помолисмо:
Да удари летња роса
Да пороси поља наша
Од два класа шиник жита
Од две гице чабар вина³²⁰*
(Грбић 1909: 213)

„Приликом кретања *крстоноша* кроз поље или поред појединих домова у североисточној Србији, жене их прскају водом (мађијање за кишу, као и код *додола*) и посипају житом (изазивање обиља у аграрним приносима) [...] Ако се елиминишу каснији хришћански слојеви, утврдиће се да се обичај развио на основама разних веровања из паганске епохе. Неки аутори сматрају да је *заветина* тако настала. Анализом је утврђено да у *празнику* преовлађују елементи јавних церемонија за добијање кише и заштите од непогоде, а да су елементи угошћавања *посетилаца* са стране тек секундарни. Међутим, не треба искључити ни могућност контаминације две различите свечаности, које су се због разних агенаса касније спојиле. На ово упућују и бугарске аналогije. Тамо су постојале две свечаности: *сбор*, који има карактер сеоске славе и *оброк*³²¹, у коме су највидљивији они елементи чији је циљ утицање на атмосферске појаве.”

³²⁰ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 89, бр. 81.

³²¹ В. СМР: 217, 219. П. Ж. П.

(Зечевић 1973: 43–65) Једна од развијенијих варијаната крстоношке пјесме је, управо, из источне Србије. Варијанту чине митолошке слике борбе облака и пуштања росе, коју проси Свети Петар, сам или са сватовском поворком светаца спрема се у рај у прошевину. Рајска роса потребна је пољу и загорју:

[...]

*Облаци се ваздан више,
Где се више, ту се бише,
И пустише тију росу,
Да пороси равно поље,
Равно поље и загорје
Господи помилуј
Господи помилуј
Господи помилуј*

[...]

*Свети Петар коња кове,
Коња кове у рај д' иде,
Да испроси рајску росу,
Да пороси равно поље,
Равно поље и загорје.*

(Манојловић 1953: 95, бр. 146)³²²

У крстоношким пјесмама поред многих стихова из *додолских* налази се и извјестан број стихова из *спасовских* пјесама. Жртвени стихови *крстоношких* пјесама су првенствено *здравичарски*:

*Дај нам, боже, ситну росу,
Да ороси редом поље,
Да дарује берићета,
Понајвише бело жито,
Бело жито и пченицу,
Од два класа чабар жито,
Од две опце ведро млеко,
Од две гице товар гројзе,
Бело стадо пуно поље,
Суре краве пуна трла
И од сваку товар масло,
Од две челе врчма меда,*

³²² Свети Петар је и у варијантама Манојловић 1953: 96–97, бр. 148, 149, 150. А у варијанти Исто, 98, бр. 151. придружују му се и остали свеци, „небески свадбари“: *Свети Петар коња јаше / А Илија кола тера, / Света Петка венце плете / Сви заједно Бога моле, / Да удари росна киша / Господи помилуј!*

*А од квочке сто пилета,
А од ћурке сто ћурета,
А од гуске сто гујчета,
А од шотке сто шочета.³²³*

(Васиљевић 1950: 322, бр. 370)

Крстоноше су се у православним нашим крајевима очувале у потпунијем облику (Дробњаковић 1960: 215). „То је црквени обред за кишу, који се развио из сеоских *заветина*, с циљем да замени *додоле*, народ је учествовао, али певао једино што је знао: *додолске* песме с измењеним припевом *Ој додо додоле!* у *Господи помилуј!* Можда се сељачко *двоверје* није нигде боље изразило него у овим песмама које су имале текст нехришћански, а припеве хришћанске.” У читавом низу села у Поморављу певане су обе врсте *молепствија* за кишу паралелно. Ове готово идентичне варијанте, различите само у детаљима *здравнице*, међу собом, идентичне су и великом броју варијаната *додолских* пјесама:

*Крсти носим, бога молим
Господи помилуј!³²⁴*

*Да зароси ситна киша,
Да нам роди добро жито,
Од два снопа шиник жито,
А од грозда чабар вино,*

~

*Да удари росна киша,
Да зароси наше жито,
Наше жито полежито,*

~

*Да нам удари ситна кишица,
Да нам роди нова пшеница,*

~

*Ситна роса заросила,
Наше поље заватила,*

(Васиљевић 1960: 89–92, бр. 87–91)

Циљ поворки *крстоноша* (литија) такође је био и да заштите род у пољу од природних непогода. Оне су се у Књажевцу изводиле од Ђурђевдана до Светог

³²³ Варијанта: Вукановић 2001: 228. (према Дебељковић 1907).

³²⁴ У Предејану: *Госпозде помилуј, Господе подаруј!* (иза сваког стиха, као и у свим варијантама).

Илије „и формирале по утврђеном реду: *крстоноша* са крстом, клепетала, иконе, барјаци, поп, колачар, певице, онда мушкарци и омладина. Поворке су се обилазећи сеоске атаре, задржавале код *заветних крстова* или *миросаних дрвета*” („запис”³²⁵ или „миро-дрво”, Тодоровић 1998). Литије су престале да се носе 1946. *Крстоноше* су и овдје пјевале слично као *додоле*:

*Крсте носим, бога молим,
Да удари росна киша,
Господи помилуј.
Од два класа шиник жита,
(Живковић 1998: 107–119)*

Ношење крста је практиковано од Ускрса до Петровдана, у Хомољу кад се укаже потреба, кад је жега, у Кални осим трећег дана после Ђурђевдана и у време када завлада суша, у Јадру на дан сеоске преславе, Ђердап на други дан Духова. (Ђупурдија 1982: 78) Истовремено су чувани и *магијски* и *култни* елементи, жртвени обред: *кићење записа, прскање људи водом*. (Ђупурдија 1982: 81) Тројице су велики празник. Тога дана у Таковцима су ишле *крстоноше* по селима. Људи би ишли на коњима и носили црвене барјаци, а дјеца пјешке (Филиповић 1972: 191). *Крстоноше* иду по Старом Колашину у времену од Марковдана па до уочи Петрова поста. Око сваког *стожера* се обрну трипут пјевајући *Господи помилуј*. Исто пјевају и на бачијама гдје их чисте млијеком и кајмаком. Само млађи мушкарци иду у *крстоноше*, а некада су ишле и жене. У метохијском Подгору *крстоноше* иду у вријеме око Спасовдана и носе крст и иконе. Учествују у поворци и жене. Мушкарци иду гологлави. (Филиповић 1967: 37) Према различитој етнолошкој грађи из Црне Горе и Санџака око Спасовдана у Васојевићима се *носе крсти* или *крста*. Свјештеник иде с њима, учествују само момци (у Пиперима и млађе жене), ријетко кад и ожењени људи. Газе све куда иду, ваљају се по житу, харају млијечњаке, па просипају и млијеко из остава. Иду не гледајући на сунце. Пођу од куће онога који носи барјак:

*Крстоноше Бога моле
Да усјеви боље роде!*

³²⁵ В. СМР: 133–135. П. Ж. П.

Певани су и тропари и друге пјесме. Ишло се и на Св. В. Острошког, Мали Спасовдан, сва три дана Духова³²⁶, празнике Цар Константин и царица Јелена, Св. Ђирило и Методије. (Филиповић 1967: 191)

Иза литије у Неготинској крајини ишли су момци и дјевојке пјевајући:

*Од два класа шиник жита,
од две гице чабар вина.
(Костић 1968–1969: 385)*

Назив *објетина* среће се у Старом Влаху, ужичкој Црној Гори и Рудничком Поморављу и долази од старе словенске ријечи *обет*, *објет*, *објат* у значењу *завјетног обећања*. (Костић 1984: 332) У Грузи су постојали појмови *литија* или *молтва*, *заветина*. (Петровић 1938: 213) Крстоноше у околини Чачка од Васкрсенија до Петрова поста су обилазиле границе сеоског атара (*литија*, *молтва*, *преслава*, *обетина*). Реч *литија* је поријеклом из грчког језика и значи *понизна молба*. У Такову „су ишле литије” на Спасовдан, велики и мали, и на Тројице. Записи су крушке³²⁷, цер, храст, лужњак, липа, бор. (Антонић 1994: 187–188) Припјев: *Богородице помилуј нас!* Запис или миро-дрво замјењује олтар у православном храму. Како се олтар налази увијек на истоку, тако и свјештеник заузима положај да молитву одржи као пред олтаром. Само свјештеник и носиоци црквених реликвија уз тиху молитву и појање настављају до цркве и тако затварају кружни ток опхода. Опход јесте *понизна молба* у прехришћанском периоду упућивана неком неидентификованом божанству, а данас хришћанском Богу. (Антонић 1994: 189–190)

³²⁶ У неким крајевима пјеване су и тзв. „троичинске песме”, какава је ова са Косова и Метохије. Иако празник подразумјева и прославља „три лица Божја”, у нашем народу се користи као именица женског рода у једнини, па се тако и пјевало Светој Тројици:

*И, заспала света Тројица, и!
светоме Петру на крило.
Свети је Петар буђаше:
„Дужи се, света Тројице,
све душе у рај отоше!”
(Бован, 1989: 35–53, бр. 78)*

³²⁷ „По мишљењу Веселина Чајкановића, у неким веровањима и обичајима Срба сачувани су трагови некадашњег веровања да је дрво храм, место у коме Бог станује. Региструјући примере причешћивања растињем (коприва) или под њим (шљива), наводећи примере светог дрвећа – записа, он у грађи предања налази могуће трагове веровања у крушково дрво као храм.” (Поповић 2013: 31–40)

Крста носим, Бога молим

Господе помилуј!

Да зором стигне киша

Господари помилуј!

(Антонић 1994: 191)

Ове пјесме пјевају *крстоноше* путем, и уопште, свуд. Ћуте само док поп „очита”. Први глас води основну арију, па сви онда аминују: *амин, амин* (Коларевић 2014:134–138):

Крстоноше Бога моле,

Господе, помилуј,

Да им поља боље роде,

Пшеница озимица,

И два пера кукуруза,³²⁸

И шљивова гранчица,

И винова лозица,

Од кондира џабар вина.

~

Лета, лета, летице,

Да нам роде пшенице,

И винове лозице,

И шљивове гранчице.

~

*Крстоноше бога моле, **амин, амин,***

Да им поља добро роде,

Од кондира џабар вина,

Од осмака седам џака,

~

Крстоноше Бога моле,

Господи, помилуј;

Да пороси росна поља,

Да покваси наша поља,

Од кондира џабар вина,

Од осмака седам џака,

Крстоноше Бога моле,

Да им поља добро роде.

Амин, амин.

³²⁸ Варијанта: Питулић, Стаменковић 2000: 88, бр. 80.

*И пшеница белица,
И винова лозица.
Амин, амин.*

Ове крстоношке варијанте из Шумадије су разнообличке благосиљајуће. „Принципи двочланог поређења (Виноградова): колико А – нека буде толико Б, какво А – нека буде такво Б, како А – нека буде тако Б. Поредбена формула: колико звезда на небу (или у гори листа, у реци песка) – толико јагањаца, телади, берићета, изриче се са вером да набрајање нечег неизбројивог, може магијски да призове исту, небројиву количину плода. Приказивање доброг рода хиперболичким сликама – нпр. жита узраслог до натприродне величине или јечма до појаса ослања се на логику *слично изазива слично*, повезујући, тако, вербално и невербално, садашње и будуће.” Моћ ријечи треба да представом коју изазива магијски подстакне стварно жито да нарасте³²⁹. „У формулама двочланог поређења могу се пронаћи трагови имитативно-магијске логике гатања”, која у *додолским* и *крстоношким* пјесмама има два нивоа, први је призивање саме кише, а потом и род богат као киша, Божја киша. Фигуративним исказима представе изобиља се метонимијски или метафорички сабирају. *Пшеница му по долу полегла, А по брегу на срп навалила*. Символи среће ослоњени су на представе плодности, светог и чистог постојања и, као скуп међусобно сагласних лирских формула, карактеристични су не само за благослове, него и за све исказе којима се приказује и призива пуноћа живота. (Ајдачић 1992: 152–153) „Порука је делимично садржана већ у начину обраћања, интонацији: *Молимо се вишњем Богу, Скочи коло*, чиме се у уводном делу наговештава радња или очекивање усмерено другом, изражава став, потреба или захтев. У централном делу песме образлаже се упућени позив. Композициона структура песме изграђује се кроз понављање или умножавање апелативних исказа и њихово фигуративно развијање, најчешће

³²⁹ *Јелисије просо сије, / Иде Виде да обиде, / Које никло, да је жито, / Које није – да га није.* (Јањ) (Пећо 1925: 372) Јелисијевдан (27. јуна) обиљежен је као посљедњи дан за сјетву. Послије Јелисијевдана може се сијати, али од тога нема користи, по народном вјеровању. Пјева се: *Јелисије просо сије, / Иде Виде да обиде: / Шта је никло, / Шта и није, / Да и није.* (Филиповић 1949: 138) Варијанта: *Јелисије просо сије, / Иде Виде да обиде: / Што је никло / То је жито. / Што није, / То и нема га.* (Филиповић 1969: 183) Јелисијевдан се још светкује да лисице и јастребови не би носили кокоши. На Видовдан (28. јуна) жене у Драгачеву износе постељину и одјећу на сунце да се осунча, говорећи: *Види, Виде, што видео ниси, видиш ове, догодине још више!* У Негришорима су тада говорили: *Да Виде види и благосиља!*, а у Гојној Гори: *Види, Виде!* У Каони и Остри: *Иде Виде да види шта је никло, никло је, шта није и неће.* То се говори јер се жито сије прије Видовдана. (Костић 1996: 67)

кроз метафорички паралелизам, антитетичко обртање, метонимију. У завршном делу потврђује се или истиче поента.” (Ајдачић 1991: 210)



СВОД³³⁰

³³⁰ Ријеч *свод* намјесто *закључка, закључних разматрања* и сл. преузета је из написа Ненада Љубинковића.

Са сигурношћу се може констатовати да су досадашњи напори науке на подручју проучавања обредне лирике донијели значајне резултате. До сада је створена солидна основа за обједињавање постојећих сазнања на једном вишем нивоу општости. У дисертацији су размотрени неки глобални аспекти колективних сеоских (село као традиционални тип друштва) обреда (Ларсон, Роџерс према: Бандић 1978: 113), ограничавајући се превасходно на српски материјал или материјал са простора који су некада насељавали Срби или који и данас насељавају ван граница Србије. Сеоски обреди превасходно настају као резултат напора сеоске заједнице да овлада природним силама и природним појавама, односно замишљеним бићима која те појаве изазивају или њима управљају. „Под принципом делегације подразумева се пракса да село делегира једну или више особа (дакле, посебну култну групу) које обављају магијске и култне радње у корист целе сеоске заједнице: разни типови обредних поворки. Принцип партиципације може се дефинисати као тежња да сва домаћинства или сви појединци у селу учествују у обављању обреда, а самим тим и у замишљеној користи коју он доноси: колективни обреди и поједине варијанте колективних жртава. Обреди засновани на принципу делегације су детерминисани потребама села као целовитог друштвеног система, док се обреди који се обављају по принципу партиципације могу окарактерисати као културна реакција сеоске заједнице на потребе појединих домаћинстава или појединаца.” (Бандић 1978: 115) Оба наведена принципа су често присутна у садржају истог обредног комплекса. Ово паралелно постојање је карактеристично за сложеније, синкретичке сеоске обреде (нпр. литије), али исто тако и за поједине типове једноставних колективних обреда. Већ сама чињеница да група појединаца изазива, рецимо кишу у име села, указује на присутност *принципа делегације*. Али када та иста група, крећући се од куће до куће, доноси благослов сваком поједином домаћинству, онда можемо говорити о *принципу партиципације*. Колективни обреди су у сличним облицима и са сличним функцијама распрострањени и у нижим, родовско-племенским формама традиционалног друштва. Стога се намеће *свод* да су елементарни облици колективних сеоских обреда у нашем народу настали још у родовско-племенским друштвеним оквирима, а да су се очували у сеоским заједницама, смјештени у оне традиционалне структуре, које су заједничке за оба типа традиционалне

друштвене организације (родовско-племенски и сељачки). Скоро сви колективни обреди су уклопљени у хришћански празнични календар (мјесецослов). (Бандић 1978: 116–118) Елементи „фолклора” као „традиционалне културе”, па и „фолклоризма”³³¹ као „масовне културе”, анимистичко-магијска форма аграрног обреда („имитативна”, „контактна”) и елементи забаве као атрактивна форма: мотиви су „обредног понашања” са жељом да се успостави однос³³² са божанством, божанствима, богом, свецима. (Ђупурдија 1981: 130) Обреди су одавно преточени у обичаје који су на путу нестанка. „У процесу десакрализације и разграђивања обреда промењено је значење некадашњих алегорија, древних симбола.” Обредне опходе треба проучавати у контексту свеукупног народног религиозног мишљења. „Сваки чин у обреду има сакрално значење и без њега, на одређеном месту, обред више нема ни дејства, ни смисла.” Обреди и ако постоје данас, не обављају се као чин дубоке вјере, већ као поштовање традиције. (Љубинковић 2014: 37–45) Посматрајући пажљиво природу, човјек је осмислио симболично-алегоричне митске повијести о постању, вјечитом привременом замирању и потом вазда новом буђењу, ускрсавању. „Обредни опходи насеља јесу осмишљен покушај да се у следу понови неки битни сегмент некадашњег зачињања живота и да се тај процес у полазишту симболично заштити.” (Љубинковић 2014: 46–53)

Игре за Берићет

Природа је божанство древног човјека које се непрестано креће и мијења, те осујећује, поспјешује, кочи, подупире његове намјере и жеље и изазива религиозна осјећања. (Фојербах 1974: 298) Природа је предмет те религиозности, срж религиозности је магија, а лирска обредна пјесма је магијска умјетност. Древни човјек има изванредно повјерење у моћ својих жеља. (Фројд 1969: 206) Народни умјетник је творац поруке која извире из физичке и психичке потребе да

³³¹ За „фолклоризам” је карактеристично да феномене народне културе приказује изван њихових „изворних сидришта”, са новим функцијама. (Маја Бошковић Стули према: Ђупурдија 1981: 130)

³³² У категорију игара *ilinx* спадају оне које почивају на изазивању „вртоглавице” и састоје се у покушају да се за тренутак пољуља стабилност перцепције и разуму наметне нека врста „сладогласне пометње”. (Ђупурдија 1981)

се појединцу и друштвеној заједници осигура извјесна моћ над околним свијетом, да се оствари укључивање човјека у промјенљиво и несигурно збивање које га окружује. (Leroi-Gourhan 1968: 80) Ова умјетност није стварана као пјесма нити да би била пјесма (Крњевић 1986: 5), већ се налазила у служби тежњи које су већим дијелом данас изгубљене. Претпоставка је да су те тежње имале и магичне смјернице. (Фројд 1969: 213) Опходне поворке као да се играју ради сваког благостања у склопу обредне радње и са сталним припјевима који су уређивали поворку, апострофирали божанства и изражавали жељу. Према припјевима су поворке добијале имена, да би их касније потиснули хришћански празници за које су везиване. Извођене су симболичне сцене у којима је обред имитирао свој циљ. Ријечи и радње тог обреда нису могле бити сачуване у облику фосила. (Leroi-Gourhan 1968: 132) До данас се сусрећемо са преживјелим обредним поступцима у оквирима народног стваралаштва. Значења детаља „текста“, па и пјесничких врста, тешко се могу разумјети без сагледавања најдубљих слојева традиције и без реконструкције претпостављеног „словенског пантеона“. (Леже 1984) Да би се пјесме проучавале, потребно је упознати народни живот, путеве стилизације етнографског језгра, чиниоце и исходишта различитих облика магије. То је пјесма обреда који није стигао до култа (Веселовски 2005: 515), јер му је хришћанство измијенило развојни пут. Према мишљењу Д. Бандића (1980) природни развој наше народне религије добрим дијелом је прекинут доласком Јужних Словена на Балканско полуострво и снажним процесом христијанизације. Нова званична религија није могла уништити стара вјеровања и обичаје, али им је увелико ударила свој печат. Сажимањем старог и новог у оквирима система табуа уз пољопривредну производњу створене су бројне паганско-хришћанске, синкретичке творевине. Један од главних циљева различитих обредних поворки био је сакупљање дарова и заузврат магијско изазивање плодности и сваког напретка у домаћинству, док су учесници сматрани „недодирљивим бићима“. И за В. Чајкановића (1973) хришћанство је нагло прекинуло природни развој словенског паганизма. Хришћанска догматика и морал били су савременији и зато неодољивији, организација „Христове цркве“ јача и процес покрштавања словенског народа извршен је релативно брзо и без великих потреса. Неким старинским култним обичајима црква је дала своју ауторизацију и благослов. Стихови из којих се види *epiphania domini* редовно се јављају или на почетку

пјесама или као рефрен. Паганизам је имао свој развој, од териоморфних богова ка антропоморфним, од страха у односима према тим боговима ка повјерењу. (Чајкановић 1973: 191, 220, 228) Обредна пјесма је била практично дјелотворна. Цијела природа се огледала у појединцу и он у њој са драмом умирућег и васкрсавајућег божанства иза кулиса које сликају свечаност дочека шумских и пољских духова и њиховог погребња који је схватан као „смрт за живот”. (Крњевић 1986: 276) Живећи на земљи, посматрајући пажљиво вегетацију, птице, животиње које су чиниле његово животно окружење, преносећи с генерације на генерацију опажања, сазнања и искуства предака, човјек је наслијеђеном придодавао властито виђење и искуство. Временом је изградио сложено поимање живота и смрти, вјечитог привременог замирања и непрекидног, такође привременог, рађања, кратковјеког живљења. Пажљивим, сталним посматрањем природе научио је да и смрт и живот прихвати као природне чиниоце земљиног постојања и трајања. Научио је да прихвати законе природе, а да, када је то нужно, стоички прихвати и њихову хировитост. Научио је да поштује жива бића у окружењу, биљке, птице, животиње, да поштује моћ, али и ћудљивост воде, ватре, вјетра. Временом га је накупљено искуство научило да су за опстанак пресудни поштовање и разумијевање свега што чини окружење, као и властита истрајност и прилагодљивост. (Љубинковић 2014: 5–16) Говорне формуле и пјесме су биле у функцији митске свијести и обредне дјелатности, са евидентним начелом понављања и принципијелном „метафоричношћу митског мишљења”. „Текст магијских и чаробних формула” био је „тајни и шифровани језик”, а кључ су посједовали само посвећени тајни обредне магије. (Крњевић 1986: 289) Дошао је до увјерења да природа има многобројна лица, односно да је сачињена од низа појединачних ћудљивих моћника. Вјеровао је да се моћници природе могу умолити под условом да им се човјек појединачно обрати у „право вријеме”, „на правом мјесту” и „правим начином”. (Љубинковић 2014: 17–34) Магија је натурализација људских акција, а религија хуманизација природних закона у вријеме када је „свијет још био млад”. Свака игра дефинише се скупом правила која омогућавају практично неограничен број партија; обред који се такође „игра” личи на „повлаштену партију”, одабрану међу свим могућностима, јер једино она доводи до успостављања равнотеже између људи и природе и другог свијета или других свијетова. (Леви-Строс 1978: 72) Рођењем или почетком „утврђена

судбина” подложна је ипак корекцијама благодарећи бројним обредним опходима³³³. (Љубинковић 2014: 13–16) Формуле су пуне „митолошких алузија”, које по изговарању ослобађају силе прошлости и преносе их у садашњост. (Малиновски 1971: 81) Настојећи да избори за себе повољан статус у природи, човјек је тежио да низом магијских поступака и обредних радњи обезбједи властиту егзистенцију, храну, пиће, здравље, „магловиту људску срећу”. У ту сврху образовале су се и путовале обредне поворке *додола*, *лазарица*, *краљица јеремија*, *крстоноша*. Опходиле су и заштитно опасивале насеобину, чинећи опходом приближно исто оно што у многим архаичним свједочењима словенских и других народа чине људи који настоје да задобију што више земље за обраду и коришћење. (Љубинковић 2014: 95–103) Облици множине у стиховима представљају „надлични говор” који слика заједничко усклађивање са природом. Све пјесме су похвала животу и све је повезано и усмјерено здрављу, берићету, љубави. (Крњевић 1986: 292, 304)

Паралелизми у тексту су поетски облици сталног „истраживања” свијета и „дијалога” са њим. (Крњевић 1988: 138) „Дијалози” су различити и у различито доба године, цијела природа је „божански персонификована”. Пјесма је прошла пут од „исконских крикова” преко „чарања и молитава” (магијских формула) до првих „поетских артикулација” (пјесама). „Мистични ритам”, „врачања” и „магија” утичу на пјесничко стварање. У тој старијој етапи културе стилске фигуре *нису* умјетнички облици, него трајно спајају судбину човјека и природе и то помоћу сликовитог проширивања језиковног и пјесничког израза, „природа и људи се узајамно симболизују”. (Крњевић 1986: 5) Нехришћанска обредна пракса контаминирана је праксом хришћанских празника, али се често јавља и контаминација два нехришћанска празника. Важан је био кодекс знања колектива, мимо ког се није ишло. Лични ставови и осјећања су поклопљени са колективним схватањима. Утврђени су идеали једне заједнице, општи идеали љепоте. Имитативна магија дуго је задржала архаичне облике са каснијим християнизованим допунама. Пјесме су комплексне и синкретички повезане са другим умјетностима: игра, музика, драма; пјевачи су истовремено и играчи и

³³³ В. СМР: 279. П. Ж. П.

глумци или се допуњују и прате. Забиљежени текст је изолован или истргнут из аутентичног контекста садржаног у игри – плесу, колу, мелодији, обредној радњи, врсти послова итд. Није занемарљива ни категорија извођача – пјевача, активних и пасивних учесника у обреду. Зато је и највјернији запис, у ствари, огољена или непотпуна структура. (Самарџија 2007(а): 98) Ове најстарије народне творевине представљају сјећања на вегетацијско божанство које сваке године „умире и васкрсава”; оне прате пут сунца и мјесеца и развој вегетације, а обредна кола сугеришу оба небеска путника у пуном облику и сјају и богатство вегетације. Обредна лирика је у основи „пјесничког језика”. Књижевноумјетничка љепота и вриједност је у колективном поимању живота (кодекс знања — живот заједнице — молитвено пјевање) и у индивидуалној слици природе (годишње промјене). У пјесме су преликани и пренесени елементи из непосредне обредне праксе, као што су ритам кретања, радње, сцене, костими, улоге, маске. Присутни синкретизам (јединственост, нерашчлањеност, која карактерише првобитно неразвијено стање — првобитну умјетност) жанровски је разлучен у циклусе ових пјесама којима се лирски индиректно изражавају жеље. Етнографско језгро и обредна правила сугерисани су језиком постојаних симбола, а формуле и обрасци су се насљеђивали. Пјесме одсликавају начин мишљења и живљења колектива. Евидентна је најстарија историја човјековог свакодневног живота у анимистичкој заједници, слојеви древне религије и вјеровања, уз митске насlage. Константе су обред, играње, музика, пјевање са елементима првобитног текста. Имале су особину мање промјенљивости приликом преношења због обредног карактера и нису обнављане, временом су се губиле, међусобно преплитале или приближавале другим лирским врстама (посебно љубавним и обичајним – свадбеним лирским пјесмама). Ритам и стих пјесме зависили су од мелодије и ритма игре уз коју се пјесма пјевала. Већа разноликост стихова у истој пјесми је изузетна и ријетка, осим односа стих – упјев, припјев или рефрен. Рима је понекад остварена или замјењена гласовним понављањима. Ријетко су пјесме подијељене у строфе. Персонификације су сликовите и живе, а поређења често врло смјела и заједно са осталим стилским средствима граде изразите слике. У стара времена човјек је мање издвајао себе из свијета, његов свијет је био субјективнији, састав његовог „ја” је био другачији. (Веселовски 2005: 145) Представа природе је наивна, синкретична, дата кроз одредбе покорене језиком и вјеровањем –

метафорама које су заправо фантазије древног човјека. Није сигурно да ли је хришћанство помогло или успорило развој пјесничке мисли. Читава природа се јавља у текстовима као „нешто живо”. Језик ове пјесме је „језик мита” измијењен „у духу наше психе”. (Веселовски 2005: 507)

У великој групи пјесама које је Вук Караџић у својим списима назвао *Љубавне и друге различне женске пјесме* има их за које се може претпоставити да су првобитно биле везане за неки обред или обичај, па су се временом одвојиле од односног обреда или обичаја и почеле самостално да живе, тј. почеле су се пјевати и у другим приликама и тако изгубиле изразито обредни или обичајни карактер. (Латковић 1967: 149) Детаљнија анализа сваког ретка учини да и данас, далеко од обреда, бљесне љепота умијећа колективног пјесника, који је пажљиво бирао ријечи и градио и објашњавао свијет око себе уз помоћ добрих и злих сила: дјевојке и невјесте водоноше на сталном путу по *јутрошњицу са смиљем и босиљем* умјесто *синотњице са труњем и пелином*, једнако се шетају у *ранилачким* стиховима као и у *свадбеним* — *кад буду близу куће* (сватови). У *митолошкој* пјесми орач као вјерни слуга Божје мајке од ње у награду добија *младе воке витороге, јармове јаворове, и палице шимширове, и завроње босиљкове, и бич косу девојачку, љуту гују ручконошу*, да би се исти ти атрибути орачеви хвалили или прижељкивали у *краљичким* и из њих истеклим пјесмама. Дјевојка братими сунце, и по бугарски, и по српски, у *породичној* пјесми и једнако брату *везе зарукавље* и у *лазаричким* пјесмама: *Оба краја крила паунова / А на среди очи соколове.*³³⁴

Народна књижевност обухвата народни живот у својој свеукупности. Нема ниједног подручја стварности које у њој није нашло свој израз. (Деретић 2007: 276) Обредне (календарске) пјесме одређене су употребом у практичном животу, оне су појава у народном животу и једна од особених фолклорних манифестација. Ова компликована и наталожена народна умјетност и магија ријечи настала је као средство земљорадничке магије. Вјероватно је велики број таквих усмених творевина до данас ишчезао, али оно забиљежено управља се према аграрном календару (мјесецослову) (од сјетве, преко буђења и рађања природе до убирања

³³⁴ Мотиви преузети из избора Вукових пјесама који је за двјестагодишњицу његова рођења направила Хатица Крњевић (Крњевић 1987: 92, бр. 46; 113, бр. 1; 121, бр. 8).

плодова) и прати природне циклусе (рађање, јачање и умирање сунчево). Повезана је са свијетом природе и божанстава у њој (анимизам). У настајању обредне (календарске) пјесме двије су основне компоненте: спољашња ситуација у којој се пјесма пјева и вербална пратња обреда (пјесма у ужем смислу). Из динамике односа ове двије компоненте проистиче структура пјесме, а зависно која компонента преовладава, и умјетничка вриједност пјесме. У већини обредних (календарских) пјесама спољашња ситуација је инсценирана (Деретић 2007: 317–318) и носи превагу. Предуслов егзистенције фолклорног дјела јесте постојање групе која то дјело прима и одобрава. Обред без прихватања заједнице не може постојати, то је *contradictio in adjecto*, те иако је у саставу овог или оног обреда постојало индивидуално изражавање, ипак је пут од њега до обреда подједнако далек, као и пут од „индивидуалне деформације говора” до „граматичке језичке мутације”. Фолклор је близак „производњи по наруџби”. Код неке врсте обредних пјесама готово цијела заједница је истовремено произвођач и потрошач. (Јакобсон, Богатирјов у Воšković Stulli 1971: 20–22, 28) Лични ставови и осјећања се морају поклопити са колективним схватањима, идеали љепоте су општи и утврђени у одређеној заједници. Најчешће оскудна у непосредном изражавању осјећања и мисли, ова пјесма открива неисцрпно богатство и разноликост слика појавног свијета. Њен основни домен је природа и човјек у односу на природу. Своје највеће естетске домете она постиже у оним тренуцима када се оно што се збива у човјеку и око човјека исказује на посредан начин, у сликама и призорима у природи, који „изнутра трепте људским емоцијама”. Преношење конкретних предмета и радњи у нестварни свијет пјесничке имагинације изведено је с истинском артистичком виртуозношћу. Краљичке пјесме нпр. права су „мала ремек-дела”, али и остале. Постојало је памћење обреда, које је било слојевито и обухватало је и најдубљу архаику обредних радњи и касније њихове трансформације настале услијед прилагођавања древних обреда новијим, вишим облицима културе. Најбољи чувар свих елемената је пјесма која је некад пратила обред или игре. (Деретић 2007: 324–326) Драмски елементи се распознају код неких обредних ликова. Прерушавање, кићење, издвајање из заједнице указују на тајанственост тих ликова, неким су забрањене ријечи (табу), не оглашавају се да им не би нашкодиле зле силе; поједини у обреду преузимају улогу активног лица, диктирају осталима шта им је чинити.

„Фолклорно позориште” се наставља тамо гдје је „култ престао”. Из драмских садржаја могу се реконструисати основни елементи душевне преокупације примитивног човјека: брига да осигура себи живот и потомство, љубав и хљеб. (Бонифачић Рожин у Воšković Stulli 1971: 308–309) Стварни догађаји нису у тексту него изван њега, у обредним радњама које пјесме прате, у магичној моћи ријечи да изазову жељене догађаје. Обредно, митско и магично јесу основне функције ових текстова, од којих свака функција служи утврђивању и осмишљавању жељеног поретка. (Деретић 2007: 284)

Сагласја са Истоком

Оно што је записано, подударно се код сва три источнословенска народа. Великоруске и бјелоруске пјесме до данас су сачувале карактеристични израз „призивати, дозивати” прољеће – „закликать”, „гукать” весну. Мотив прољећа које долази на ралу је распрострањен и произилази из саме суштине схватања сељака тог доба године. Прољеће је вријеме орања, вријеме је да сељак намјести рало и дрљачу и да иде у поље. Празнични долазак прољећа на ралу и дрљачи као симбол се појављује у самом обреду који се сачувао у Борисовском срезу. Уочи једног од празничних дана, омладина оба пола се скупљала на пољу које је било предвиђено за јара жита. Палиле су се ватре, доводила музика, најчешће фрулаш и приступало се бирању дјевојке „вјасновке”. У избору су учествовали и дјевојке и момци. Захтјевало се да изабрана дјевојка буде лијепа и вриједна. Њу су украшавали вијенцем од прољећних трава и цвијећа и стављали су је да сједи на дрљачи засутој муљевитим слојем тла. Дрљачу су вукли млади људи и возили „вјасновку” по пољу око ватре, при чему су дјевојке пјевале уз музику фрулаша (Аничков 1903: 91–92).

Птице имају велику улогу у прољећној обредности Источних Словена, за њихово враћање везано је много вјеровања. У прољеће је птица свето биће. У Русији се тако обред зазивања прољећа сачувао у два типа. У првом пјесма се обраћа персонификованом прољећу, моли га да донесе са собом своје уобичајене дарове, слика га како долази на ралу, позива га. Други тип обреда магијским

вјесником прољећних радости сматра птице које су долетјеле са југа које бучно објављују свој долазак веселим пјевањем и цвркутањем (Аничков 1903: 96). Персонификованом прољећу, осим наведених пјесама, директно с молитвом обраћају се и у великоруској пјесми из зборника Сахарова: *Весна, весна красная,/ Приди весна съ радостью,/ Съ радостью, с радостью,/ Съ великою милостью:/ Со льномъ высокімъ/ Съ хлѣбами обильными*” (Аничков 1903: 104) (*Пролеће, пролеће красно,/ Дођи, пролеће, с радошћу,/ С радошћу, с радошћу,/ С великом милошћу:/ Са ланом високим,/ С кореном дубоким,/ с житом обилним!* Символика птице селице, представа о њој као о магијском вијеснику прољећа, као и доносиоцу прољећних радости и среће уопште, чак судећи према оним подацима које је Аничков сакупио, представља старинску, дубоко укоријењену религиозну представу. Обраћање у молитвеној пјесми птицама које су тек долетјеле може се, дакле, сматрати стабилнијим него обраћање персонификованом годишњем добу. Сваки пут када сретнемо слично обраћање у пјесмама друге врсте, своди Аничков, оно ће и хронолошки и по типу примјене носити печат дубоке древности (Аничков 1903: 118).

Прољећни и љетни обичаји су заједнички народима на Балкану. Утицај цркве на календарске обреде, њихову трансформацију и очуваност није био једнак код свих народа бивше Југославије. У прољећно-љетном календарском циклусу доста је обреда прелазило из једног празника у други и они су слични по свом садржају и циљевима. У Словенији, Хрватској (претежно Славонији) по кућама су ишле поворке које су симболички орале и сијале. Сличне обичаје имали су и источни Словени (тако нпр. првог дана поклада Руси из Приангарја подражавали су привредне послове цијелог годишњег циклуса. На сеоске улице су износили на снијег оруђа и други привредни инвентар. Сељаци су имитирали ваљање, жетву, риболов, тј. све што је било везано за њихову основну дјелатност). Најраспрострањенији и најпознатији у словенском свијету у прољећно-љетном периоду били су дјевојачки обредни опходи села и кућа. (Кашуба 1974: 163–178)

Проп је систематски проучавао народне празнике (тј. празнике народског аграрног календара, који садрже митске, магијске наслаге из периода што сежу у далеко дохришћанско доба. За њих су везана многа архаична вјеровања, обичаји и обреди. Они се најчешће подударују са црквеним празницима. Везани су за исте

(или њима приближне) нерадне дане као и црквени, односно за астрономске феномене, као што су, нпр., зимска и љетна сунчева прекретница (солстициј). Њихово поријекло је исконско, дакле „дохришћанско”. За празнике народског календара, баш као и за хришћанске, својствена је перформативност: карактеришу се предсказањем догађаја и њиховим обистињењем. Аграрни празници су тумачени у оквирима три познате владајуће оријентације (школе) у проучавању фолклора: митолошке, историјско-филолошке и етнолошко-антрополошке. Према мишљењу Пропа, структурно-типолошко проучавање аграрних обреда могуће је само онда када се заснива „на мноштву идентичних, или пак сличних феномена”. Онда се на основу добро проученог скупа фактографске грађе бира „репрезентативни узорак”. Он доказује да су словенски култови првенствено везани за „култ растиња”, природе као такве, а не за натприродна божанства. (Проп 2012: 5–10). Изучавање аграрних празника је занимљиво за свакога ко жели да ближе упозна свој народ и његов живот у прошлости. Изучавање паганске суштине празника и обреда лишава их ореола светости, освјештаности традицијом. Разлика између обреда и обичаја против којих је црква ратовала и оних које је ширила, не односи се на њихово исконско значење и смисао. Приликом проучавања издвојене су теорије као што су „соларна”, „теорија очишћења”, „апотропејска” и др. Шири карактер има теорија коју је изнио енглески научник Џ. Фрејзер детаљно изучивши западноевропски карневал, прољећне обреде, нпр. Тројицу, знао је чак и за украјинског Кострубоњка. Појаве које је разматрао, он је доводио у везу са религијом „умирућега и васкрсавајућега божанства растиња”. Религија је по Џ. Фрејзеру степен развоја магије. Примјена теорије „умирућег и васкрсавајућег божанства” на аграрне празнике објашњава много, али никако не и све. (Проп 2012: 127–189) Одређене сличности и разлике између прољећних и љетних обредних поворки у Срба и Источних Словена постоје, реализоване на различитим кодовима – акционалном, предметном и вербалном. Њихова календарска фиксираност зависи од климатских услова, као и сличности и разлике у структурирању обредних комплекса и особине и функција самих обредних радњи. Неке од њих су: обилажење поља, кићење зеленилом и цвијећем, кумљење, пјевање обредних пјесама испред домова, успостављање правила понашања, добијање награде, заједничка гозба и слично. Разлике су бројне, али свакако и сличности након

деконструкције обреда, што указује на њихово прасловенско поријекло и некадашњу заједничку традицију, тј. старину. Постоје и специфичности које су дио искључиво балканског, односно источнословенског наслеђа. Прољећни и љетни циклус код Срба и Словена на Истоку је подразумјевао сеоске привредне обреде, у којима су се огледали пагански култови, радно искуство сељака и хришћански утицаји. Већина обреда је данас заборављена, као и њихово некадашње религиозно, магијско значење. Једно вријеме су живјели као породичне и сеоске забаве, а са замирањем села, постали су традиција. Покушај уређивања и обједињавања историјско-етнографског материјала прољећно-љетног циклуса показује донекле материјално поријекло обреда, као и културне везе међу Србима и Источним Словенима. Ови обреди чувају доста заједничких словенских особина из старине (Кашуба 1974). Женске обредне поворке на Балкану и код Источних Словена ишле су послје Поклада, око Ускрса и Тројица. Ови обреди су „секундарни” у односу на „примарне божићне”. Омладина се и код једних и код других окупљала на Ђурђевдан, Ускрс, Ивањдан, Спасовдан, „на ранилу” и обредне радње у ове дане изводиле су жене (дјевојке), оне су плеле вијенце од биља и пјевале обредне пјесме са присутном магијом чарања, љубавног и удадбеног.

У Пензенској губернији је 1899. године записана нарочита прослава Врбице, тј. дана уочи Цвијети. За тај дан су се дјевојке спремале и три-четири дана унапријед, код Срба су се *лазарице* спремале и неколико (посних) седмица. Оне су се дијелиле у групе, скупљале су намирнице од којих су у суботу правиле рибљи „курник” и кашу, пекли палачинке од хељде и кувале брагу (врста домаћег пива). Веселиле су се, а затим и гостиле. У поноћ су ишле од куће до куће по селу пјевајући. Око капије су викале: *Отвори, отвори, молодая, вербошкою битъ, здоровьем больше прежнего наделить!* (Откључај, откључај, млада, да бијемо врбицом, здравље веће од ранијег да дарујемо!)* Млада је отварала, и гомила је улазила пјевајући пјесме које су изражавале жељу за већим приносима. У кући су оне који спавају лако ударале врбом бајући: *Верба хлѣст, бей до слѣз! Вставай*

* Гдје год није посебно назначено, цитати су дати у сопственом преводу, дијелови прегледног рада Регоја, Митић 2013.

рано, бей барана! Бъем, чтобы быть здоровым! На крају су ударили младу снаху, а она се клањала и испраћала дјевојке које су пјевале; оне су се затим враћале у кућу гдје се налазила припремљена храна и јеле су палачинке и кашу. Ујутру су дјевојке угошћавале момке, који су долазили да им честитају празник — све се завршавало пјесмама, плесом и неприличним „извртањима ријечи”. Не може се са сигурношћу рећи да ли се ради о неком локалном стваралаштву и спајању елемената различитих обреда или о неком реликту древног обреда, који би био близак балканском „лазаровању” (Соколова 1979: 100–101).

Код Руса је увијање, преламање брезе и плетење вијенаца био заправо основни елемент обредног комплекса, ако се изузме сјевер Русије (гдје је он потпуно непознат) и вршен је у четвртак пред Тројицу. Овај елемент обреда са свим варијацијама био је обавезан код свих источнословенских народа и представља један од најдревнијих слојева култа и магијске заштите (од болести и неплодности). Карактеристичан је и за Балкан. Када је обичај почео да се губи, понегдје је пренијет на Тројицу. Дјевојке, понегдје и младе жене, скупљале су се у групе и одлазиле у најближу шуму, а често је бирана она која је у близини ражених поља. Уплитање грана се вршило на разне начине: увијане су гране у виду вјенчића, прављене су плетенице од гранчица, везиване су гранчице шареним тракама, везивани су врхови бреза (в. и Чајкановић 4: 44–45) или су се гране савијале до земље и уплитале са травом. Вјенчићи на брезама су заплитани за себе и за најближе. У почетку је мушкарцима присуство било забрањено, међутим временом су правила престала да се поштују. Потом су на празник групе дјевојака и жена долазиле да би развиле и расплеле све што су заплеле, али најприје да би видјеле да ли су се вјенчићи сачували или не. Вјеровало се ако је вјенчић увео, да ће онај коме је он посвећен умријети и сл. Након развијања брезе, дјевојке су плеле вијенце за себе, стављале их на главу и играле кола, а увече су их бацале у воду. По вјенчићима у води гатало се о сопственој судбини. Понекад је са дјевојкама ишла и старија жена и тумачила им судбину на основу вијенаца. Постоје свједочанства овог обичаја и код Украјинаца и Бјелоруса, код посљедњих доста често, иако не у свим крајевима. Код Бјелоруса завијање је вршено на Духове, а развијање на петровске покладе. Вјеровало се да уколико се не расплету гране, дрво ће се увриједити (Соколова 1979: 191–193). Такође се пратило да ли се вјенчић осушио – од тога је зависило да ли ће се жеља испунити или не.

Аграрна магија на Ђурђевдан код Руса није била изражена, али зато код Бјелоруса и Украјинаца јесте. У Смоленској губернији (село Медведовка) На Георгија сеоске жене одлазе у гомили у поље и котрљају се голе по пољу говорећи: „како се ми котрљамо по пољу, тако нека и житу расте стабљика”. Говори се о још једном аграрно-магијском обичају у Украјини средине 19. вијека: „У могим мјестима Украјине дјевојке послје ручка на Ђурђевдан излазе у поље да котрљају јаја по житу и тамо их закопавају у земљу до почетка жетве”. Код Бјелоруса су обилажена поља и обавезна је била трпеза на житном пољу, гдје су обично доносили остатке ускршње хране, а најчешће кости закопавали у земљу, на међи, у четири угла своје њиве (Соколова 1979: 171–172). Основне компоненте овдје (жртве) јесу хљеб и остаци животиња (најчешће свиње), њима се и придавало магијско значење. Жртвена трпеза је постојала и код Украјинаца. Код Бјелоруса било је и других обреда, којима је требало повећати плодност земље. У Ошмјанском округу поред обилажења поља и трпезе млада је покривала раж платном (исто су чинили и над првим пожњевеним снопом), а дјевојке су обилазиле поље с пјесмама, понекад су их специјално позивали због тога: *Юрий! Вставай рано,/ Отмыкай землю,/ Выпускай росу,/ На целое лето,/ На буйное жито,/ На ядренистое,/ На колосистое;/ Людзям на здоровье* (Соколова 1979: 174) (*Ђурђе! Устај рано,/ Откључавај земљу/ Пуштај росу/ На топло лето/ На бујно жито/ На једро,/ На класје,/ Људима на здравље*). Обичај да се пјевају песме у пољу на Ђурђевдан био је широко распрострањен код Бјелоруса. Вјероватно су у почетку пјесме пјевале само дјевојке, јер су то биле „весњанке”, само су се у неким помињали Ђурђе и његова мајка. Код Руса у то вријеме, углавном нема узнапредовалог жита, вегетација касни, па се „Весна-красна” моли да откључа земљу и пусти топло љето, док се код Бјелоруса за то моли „святой Юры” (Соколова 1979: 177).

За основни култ вегетације и вријеме почетка њеног цвјетања, по свој прилици, био је везан моменат посвећења дјевојака, њихов пријем у ред пуноправних чланова рода. Чињеница да су раније обредне радње у неким мјестима дјевојке вршиле тајно, понекад под вођством старије, искусне жене и строгом забраном учешћа мушкараца као да потврђује да се у основи радило о иницијацији, проби зрелости за брак која је била у складу са прелазним календарским тренутком од прољећа ка љету (Соколова 1979: 206) и код Срба и

код Источних Словена. Све прољећне обредне радње код Источних Словена концентрисане су око брезе, која није случајно постала симбол „женског начела” и саме Русије у руској култури. За „култ природе” везан је и „култ воде” (тј. влаге) у недјељи по Тројици, који опет посједује „женски предзнак” у култури. Елементи овог обредног комплекса су: украшавање кућа, дворишта, улица и црква зеленилом – гранчицама, лишћем и травом, код Руса су то биле гранчице брезе, оне су се и уносиле у кућу, двориште, цркву; увијање, преламање бреза и плетење вијенаца; кумачење под вијенцима; украшавање брезе, обилажење са њом и потапање; заједничка обредна трпеза дјевојака. Неки елементи као што су плетење вијенаца, шапутање вијенцу и бацање у воду пренијети су из обредног комплекса Ивањдана, а вјероватно и обредна радња кумачења (Соколова 1979: 206). У српској традицији елемент кумачења је везиван за Кумачни понедјељак, Мали Ускрс или Побусани понедјељак, тј. први дан Томине недјеље (Недељковић 1990: 131): *Покумимо се, кумо, покумимо се,/ Да се не свађамо,/ Да се вечно дружимо./ Кумице, покумите се,/ Где се сретнете, поклоните се,/ Када кући кренете – не свађајте се/ Опростите се.*

Обредна радња „кумачења” забиљежена је код многих европских народа, али је она обично вршена на Ивањдан и кумачили су се мушкарци са женама (Соколова 1979: 192). Код Руса је ова обредна радња вршена на Семик: када су се увијале брезе, дјевојке су се кумачиле, а када су се гране распитале и дјевојке су престајале да буду куме. Вјероватно су ове обредне радње некада представљале један обред (Соколова 1979: 197). У Рјазањској губернији дјевојке су се кумачиле када су бацале вијенце. Притом су узимале воду, пиле је наизмјенично, а затим су размјењивале јаја. Послије тога се зову кумама, живе као сестре све док кумство не престане, а некада траје и читав живот (Соколова 1979: 198). Кумство је посебна форма посестримства. Обредном радњом дјевојке постају род. Сама обредна радња је изгледала овако: док се пјевају пјесме, дјевојке са супротних страна прилазе вијенцу, исплетеном на брезе (са гранама савијеним у облику прстена), трипут се љубе кроз њега. Негдје се на вијенац качио крстић, па су се будуће куме љубиле кроз врпцу на којој је био окачен. Притом куме размјењују ствари које са себе скидају: мараме, траке, ђердане, прстење, или понекад крстиће. Овај обред се схватао врло озбиљно и био је важан. Временом је губио на значењу: забиљежено је да се у Пермској губернији не врши под брезама, већ на улици,

дјевојке се љубе и размјењују крстиће (Соколова 1979: 198, исто и у војвођанских и румунских Срба). Обичај склапања посестримства изводио се на сљедећи начин – на „кумачни понедељак” се послје подне окупљала омладина, одлазило се на ријеку, извор или бунар, тамо се замакао вијенац у воду и послје су се љубили кроз вијенац, слично Источним Словенима. Кроз вијенац су се размјењивали и дарови, јаја и сл. Вијенац се послје обреда бацао у ријеку да отплови или на кров, дуд, родну воћку, ако се обред изводио уз бунар (Босић 1996: 278). Многи моменти указују на „магију плодности”: увијају се брезе у шуми близу раженог поља, пјевају се у неким крајевима пјесме које треба да подстакну веће приносе. Ови обреди се врше на самом почетку љета, када се од природе у цвијету очекују плодови, а дјевојка која је достигла полну зрелост, треба да постане жена. То је наглашавало и бацање вијенаца у воду – симбола дјевојаштва, а жене су кроз обред посестримства учвршћивале вршњачки женски савез. Индикативно је да се код Бјелоруса обредна радња кумачења вршила двапут: на Тројицу (само дјевојке) и на Петровдан (дјевојке са младићима), а с обзиром да бјелоруска традиција у неким случајевима чува древно стање, ово може бити знак да се у другом случају иста обредна радња односила на некадашње примање жене у род, односно била је дио празника закључења бракова (Соколова 1979: 199–200). Бурђевдан и Ивањдан у Срба су блиски по виду обредности. Код Ивањдана у Бјелорусији и Украјини приликом поласка у шуму дјевојке пјевају: *Ой, молодая, молодица,/ Выйди, выйди на улицу,/ Завыды на ту купайльцы* (Соколова 1979: 247) (Данас Купала, сутра Јан,/ Пођимо дјевојке у зелени гај/ Ој, млада, младица/ Изађи, изађи на улицу). За купалске пјесме карактеристичан припјев је „Купала на Ивана”: *Купала на Ивана,/ Купався Иван та в воду упав* (Соколова 1979: 248). Значај ватре као центра купалског обреда казује пјесма: *Не дзеўка агонь раскладала, то-то-то!/ Сам бог агонь раскладаў, то-то-то!* (Соколова 1979: 239) (*Није дјевојка ватру распалила/ Сам Бог је ватру распалио*). Термини „девичьи праздник” или „бабий праздник” (Соколова 1979: 195, 206) везују се у руској традицији за Семик – четвртак пред Тројицу и саму Тројицу који су на веома широкој територији прослављани веома бучно и весело. По својој сложености може да се пореди само са Масленицом (Соколова 1979: 188). У бјелоруској и украјинској традицији, на сјеверу Русије и у граничним областима на југу прослављање ових празника није прерасло у сложени, цјеловити обредни комплекс (Соколова 1979: 207). Код

Украјинаца и Бјелоруса Ивањдан је остао централна љетна свечаност. Вијенцу исплетеном од ивањског цвијећа јаркожуте боје приписивана су апотропејска и љековита моћ. Такође су вијенци коришћени у љубавној магији. Дјевојке су вијенце бацале на кров куће и ако горе остану, то је био дјевојци знак да ће се те године удати. Радње везане за Ивањдан су паганске, али их је црква прихватила, те неке од њих и данас постоје (Босић 1996: 351–356). У Саратовској области дјевојке су још почетком недјеље спремале пиво, скупљале прилоге међу собом и у четвртак ујутру спремале кајгану и друга традиционална јела. Насред дворишта се стављала бреза, испред ње земљани суд са водом. Дјевојке се скупљају у дворишту, узимају јела и кофе са пивом; једна од дјевојака прилази дрвету, изврће суд са водом, чупа дрво, подиже га и притом почиње да пјева. Остале дјевојке је прате и све заједно одлазе у шуму, тамо простиру столњаке и почињу да се госте. На Тавди у Свердловској области у обреду је учествовала дјевојчица од десет до дванаест година која се подвлачила под сукњу одјевене брезе, хватала је за стабло и кретала се испред кола девојака: изгледало је као да бреза иде и плеше сама (слично *додоли, прпцу, ђурђарима* у Срба). Обилазило се село, а онда бреза „иде” у госте дјевојкама. Испред куће играла се сцена позивања у госте, домаћица је говорила: „Белая березонька, милости просим к нам, не побрезгуй нашим хлебом-солью! Красны девицы, добры молодцы, заходите!” („Бела брезеце, изволи нам у госте, немој одбити наше гостопримство! Красне деве, млади јунаци, свратите!). Бреза се стављала у предњи угао испред постављене трпезе и домаћица је позивала на гошћење. Тако су обилазиле све дјевојке, а код посљедње је бреза остајала до вечери, када су се дјевојке опет скупљале са вијенцима на глави да „опоју брезу”. Дјевојчица се поново подвлачи под „сукњу” и на предводи поворку ка ријечи, која пјева тужне песме. Тамо се бреза „свлачи” и баца у воду (Соколова 1979:193). У Ростовској области брезу су називали кумом или „дјевојачком љепотом”. У неким мјестима поворка са украшеном брезом је одлазила у поље гдје су је и остављали, тј. бацали у раж. Понегдје се у пољу ражи јела кајгана, а затим се бреза носила у село и спаљивала у пећи. Оваквих записа нема много, али су важни, јер свједоче, такође, о „магији плодности”, вјеровало се да ће бреза штитити поље од града, мраза и црва (Соколова 1979: 194). На основу тога што су се брезе у низу мјеста уплитале око поља ражи, може се свести да се радња прихватала као поступак магије плодности. Нарочито се то видјело у јужним руским губернијама.

Древни смисао потапања дрвета у воду је зазивање кише и обезбеђивање вегетацији неопходне влаге у току цијелог периода њеног раста и цвјетања, а нарочито се то види у обичају потапања брезе или лутке од сламе у вријеме испраћаја прољећа, који су се слили са обичајима испраћаја русалки; вјероватно да је између украшавања и потапања брезе пролазио одређени период. Треба напоменути изузетну блискост руске брезе и украјинског дрвета маране у обредима на дан Ивана Купала. Тога код других народа нема, па се претпоставља да су Украјинци пренијели тај обичај на Ивањдан, с обзиром да празник Тројица у украјинској традицији није постао тако значајан као у руској. Паралелу брези у обредности Семика и Тројице код Руса чини обред „куст” или „вождение куста” (жбун, грм, вођење жбуна) код Бјелоруса, тј. обреду „тополя” код Украјинаца. Обичај „куст” се јавља на територији Пинског рејона, не на цијелој територији Бјелорусије. Другог дана Тројице украшавали су зеленим гранчицама и лишћем једну од дјевојака – „куст” и са њом на челу поворке дјевојке и жене су ишле по кућама и скупљале дарове, а затим се скупљале у једној кући и славиле до јутра (Соколова 1979: 196). У пјесмама које су се притом пјевале поворка се назива „дјевојачком армијом”, пјевале су се цијелој породици и сваком укућанину понаособ и тражили дарови, као код балканских краљица и лазарица (*војска ти се собира*). У украјинском Пољесју забиљежене су одвојене поворке „куста” које су чинила дјеца, дјевојке и жене и које су слиједиле једна другу. У Украјини обред „тополя” подразумијевао је везивање руку једне од девојака за штап, кићење гранчицама, лишћем и цвијећем и вођење у поље уз пјевање пјесама. Топола је веома распрострањено дрво у Украјини и у овом случају представља пандан руској брези (Соколова 1979: 197) у култу вегетације и обичају који је предсказивао богате приносе. Најсличнији вид имитативне магије који је балканизам и носи особину оцазионалности јесу *додоле*.

Општа обредна трпеза се такође схватала врло озбиљно. Свака од дјевојака је у шуму носила са собом храну. Обавезно, обредно јело је била кајгана и понекад се и успостављало правило од колико тачно јаја она треба да се прави. Са кајганом и осталом храном одлазило се у шуму гдје су се под изабраним брезама вршили обреди украшавања брезе и кумачења, а затим су дјевојке постављале храну и гостиле се. Једење кајгање је било пропраћено пјесмама, играма и колима. У московској области девојке су једанпут пјевале обредну песму у колу око брезе,

затим сједале и јеле неколико залогаја кајгане, понављале су пјесму и тако до три пута. Припремање и једење кајгане на Семик и Тројицу је специфична радња, јер су то најчешће скупа радиле дјевојке и јеле су је искључиво оне. Као и обред кумачења она је учвршћивала дјевојачки, „сестрински савез”. Јаје је са кајганом завршавало „прољећну обредност”, тј. кајгана је била симбол плода коју је створени нови живот у вријеме ускршње, прољећне обредности донио. У неким мјестима приликом скупљања јаја двије или једна девојка су обавезно биле обучене у мушку одјећу. Касније је сакупљање намирница постало забава као у случају обреда са прерушавањем у Семика и Семичиху: једна дјевојка је облачила поцијепану мушку ношњу, на леђима јој је прављена грба, а неко од млађих момака је облачио женску одјећу и узимао стару кофу и штап. Цијела дружина је ишла од куће до куће, лупала штапом у кофу, пјевала пјесме и тражила јаја, брашно, крупицу, маслац, павлаку. Без обзира на карактер забаве које су овакве поворке имале, старији извори указују да иза Семика и Семичихе (Лазар и Лазарка, краљ и краљица, цар и царица на Балкану) можда стоји веома древна традиција. У другим мјестима Нижегородске губерније правили су обредне лутке Семика и Семичихе, које су односили у поље у четвртак ујутру и око њих су јели и пили; преко ноћи су их остављали у пољу, а ујутру питали: „Как вы ночку провели, молодлица с молодцом?” („Како сте провели ноћ, млада младожења?). Затим, су лутке уништавали. Овде се већ јасно види остатак „магије плодности” (Соколова 1979: 204–205). Карактеристику семичко-тројичких пјесама чини њихов припјев. То су варијације прољећних припјева „љољи-љуљи”, „љиље”, „ој дид, ој ладо” „о ев љељи”, „ијо, ијо” „ије, ије”, „љељемје”, „ељемљуљи, моја љељи”. Последњи се не срећу нигдје више осим у њима, пјесме су пјеване на једну исту мелодију и било је забрањено пјевати их у друго вријеме године. Очито су неки од припјева веома стари и иду до „призивно-магијских пјесама”; напјеви и припјеви су дуже и боље чували обредни карактер него пјесме, које су све вријеме варирале (Соколова 1979: 211). Идући у шуму, дјевојке су пјевале пјесму, која наглашава да се иде не било ком дрвету, већ брези и она треба да се радује што је славе, што јој долазе са даровима и кајганом (могуће да је то некада била жртва³³⁵ вегетацији): *Не радујте*

³³⁵ Опширније у: СМР: 121–128. П. Ж. П.

се, храстови/ Не радујте се, зелени!/ Не иду вама дјевојке/ Не иду вама, красне/ Не носе вама колаче/ лепиње, кајгане,/ Иду, иду, Семик и Тројица/ Радујте се, брезе,/ Радујте се, зелене!/ Вама дјевојке долазе (Соколова 1979: 209).

Почетак прољећа и репродукције свијета и времена обиљежавају прољећни обреди и залог су за обнављање природе и друштва, представљају јединствени, многолики, покретачко-стваралачки комплекс који одговара самој суштини прољећног времена. Земља се буди, све се покреће, неактивност уступа мјесто интензивном унутрашњем раду представљеном радњама: *будити се, појављивати се, излазити, гмизати, ломити се, рађати се, ићи, кретати се, ослобађати се, покретати се* и сл. и све је обједињено идејом „првог покрета”, тј. подстицаја и почетка. Вријеме приближавања прољећа и љета стимулисало је човјека да се покрене и напусти ограничени простор куће, па кретање у прољеће на отвореном стоји насупрот зимском боравку у затвореном. Са ранопрољећним календаром наступају покретачке интенције. Динамичном почетку прољећних обреда придаје се продуктивни смисао. Изазовни подстицај се приписује различитим кретањима. Продуктивни смисао могло је имати и обично ходање (КД: 213–255).

Свака физичка радња повезана је са кретањем којем се у традиционалној народној слици свијета даје само најапстрактније значење и оно служи као знак живота „овог”, земаљског свијета, насупрот непокретљивости као карактеристичном знаку смрти „оног”, загробног свијета. У обредној пракси се кретању придаје симболичко значење подстицања природе и човјека на живот, активизације њихове производне снаге. Ипак, кретање се чешће у ужем смислу схвата као просторно оријентисана радња, као покрет у простору, као смјена мјеста субјекта и објекта. Концепт кретања-ходања спада у основне појмове традиционалног схватања свијета. У категоријама, сликама и терминима „ходања” осмишљава се сам човјеков живот. (КД: 89–104).

Још једну област значења која се асоцирају са кретањем (и прије свега са ходањем) представља сфера сексуалних односа људи и животиња и уопште семантика „производње живота” у њеним различитим облицима. У словенским језицима глаголи ходати, трчати, водити, шетати и др. имају сталне сексуалне конотације и могу добити широк круг значења који покрива читаву сферу односа

између полова – од удварања до рођења дјетета. Исто тако важну улогу играју концепт и модел кретања у обреду. Али да би такво кретање стекло статус обредне радње потребни су неки допунски услови, јер у самом акционалном садржају кретања нема ничега што би мотивисало његову обредност и са њоме повезану семантизацију. Независна семантика кретања-ходања се најизразитије истиче у календарским обредима колективног ходања по селу, обилажења домова, поља и сл. Премда се смисао сваког од тих обреда може одредити другим компонентама обреда – пратећим радњама, таквима какве су пјевање пјесама, упућивање добрих жеља, сакупљање дарова и сл. (КД: 89–104).

Разумије се да слични процеси, походи и опходи, увијек имају ову или ону мјесну карактеристику, али та карактеристика практично не учествује у формирању семантике и симболике обреда. У најопштијем облику се семантика таквих опхода може одредити као окупљање простора или чак, када се говори о опходима кућа, као окупљање социјума. Његов циљ је обредна потврда граница свог, освојеног простора, и свог социјума, на који треба да се прошири заштита која се у обреду тражи. Налик на то како се приликом упућивања добрих жеља неизоставним условом њихове магијске ефикасности сматра именовање, помињање свих лица која се чувају и добара која се призивају, или злих сила које се протјерују, у опходима и њима сличним обредима са ходањем (али такође и у опјевавањима, увлачењима у дијалог, размјени дарова и сл.) означава се културно пространство и људи који му припадају, остварује се њихова обредна номинација и демонстрација као објеката којима пажњу поклањају више силе. (према Василева 1990)

Колективно окупљање кроз пјесму, игру, радост једно је од обиљежја празничног времена. И празнична бука је, такође, обиљежје празничног времена, она изазавана радошћу и весељем имала је функцију раздвајања обичног и празничног времена. Празник је не само вријеме радости и забаве, већ је и одмор од свакодневних обавеза. Он у свом пуном облику треба, у ствари, да буде врхунски тренутак друштва, који прочишћава и обнавља. (Ивановић 2004: 264) Празничним обредима се прекидала уобичајена профана реалност и успостављала једна другачија – „света реалност”. Позиција субјекта је слабо изражена у календарским опходима, премда и овдје, мотив оностраности,

неприпадања овом свету учесница лазаричких обреда које се доживљавају као „посјетиоци издалека”, као изасланици са оног свијета, представља најважнију компоненту опште семантике обреда. Најтранспарентнија је семантика мјесних параметара кретања. Кретање по хоризонталној оси увијек се у већој или мањој мјери повезује са идејом изградње, означавања или превазилажења граница између својег и туђег простора, и у даљој перспективи између овог и оног свијета. У просторно конкретизованим облицима кретања, таквим какво је кретање укруг, апстрактна семантика границе као простора између два свијета пада у други план, уступајући мјесто потпуно конкретним вјеровањима о видљивим и додирљивим границама које ствара човјек у одређеном, најчешће заштитном циљу. Међу таквом врстом кретања-ходања семантички су најтранспарентнија и стереотипна разноврсна кружна кретања (опход поља, куће, цркве, њиве и сл.), која стварају симболичку заштитну границу око објекта који чувају, у циљу заштите од нечисте силе. Дубинску семантику границе у већој мјери чувају у народним вјеровањима и обредној пракси акционални знакови доласка и одласка, у којима се увијек наглашава значење оностраног мјеста, одакле долазе и куда одлазе гости што посјећују овај свијет. Мотив друкчијег свијета не само да стално присуствује у темама доласка и одласка већ често добија и сасвим конкретно оваплоћење у таквим материјалним детаљима какви су облик и одјећа костимираних, какве су радње удаљавања и сл. Напореда са тим се пажња обраћа и на то што је концепт доласка више повезан са позитивним значењима (они који долазе доносе добро), док се концепт одласка асоцира прије свега са прогањањем опасних и штетних сила. (Ивановић 2004: 259) Празнични дани у народној традицији нису празни дани, већ дани који су били испуњени одређеним обичајима, од чијег правилног извођења су зависили добробит и опстанак заједнице: нпр. дневни ритам празника и обичаја (Ивањдан) или, пак, вишедневни ритам празника и обичаја (Ускрс, Духови). У дневном ритму празника обичајне радње које су карактеристичне за поједине годишње празнике најчешће се обављају или су се обављале: а) током јутра или рано изјутра, у вријеме изласка сунца или непосредно по изласку, б) током дана, што значи да нема одређеног времена за обављање обичајних радњи, али је неопходно да се оне ураде, в) током пријеподнева, г) око поднева, д) током послеподневних сати, ђ) током вечери, е) током ноћи. (Ивановић 2004: 262) (нпр. ујутро на

Младенце и Благовијести се скупљало и палило ђубре ради заштите од змија; на Ускрс су укућани прво јели, „промрсивали”, фарбана јаја; на Ђурђевдан се умивало росом; на Ивањдан су се укућани провлачили кроз ивањски вијенац; током дана, нпр. други дан Ускрса ношена су фарбана јаја комшијама и рођацима; пријеподне на Лазареву суботу ишле су *лазарице*; у подне на Ускрс се породица окупљала на породичном ручку; поподне исто на Ускрс и сеоску славу ишло се у порту на вашар; уочи Ђурђевдана се брало биље и сјекло љесково пруће, које се стављало на куће, помоћне зграде и њиве). (Ивановић 2004: 263–264) Обиљежавање одређених датума током године, које називамо „празником”, обавља се или се обављало по унапријед познатом „обредном сценарију”, гдје традицијски наслијеђени елементи у прослављању углавном нису долазили у питање. (Ивановић 2004: 261)

Календарска фиксираност обреда код Срба и Источних Словена није иста због различитих климатских услова. Ипак, деконструкција обреда указује на прасловенско поријекло и некадашњу заједничку традицију. Збирно посматрано, прољећни и неки љетни обреди код обје скупине Словена су међусобно исти и приближавају се по садржају и циљевима, преливају се. Магија за плодност и заштиту лежи у основи свих ових обреда. Примарни циљ поворки, по принципу ходити – родити, јесте изражавање добрих жеља за здравље и напредак заједнице – породице, а тако и друштва у цјелини. Обредни култови у славу прољећа и буђења живота, заједнички балканским и Источним Словенима, код Срба и Бугара су христијанизовани и захваљујући томе највише еволуирали и најдуже опстали. Поруке пјесама, начини упућивања и стилска средства којима се то постиже, откривају идеални модел улога у породици и друштву уопште, што се најбоље огледа у текстовима пјесама које се упућују различитим учесницима у друштвеном животу, док све остале славе живот и побједу над смрћу. Из изложеног се види да је у свим обичајима у прољеће и на почетку љета код Срба и Источних Словена присутна народна тежња да се усјеви, људи и стока заштите од злих сила, болести, да се обезбједи родност поља, заштита њива од временских непогода. Требало је обезбједити довољно влаге, а томе су доприносили и мртви. Народна вјера у имитативну магију и код једних и код других била је дубока, па су предузимане бројне магијске радње. Многи од ових обичаја су данас заборављени јер су нове друштвене прилике допринјеле губљењу вјере у њихову моћ и снагу.

На митолошком праму од облака

Основно је стваралачко чуло: осјетити и чути дух и дах средине, сакривену душу народа, која се преображава и огледа у дјелима народне умјетности, у камену, у боји и ријечи, у оригиналности стила, увијек различита и увијек своја. Осјећај је слободан. Ријеч има унутрашње оправдање. Слика је чиста и доживљена. (Каштелан у Вошковић Stulli 1971: 68, 73) „Тесна повезаност с природом у свим облицима њене појавности резултира богатим усменим стваралаштвом које је у одређеним приликама имало своју практичну примену.” (Питулић, Стаменковић 2000: 133) Прољеће је свитање, обнова, невјестинско облачење и метафора ђулистана (младости, љепоте, љубави). Веза између човјека и природе је у прољеће дубока, симболизација узајамна, естетизација свега у видокругу потпуна, дискретне су и метафорама прекривене еротске игре. Доминантни симболи прољећне обредне пјесме су младо сунце, мјесец и звијезде, јутро и дневна свјетлост, небо и земља, вода и роса, вијенци и прстенови – све као једно, као саливено. Слагање календарских и свадбених токова почива на дубљем унутрашњем разлогу, на идеји брака. Свадба (в. Viderman 2004: 379) симбол је свеопштег јединства, љубав је дјелатна енергија која ствара и обнавља живот у свим његовим видовима – све на свијету је спојено земаљском и небеском свадбом. Љубав је благословена јер продужава живот. Сцене лирских прољећних догађаја су на отвореном простору. На природном временском фону календарских обреда темеље се паралелизми и свеобухватно осјећање узајамне припадности, поштовање и чување свега што је источник здравља и берићета: то су пјесме у славу живота, са неодољивом и заразном паганском разиграшошћу и непомућеном вјером у добро. Спектар тема и симбола изграђен је на равни жеља и надања јер још није извјесно хоће ли благослови стићи онамо куд су усмјерени. „Отуда дух вере и надања, дах пролећа и сјај младог сунца, небеска и душевна ведрина, што обасјавају ову најпривлачнију зону лирске народне песме” (Крњевић 1987: 37–41). У средишту љетне композиције под позлатом је сунце, жуто класје, плодна стада, цвијеће пуна цвата и мириса. Сви послују, крећу се и живе живахним ритмом. Играју заштитно плодносно коло око исконске ватре радоснице. Зрела љубав се објављује и испољава њежно, суздржано, колико и страшно, отворено, и у сну и на јави. Зулуми силовитих момака у љубавном заносу

благосиљају се позитивним клетвама-жељама, док они бирају смрт вјешањем о дјевојачком грлу од кога их срце боли. Човјек је у равнотежи с природом, сунце је његов сапутник. (Крњевић 1987: 109–112)

Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба најчешће су невеликог броја стихова, у свом језгру носе и по неколико преслијених слика и мотива повезаних у минијатурне лирске сижее складне композиције и чистог ритма. Христијанизација паганских слика и мотива уношењем ситних детаља, па и крупних дијелова из другачијих хришћанских текстова укрштањем, контаминацијом замагљује те слике и мотиве и често их чини нејасним, тј. неразумљивим, али тако чува њихову магију. Основни кодови и обрасци ове поезије и њене литерарне димензије садржани су у обредној семантици и потенцијалној митској матрици. Споља су пјесме монолошке и то у облику колективног монолога често (такође монолог унутар монолога), затим дијалогске (као и дијалог или више њих унутар монолога) и један број садржи описно-приповиједни дио или само описни, који су скопчани са монологом и/или дијалогом. Изнутра пјесме изграђује такође једна врста дијалога, тј. поетски паралелизам, који подразумејева ланчано низање слика или пак њихово степенасто сужавање. Понављање је и у обредној лирици основа устројства, и уочавају се сужејне ситуације. Аналогије у тексту успостављају односе према доживљају свијета човјека суоченог са драмом постојања, рађања и умирања, под притиском сталних промјена. Промјена функције и наслојавање значења не брише древни смисао утиснут прошлошћу, а најчешћа функција љубавне магије увијек претпоставља магију љепоте. (Крњевић 1988: 122–123, 128)

Поетска платна осликана техником лирског паралелизма, првенствено метафором и поређењем, вјерно представљају обредну праксу кићења, прскања водом, плетења вијенаца, вођења кола, паљења ватри жена-чинилица са религиозно-магијским моћима над биљем, усјевима, животињама и заједницом: дјевојке у градини расту паралелно босиљу, селену, перуници, носе непромјењена осјећања попут смиља (двочлани паралелизам), имена по биљу, како би на њих била пренијета снага тог истог биља, а жене су као и родне воћке: винове лозе, наранце, дуње, јабуке, трешње, вишње) опет са идејом магијског преношења моћи психолошким паралелизмом, оне се у пјесмама саде, послуже цвјетају и рађају.

Жена је толико близу природи да је у њој ускладиштена сама плодност (Карановић 2010: 158). „У култу и религији дрвета и биљака жена, по правилу, води прву реч” (Чајкановић 1973: 7–13). Прољећно-љетне обрене пјесме у Срба спремљен су ковчег дјевојачког мираза, дјевојачко-момачке имовине у коме се огледа како материјална култура: етнографија, етнологија, етномузикологија, антропологија, тако и духовна култура: покрет, игра, музика, фолклор „идеја”, као и обичаји, вјеровања, религија, првобитно мишљење, магија, стварање, митско, логично, естетско и метафорично мишљење, магија ријечи. Жива и вјечита књига народа и природе је оригинал, једнак и консеквентан, који треба изнова и изнова читати: анимистички код Фрејзера, Манхарта, Анрија нпр., тотемистички код Диркема, Леви-Брила, Чајкановића, док ће Евгеније Аничков прекинути са митолошким теоријама написавши: „Унети гране из свете шуме у село, значи прикључити растиње као религиозно-привредну јединицу добру које се означава светим дрветом.” (Аничков 1903)

Литература

Агапкина 2002: Т. А. Агапкина. *Митопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Москва.

Ајдачић 2000: Д. Ајдачић. Земљораднички и хришћански календар балканских Словена, *Кодови словенских култура. Земљорадња, број 5, година 5*, Београд, стр. 127–130.

Аничков 1903: Е. В. Аничков. *Весенняя обрядовая пјсня на западъ и у славянъ (Часть I. Отъ обряда к пјсне)*, Санктпетербургъ.

Антонијевић 1971: Д. Антонијевић. Алексиначко поморавље, *СЕЗб, књ. LXXXIII*.

Антонић 1994: Д. Антонић. Крстоноше у Доњој Трелчи, *ГЕИ САНУ, XLIII*, Београд, стр. 187–192.

Бабовић 1963: Г. Бабовић. Оролик, историја, живот и обичаји једног сремског села, *СЕЗб, књ. LXXVI*.

Бандић 1978: Д. Бандић. Колективни сеоски обреди као културни феномен, у: *Новопазарски зборник, 2*, Нови Пазар, стр. 111–119.

Бандић 1980: Д. Бандић. *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд.

Бандић 2004: Д. Бандић. *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд.

Баришић 1979: Р. Баришић. Лазарице у селу Драјчићи у Средској, *ГЕМ, књ. 43*, стр. 233–234.

Беговић 1986: Н. Беговић. *Живот Срба граничара*, Београд.

Беговић 2001: Н. Беговић. *Српске народне пјесме из Лике и Баније, Загреб 1885*, Београд (фототипско издање).

Бован 1977: В. Бован. *Српске народне песме са Косова и Метохије*, Приштина.

Бован 1989: В. Бован. *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, први том*, Приштина.

Бован 2012: В. Бован (прир.). *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника*, Косовска Митровица.

Богдановић 1899: (Л. Богдановић) Б. Српски народни обичаји у Славонији, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, I, 7, 8*, Алексинац, стр. 161–164.

Босић 1996: М. Босић. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад.

Бошковић 1963: М. Бошковић Матић. О ђурђевданским обичајима у источној Србији, у: *Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, (гл. ур. Ј. Вуковић), Сарајево, стр. 357–362.

Бранковић 1996: Е. Бранковић. Ускршњи празници у околини Бора, у: *Етнокултуролошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 155–159.

Ван Генеп 2005: А. ван Генеп. *Обреди прелаза*, Београд.

Василева 1990: М. Василева. Лазарски обичаи и обреди, *Българска етнография, год I, книга 1*, София, стр. 11–20.

Васиљевић 1950: М. А. Васиљевић. *Југословенски музички фолклор I*, Београд.

Васиљевић 1960: М. А. Васиљевић. *Народне мелодије из лесковачког краја*, Београд.

Васиљевић 1965: М. А. Васиљевић. *Народне мелодије Црне Горе*, Београд.

Васиљевић 1994: М. А. Васиљевић. Избор обредних песама из необјављених записа Миодрага А. Васиљевића – из Србије (приредила З. М. Васиљевић), *Расковник, пролеће/лето, XX*, 75–76, Београд, стр. 3–12.

Васиљевић 2009: М. А. Васиљевић. *Народне песме из Војводине* (прир. проф. др Драгослав Девић), Нови Сад.

Васић 1979: О. Васић. Остаци игара везаних за обреду у околини Бујановца, *ГЕМ, књ. 43*, стр. 221–232.

Велецкаја 1996: Н. Н. Велецкаја. *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*, Ниш.

Веселиновић 1890: Ј. Х. Веселиновић. Лазарице, српски народни обичај у Врању и врањском округу, *Братство, IV*, Београд, стр. 66–94.

Веселовски 2005: А. Н. Веселовски. *Историјска поетика*, Београд.

Вечански 1996: Д. Јовановић Вечански. Паралеле годишњих обичаја у јужном Банату и Источној Србији, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 28–31.

Влаховић 1996: Б. Влаховић. Ђурђевдан у Ђердапским насељима, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 169–174.

Влаховић 1999–2000: П. Влаховић. Крашовани – Карашевци, Прилог етничкој историји. *Рад музеја Војводине, 41–42*, Нови Сад, стр. 75–83.

Врчевић 1888: В. Врчевић. *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје, Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини и у реду описао*, Панчево.

Вујадиновић 1953: С. Вујадиновић. Етнолошка грађа из Пека и Звижда, *Зборник Етнографског музеја 1901–1951*, Београд, стр. 261–266.

Вукановић 2001: Т. Вукановић. *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања на Косову и Метохији*, Београд.

Вукмановић 1936: Ј. Вукмановић. О ђурђевданским обичајима у Батињанима код Дарувара, *ГЕМ, књ. 11*, стр. 161–163.

Вукмановић 1963: Ј. Вукмановић. Пролећни обичаји, у: *Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, (гл. ур. Ј. Вуковић), Сарајево, стр. 259–272.

Вукмановић 2013: А. Вукмановић. Досадашња проучавања српске усмене лирике, у: *Савремена српска фолклористика I* (ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић), Нови Сад, стр. 181–192.

Гароња 2008: С. Гароња Радованац. *Српско усмено поетско наслеђе Војне крајине у записима 18, 19. и 20. века*, Београд.

- Големовић 2001:** Димитрије Големовић. Роми као важан фактор развоја српске обредне праксе, *Нови звук 17*, Београд, стр. 39–47.
- Грбић 1909:** С. М. Грбић. Српски народни обичаји из Среза Бољевачког, *СЕЗб*, књ. XIV.
- Грђић 1986:** Л. Грђић Бјелокосић. *Из народа и о народу*, Београд.
- Грујић 1900:** Јован Ј. Грујић. Летник, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, I, 1*, Алексинац, стр. 21.
- Гура 2005:** А. Гура. *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд.
- Гусев 1993:** В. Гусев. Дијалектика магијске и естетичке функције у пролећним обредима балканских Словена, *Савременик*, бр. 9, 10, 11, Београд, стр. 23–28.
- Давидовић 1884:** С. Н. Давидовић. Српске народне пјесме из Босне (женске), Панчево (репринт о стогодишњици смрти С. Н. Д. 2001 б. м.)
- Дворнић 1994:** М. Дворнић. Ивањдан у Барањи, *Расковник, јесен/зима, XX*, 77–78, Београд, стр. 41–44.
- Дебељковић 1907:** Д. Дебељковић. Обичаји српског народа на Косову пољу, *СЕЗб*. VII.
- Девих 1990:** Д. Девих. *Народна музика Црноречја, у светлости етногенетских процеса*, Београд.
- Деретић 2007:** Ј. Деретић. *Историја српске књижевности*, Београд.
- Дивац 1996:** З. Дивац. Годишњи празници – прилика за обичајно дружење младих у традиционалном селу североисточне Србије, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 175–179.
- Димитријевић 1958:** С. Димитријевић. Обичаји о празницима преко године, *Банатске Хере*, (ур. М. С. Филиповић), Нови Сад, стр. 296–313.
- Димитријевић 1987:** С. Димитријевић. Народне песме лесковачког краја. Свеска прва, *Лесковачки зборник XXVII*, стр. 3–59.
- Дробњаковић 1960:** Б. Дробњаковић. *Етнологија народа Југославије (први део)*, Београд.
- Ђокић 1996:** Д. Ђокић. Обичаји везани за биљани петак у Звижду, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 160–164.
- Ђорђевић 1928:** Влад. Р. Ђорђевић. *Српске народне мелодије (јужна Србија)*, Књиге Скопског научног друштва, књига прва, Скопље.
- Ђорђевић Д. 1958:** Д. М. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, *СЕЗб*, књ. LXX
- Ђорђевић 1963:** Д. М. Ђорђевић. Улога жене у неким пролећним обичајима у Лесковачкој Морави, у: *Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, (гл. ур. Ј. Вуковић), Сарајево, стр. 293–297.
- Ђорђевић 1967:** Д. М. Ђорђевић. Обредне народне песме из Оруглице, *Лесковачки зборник VII*, стр. 189–193.

Ђорђевић 1968: Д. М. Ђорђевић. Обичаји, обредне и друге народне песме и здравице, *Лесковачки зборник VIII*, стр. 105–112.

Ђорђевић 1969: Д. М. Ђорђевић. Обредне и друге народне песме, *Лесковачки зборник IX*, стр. 279–285.

Ђорђевић 1990: Д. М. Ђорђевић. Народне песме из лесковачке области, *СЕЗб*, књ. *ХСV*, (прир. М. Златановић).

Ђорђевић 1899: Т. Р. Ђорђевић, Идење у Краља, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, I*, бр. 3–4, Алексинац, стр. 80–83.

Ђорђевић 1903: Т. Р. Ђ. Идење у здравац, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, III*, 3, Алексинац, стр. 208–209.

Ђорђевић 1926: Т. Р. Ђорђевић. Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша, *СЕЗб*, књ. *XXXVII*.

Ђорђевић Т. 1958: Т. Р. Ђорђевић. Природа у веровању и предању нашега народа I, *СЕЗб*. књ. *LXXI*.

Ђорђевић 1983: Т. Р. Ђорђевић. *Из Србије кнеза Милоша*, Београд.

Ђурић 1958: В. Ђурић. *Антологија народних лирских песама*, Нови Сад-Београд.

Елезовић 1932, 1935: Г. Елезовић. *Речник косовско-метохијског дијалекта*, I, II, Београд.

Ердељановић 1951: Ј. Ердељановић. Етнолошка грађа о Шумадинцима, *СЕЗб*, књ. *LXIV*.

Живковић 1998: Д. Живковић. Годишња обредна традиција у Књажевцу и околини, *ГЕМ*, књ. 62, Београд, стр. 107–119.

Зечевић 1966: С. Зечевић. Неки елементи генезе власитиначких краљица, *Лесковачки зборник VI*, стр. 137–141.

Зечевић 1970: С. Зечевић. Мотиви наших народних веровања у летњој солистицији, *ГЕМ*, књ. 33, стр. 29–41.

Зечевић 1973: С. Зечевић. Заветина у североисточној Србији, *ГЕМ*, књ. 36, стр. 43–65.

Зечевић 2008: С. Зечевић: *Српска етномитологија*, Београд (прир. Б. Јовановић, Б. Зечевић).

Златановић 1967: М. Златановић. Лазаричке песме у Врању и околини, *Народно стваралаштво, фолклор, год. VI*, св. 22–24, април, октобар, стр. 121–133.

Златановић 1979: М. Златановић. Спасовданске песме, *МС*, *прештампано из Зборника Матице српске за књижевност и језик*, књ. *XXVII/3* за 1979, стр. 562–564.

Златановић 1988: М. Златановић. Лазаричке песме у Прешевској Моравици, *Расковник, XIV*, 51–52, април–септембар, Београд, стр. 9–14.

Златановић 1994: М. Златановић. Народне песме и басме јужне Србије, *СЕЗб*, књ. *ХCVIII*.

Златановић 2008: М. Златановић. *Речник говора јужне Србије*, Врање.

Златковић 2013: Б. Златковић. Одједи митских времена у усменим казивањима о Сали-аги Рудничком Бику, у: *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору* (ур. Л. Делић), Београд, стр. 177–196.

Златковић 2014: Д. Златковић. *Речник пиротског говора, том I (А–Њ), том II (О–Ш)*, Београд.

Ивановић 2004: М. Ивановић Баришић. Временско одређење празника и годишњих обичаја у подавалским селима, *ГЕИ САНУ, LII*, стр. 257–266.

Ивановић 2015: М. Ивановић Баришић. Календарски празници код Срба у Румунији, *Исходишта, 1*, Темишвар-Ниш, стр. 129–138.

Илијин 1963: М. Илијин. Обредно љуљање у пролеће, у: *Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, (гл. ур. Ј. Вуковић), Сарајево, стр. 273–286.

Јанковић Љ. 1940: Љ. С. Јанковић, Народне игре у Хомољу, *Етнологија, Часопис Етнолошког друштва у Скопљу, год. 1, свеска 2*, Скопље, стр. 109–115.

Јанковић Љ. и Д. 1953: Љ. и Д. Јанковић. Неке карактеристике орских игара у Србији, *Зборник Етнографског музеја 1901–1951*, Београд, стр. 278–282.

Јанковић Љ. и Д. 1957: Љ. и Д. Јанковић. *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*, САН, посебна издања, књига ССLXXI, Београд.

Јовановић 2014: Ј. Јовановић. *Краљице. Вокална традиција Јасенице*, Београд.

Јовашевић 1971: Д. Д. Јовашевић. Обичаји у чачанском крају, у: *Зборник радова Народног музеја II*, Чачак, стр. 175–208.

Јовић 1990: З. Ж. Јовић. Лазаричке песме из Горње Пчиње, *Расковник, XVI, 59–60, април–септембар*, Београд, стр. 14–17.

Јовићевић 1999: А. Јовићевић. *Ријечка нахија у Црној Гори*, Подгорица.

Јокић 2006: Ј. Јокић. Мотив ослепљивања змије у јеремијским песмама: од магијско-ритуалне праксе до поетског текста, у: *Жанрови српске књижевности: порекло и поетика облика* (ур. З. Карановић), књ. 3, Нови Сад, стр. 5–21.

Јокић 2007: Ј. Јокић. Митска изворишта мотива о игрању/титрању јабуком у усменој лирици, у: *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности* (ур. З. Карановић, Р. Гикић Петровић), књ. I, Нови Сад, стр. 33–45.

Јокић 2011: Ј. Јокић. Жена као носилац магијске моћи у календарским ритуалима и поезији, у: *Жене: род, идентитет, књижевност* (одг. ур. Д. Бошковић), Крагујевац, стр. 33–44.

Јокић 2012: Ј. Јокић. *Краљичке песме. Ритуал и поезија*, Београд.

Кајмаковић 1980: Р. Кајмаковић. Традиционални народни обичаји динарског становништва у Површи и Ракитном, *GZM, nova serija, sveska XXXIV*, str. 105–120.

Карановић 1990: З. Карановић. *Народне песме у Даници*, Нови Сад-Београд.

Карановић 1997: З. Карановић. *Антологија лирских народних песама*, Београд (*Архајски корени српске усмене лирске поезије*, 251–309).

Карановић 1999: З. Карановић. *Народне песме у Матици*, Нови Сад-Београд.

Карановић 2010: З. Карановић. *Небеска невеста*, Београд.

Карановић, Пешикан 1994: З. Карановић, Љ. Пешикан Љуштановић. *Послови и дани српске песничке традиције*, Нови Сад.

Караџић 1973: В. С. Караџић. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића. Књига прва, различне женске пјесме* (прир. Живомир Младеновић и Владан Недић), Београд.

Касаблија 1903: Брканлија Касаблија. *Обичаји у Сарајеву, Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, IV, 3, Алексинац*, стр. 165–171.

Кашуба 1974: М. С. Кашуба. *Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу (у 19. и почетком 20. века)*, ГЕМ, књ. 37, стр. 163–178.

Киш 1973: М. Киш. *Ускршњи обичаји Срба око Будимпеште*, ГЕМ, књ. 36, стр. 149–159.

Клеут 2010: М. Клеут (прир.). *Једноставни облици народне књижевности. Десет векова српске књижевности*, књига 6, Нови Сад (предговор).

Кнежевић, Јовановић 1958: С. Кнежевић, М. Јовановић. *Јарменовци, СЕЗб, књ. LXXIII*.

Ковачевић 1976: И. Ковачевић. *Додоле – интегративни приступ проучавању*, ГЕИ САНУ, 25, стр. 67–88.

Ковачевић 1985: И. Ковачевић. *Семиологија ритуала*, Београд.

Којен 1996: Л. Којен. *Студије о српском стиху*, Сремски Карловци, Нови Сад.

Колак 1994: Д. Колак. *Додолски обичаји у Кијеву (Метохија). Расковник, јесен/зима, XX, 77–78*, Београд, стр. 45–46.

Коларевић 2014: В. Коларевић. *Разбој на сокаку*, Аранђеловац.

Костић 1969: П. Костић. *Годишњи обичаји у Неготинској крајини*, ГЕМ, књ. 31–32, стр. 361–396.

Костић 1971: П. Костић. *Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердапа, Зборник радова Етнографског института, књ. 5*, стр. 73–85.

Костић 1975: П. Костић. *Годишњи обичаји у околини Бора*, ГЕМ, књ. 38, стр. 171–194.

Костић 1978: П. Костић. *Годишњи обичаји у околини Зајечара*, ГЕМ, књ. 42, стр. 427–439.

Костић 1982: П. Костић. *Лазарице у селу Сурлици*, ГЕМ, књ. 46, стр. 9–39.

Костић 1984: П. Костић. *Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају*, ГЕМ, књ. 48, стр. 330–339.

Костић 1989: П. Костић. *Годишњи обичаји*, ГЕМ, књ. 52–53, стр. 98–102.

Костић 1993: П. Костић. *Годишњи обичаји у селима која су била обухваћена потапањем после изградње хидроелектране Ђердап II*, ГЕМ, књ. 57, стр. 244–256.

Костић 1996: П. Костић. *Годишњи обичаји у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, ГЕМ, књ. 60, стр. 56–76.

Крњевић 1987: Х. Крњевић. *Различне женске пјесме, руковети народне лирике*, Београд (*Лирске народне песме из збирке Вука Караџића. Четири годишња доба*, 5–41).

Крњевић 1988: Х. Крњевић. Скица за видове композиције лирске народне песме, у: *Поетика књижевности (ур. Н. Петковић)*, Београд, стр. 117–139.

Крстановић 1990: З. Крстановић. *Златна пјена од мора. Народне пјесме Срба у Хрватској*, Београд. (Славица Гароња Радованац, *Говор народа кроз песму*, 277–282)

Крстић 1987: Б. Ђ. Крстић, *Код Белог Брешка и око њега*. Букурешт.

Крстић 2002: Б. Ђ. Крстић, *Народни живот и обичаји Клисурска и Пољадијаца*. Темишвар.

Кулишић 1970: Ш. Кулишић. *Из старе српске религије*, Београд.

Кучинић 1987: С. Кучинић. Вуков приступ лирској народној пјесми, *Zbornik radova XXXIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije*, Tuzla, стр. 77–80.

Лазаревић 1957: Ј. Лазаревић Големовић. Лазарице у Призренском Подгору, *ГЕИ САНУ*, књ. II–III (1953–1954), стр. 557–563.

Лазаревић 2010: В. Лазаревић. Вучарски и ранилачки обреди и песме на Косову и Метохији, *Баштина, Гласник Института за српску културу*, св. 28, Приштина–Лепосавић, стр. 27–39.

Латковић 1967: В. Латковић. *Народна књижевност I*, Београд.

Леви-Строс 1978: К. Леви-Строс. *Дивља мисао*, Београд.

Леже 1984: Л. Леже. *Словенска митологија*, Београд.

Лома 2000: А. Лома. Дивчибаре — топономастички траг паганског аграрног обреда, *Кодови словенских култура. Земљорадња, број 5, година 5*, Београд, стр. 146–157.

Лотман 2004: Ј. М. Лотман. *Семиосфера. У свету мишљења. Човек – текст – семиосфера – историја*, Нови Сад.

Љубинковић 1997: Н. Љубинковић. Аграрана година и народни календар, *Даница за 1997* (ур. Н. М. Ђорђевић, М. Матицки), Београд, стр. 242–254.

Љубинковић 2014: Н. Љубинковић. *Наши далеки преци. Етномитолошке студије*, Београд.

Мајсторовић 1928: М. Мајсторовић. Краљице, *ГЕМ*, књ. 3, стр. 103–104.

Малиновски 1971: Б. Малиновски. *Магија, наука и религија*, Београд.

Манојловић 1953: К. П. Манојловић. *Народне мелодије из источне Србије*, САН, посебна издања, књ. ССХII, Београд.

Марјановић 1992: З. Марјановић. Улога музике у традиционалним обредима села Брза, *Лесковачки зборник, XXXII*, Лесковац, стр. 121–152.

Марјановић 2002: З. Марјановић. О непостојању граница међу пролећним обредно-обичајним песмама села Брза, *Лесковачки зборник XLII*, стр. 133–145.

Марковић 1969: М. Марковић. *Жупска народна лирика*, Крушевац.

Матић 1962: М. Матић. Ђурђевдански обичаји, *ГЕМ*, књ. 25, стр. 195–202.

Матић 2011: С. Матић. *Принципи српске версификације* (прир. Мирјана Д. Стефановић), Београд.

Матицки 1969: М. Матицки. Лирска народна прича, *Расковник, лето 1969*, Београд, стр. 76–80.

Мијатовић 1901: Ст. М. Мијатовић. Ђурђев дан (у Левчу), *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, III, 6, 7*, Алексинац, стр. 121–125.

Мијатовић 1907: Ст. М. Мијатовић. Обичаји српског народа у Левчу и Темнићу, *СЕЗб. VII*.

Милићевић 1984: Ђ. М. Милићевић. *Живот Срба сељака*, Београд.

Милосављевић 1914: С. М. Милосављевић. Српски народни обичаји из Среза Хомољског, *СЕЗб, књ. XIX*.

Милошевић 1975: Н. Милошевић Ђорђевић. О неким видовима изражавања осећања у нашој народној лирици, *Прилози за књижевност, историју, језик и фолклор, књ. 42*, св. 1–4, Београд, стр. 178–185.

Милошевић 2008: Н. Милошевић Ђорђевић. Живот и обичаји и српска народна лирика (Календарске обредне песме), у: *Српско усмено ставралаштво*, (ур. Н. Љубинковић, С. Самарџија), Београд, стр. 7–19.

Митић 2012: К. Митић. Идеални модели породичних и друштвених улога у лазаричким обредним пјесмама, у: *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима за школску 2011/2012. годину, Година VII*, Београд, стр. 295–309.

Митровић 1992: Б. Митровић. *Речник лесковачког говора*, Београд.

Мићовић 1952: Љ. Мићовић. Живот и обичаји Поповаца, *СЕЗб. књ. LXV*.

Младеновић 1971: О. Младеновић. Вуков опис краљичке игре, *Ковчежић, прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, (ур. Ђ. Гавела), књига девета, Београд, стр. 30–42.

Младеновић 1973: О. Младеновић. Добранске краљице, *ГЕИ САНУ, XIX–XX*, стр. 121–141.

Младеновић 1978: О. Младеновић. Краљичка песма за којом је Вук Караџић трагао, *ГЕИ САНУ, XXVII*, стр. 101–105.

Момчиловић 1899: Дим. А. Момчиловић. Другаричење, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, I, 12*, Алексинац, стр. 271.

Мршевић 2008: Д. Мршевић Радовић. *Фразеологија и национална култура*, Београд.

Мушовић 1979: Е. Мушовић. О неким заједничким обичајима муслиманског и православног становништва Пештери и Бихора, *ГЕМ, књ. 43*, стр. 235–238.

Недељковић 1990: М. Недељковић. *Годишњи обичаји у Срба*, Београд.

Недић 1972: В. Недић (прир.). *Народна књижевност*, Београд.

Недић 1977: В. Недић. *Антологија лирских народних песама*, Београд (предговор).

Николић 1910: В. М. Николић. Из Лужнице и Нишаве, *СЕЗб, књ. XVI*.

Ножинић 1998: Д. Ножинић. Поступци за призивање кише на Кордуну, Банији и Мославини, *Расковник, XXIV, 91–92, пролеће–лето*, Београд, стр. 75–112.

Нушић 1986: Б. Ђ. Нушић. *Косово. Опис земље и народа*, Београд.

Њевјадомски 2000: Д. Њевјадомски. „Како посејеш, тако ћеш и жњети”. Зрно: круг смрти и препорода, *Кодови словенских култура. Земљорадња, број 5, година 5*, Београд, стр. 39–55.

Опачић-Ђаница 1971: С. Опачић-Ђаница. *Народне пјесме Кордуна*, Загреб.

Остојић 1900: Тих. Остојић. Обредне песме у Потисју, *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање, II, б, 7*, Алексинац, стр. 112–119.

Павковић 2010: Ф. Н. Павковић, Слојеви народне религије у Банату, у: *Банат кроз векове*, Београд, стр. 545–584.

Павловић 1921: Ј. М. Павловић. Живот и обичаји народни у крагујевачкој Јасеници, *СЕЗб, књ. XII*.

Павловић 1989: М. Павловић. *Антологија лирске народне поезије*, Београд (предговор и додаци).

Пантић 1994: З. Пантић. Ђурђевдан у Штубику код Неготина, *Расковник, јесен/зима, XX, 77–78*, Београд, стр. 38–40.

Петковић 2007: Н. Петковић. О небеској одежди Анђе капиције, у: *Упоредна истраживања 4. Српска књижевност између традиционалног и модерног – компаративни аспекти* (ур. Б. Јовић), Београд, стр. 101–113.

Петреска 1998: Весна Петреска. *Пролетните обичаи, обреди и веровања кај Мијаците*, Посебни изданија, Книга 30, Скопје.

Петровић 1938: П. Ж. Петровић. Једна обредна песма из Шумадије, у: *Прилози проучавању народне поезије, књ. V, св. 1–2*, (ур. Р. Меденица, А. Шмаус), Београд, стр. 230–234.

Петровић 1948: П. Ж. Петровић. Живот и обичаји народни у Грузи, *СЕЗб, књ. LVIII*.

Петровић 1949: П. Ж. Петровић. Шумадиска Колубара, *СЕЗб, књ. LIX*.

Петровић 2000: Т. Петровић. „Жито се роди” пшеница, сетва и жетва у здравици, *Кодови словенских култура. Земљорадња, број 5, година 5*, Београд, стр. 98–107.

Пећо 1925: Љ. Пећо. Обичаји и веровања из Босне, *СЕЗб, књ. XXXII*.

Пешикан 2007: Љ. Пешикан Љуштановић. *Станаја село запали*, Нови Сад.

Пешикан 2011: Љ. Пешикан Љуштановић. Сакрални, социјални, историјски и психолошки простори љубавне усмене лирике, у: *Језик књижевност, култура. Новици Петковићу у спомен* (ур. Ј. Делић и А. Јовановић), Београд, стр. 339–364.

Питулић 2007: В. Питулић. *Семантика божура. Усмено Косово*, Београд, Косовска Митровица.

Питулић 2011: В. Питулић. Обредне песме на страницама „Цариградског гласника”, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане, Српска књижевност и европска књижевност, 40/2*, Београд, стр. 151–164.

Питулић 2012: В. Питулић. *Усменост и веродостојност*, Ниш.

Питулић 2013: В. Питулић. О бележењу народних умотворина Срба на Косову и Метохији, у: *Савремена српска фолклористика I* (ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић), Нови Сад, стр. 31–42.

Питулић, Стаменковић 2000: В. Питулић, В. Стаменковић (прир.). *Изникал ми струк босиљак. Лирске народне песме из власотиначког краја*, Власотинце. (В. Питулић, *Магијска моћ речи*, стр. 133–137)

Плотникова 2004: А. А. Плотникова: *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва.

Поповић 2013: Д. Поповић. Крушка у српској традиционалној култури и усменој прози, у: *Биље у традиционалној култури Срба* (ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић), Нови Сад, стр. 31–40.

Поповић 1888: П. Поповић. Краљице, *Браство, II*, Београд, стр. 7–29.

Првуловић 1964: Б. Првуловић. Пролећне песме у селима око Књажевца и Зајечара, *Народно стваралаштво, фолклор, јул*, стр. 814–818.

Првуловић 1996: Б. Првуловић. Компаративна анализа ђурђевданских обичаја у крајевима на Тимоку и Нишави, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 250–255.

Проп 2012: В. Ј. Проп. *Руски аграрни празници (покушај историјско-етнографског истраживања)*, Сремски Карловци, Нови Сад.

Радека 1975: М. Радека (прир.). *Горња крајина или Карловачко владичанство (Лика, Крбава, Гацка, Капелско, Кордун и Банија)*, Загреб.

Раденковић 1996: Љ. Раденковић. *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Ниш.

Раденковић 1996(а): Љ. Раденковић. *Народна бајања код јужних Словена*, Београд.

Раденковић 1999: Љ. Раденковић. Припеви ладо и љело у народним песмама источне и јужне Србије, *Етнокултуролошки зборник, књ. V*, Сврљиг, стр. 127–133.

Раденковић 2005: Љ. Раденковић. Кривотворење фолклора и митологије, *Зборник Матице српске за књиж. и јез., LIII, св. 1–3*, Нови Сад, стр. 29–44.

Раденковић 2013: Љ. Раденковић, Перуника – цвет небеског или хтонског света, *Studia Mythologica Slavica XVI*, 2013, стр. 105–116.

Радивојевић 1911: Т. Радивојевић. Лепеница, антропогеографска испитивања, *СЕЗб, књ. XV*.

Радиновић 1994: С. Радиновић. Ђурђевданске песме из Запања, *Расковник, јесен/зима, XX, 77–78*, Београд, стр. 12–17.

Радуловић 2015: Н. Радуловић. *Слике, формуле, једноставни облици*, Београд.

Рајковић 1978: Љ. Рајковић Кожељац. *Здравац миришљавац. Народне песме и бајалице из Тимочке Крајине*, Зајечар.

Рајковић 1980: Љ. Рајковић. Озгор се чуше црни Татари, *Развитак*, 1980/2, бр. 4–5, Зајечар, стр. 85–89.

Регоја, Митић 2013: Балканословенске и источнословенске женске обредне поворке, у: *Наука и традиција, филолошке науке, књига 7, том 1*, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, (гл. ур. М. Ковачевић), Пале, стр. 413–425.

Ризнић 1890: Мих. Ст. Ризнић. Лазарице, један народни обичај из околине нишке, *Браство, IV*, Београд, стр. 43–52.

РСЈ 2007: *Речник српскога језика* (редиговао и уредио Мирослав Николић), Нови Сад.

Ружић 1975: Ж. Ружић. *Српски јамб и народна метрика*, Београд.

Савић 1996: Б. Савић Симоновић. Литије – заборављени обичај у сврљишком крају, у: *Етно-културолошки зборник, књ. II*, (гл. и одг. ур. Сретен Петровић), Сврљиг, стр. 282–284.

Самарџија 2006: С. Самарџија. Слојеви једне метафоре (Између календарске године и патријархалне заједнице), у: *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима. Посвећено успомени на др Живана Живковића (28. IV 1952 – 16. XII 1996), Година II*, Београд, стр. 39–73.

Самарџија 2007: С. Самарџија. Обредна стварност и метафора у једној песми из Ерлангенског рукописа, *Зборник реферата и саопштења са Међународног научног састанка слависта у Вукове дане, 36/2*, Београд, стр. 141–152.

Самарџија 2007(а): С. Самарџија. *Увод у усмену књижевност*, Београд.

Самарџија 2011: С. Самарџија. Чуда и поступци очућавања у структури усмених облика, у: *Језик књижевност, култура. Новици Петковићу у спомен* (ур. Ј. Делић и А. Јовановић), Београд, стр. 295–325.

Самарџија 2013: С. Самарџија. Неке особености формула времена у лирској народној поезији, у: *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору* (ур. Л. Делић), Београд, стр. 241–315.

Свети владица Николај 2009: *Охридски пролог*, Шабац-Ваљево.

СДВК, II: *Српски рјечник (1818)* (прир. Павле Ивић), 1966.

СДВК, IV: *Српске народне пјесме. Књига прва, 1841.* (прир. Владан Недић), 1975.

СДВК, V: *Српске народне пјесме. Књига друга, 1854.* (прир. Радмила Пешић), 1988.

СДВК, XI/1, XI/2: *Српски рјечник (1852), А–П, Р–Ш* (прир. Јован Кашић), 1986.

СДВК, XVII: *Етнографски списи* (прир. Мил. С. Филиповић), 1972.

Соколова 1979: В. К. Соколова. *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX века)*, Москва.

Софрић 1990: П. Софрић Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба* (фототипско издање), Београд.

Станковић 1951: Ж. Станковић. *Народне песме у Крајини, САН, посебна издања, књ. CLXXV*, Београд.

Стојанчевић 1974: В. Стојанчевић Николић. Врањско Поморавље, етнолошка испитивања, *СЕЗб, књ. LXXXVI*.

Сувајџић 2005: Б. Сувајџић. *Јунаци и маске*. Београд.

Сувајџић 2010: Б. Сувајџић. *Певач и традиција*. Београд.

Сувајџић 2014: Б. Сувајџић. *Орао се вијаше*, Ниш.

Тановић 1927: С. Тановић: Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, *СЕЗб, књ. XL*.

- Тарановски 2010:** К. Тарановски. *О српском стиху* (прир. Мирјана Д. Стефановић), Београд.
- Тодоровић 1998:** И. Тодоровић. Прилог проучавању литија у сврљишком крају, *ГЕИ САНУ, XLVII*, стр. 103–120.
- Толстој Н. 1996:** Н. И. Толстој. *Језик словенске културе*, Ниш.
- Толстој С. 2000:** С. М. Толстој: Словенски народни календар, *Расковник, 100*, Београд, стр. 7–18.
- Томић 1949:** С. Томић. Бањани, Пива и Пивљани, *СЕЗб, књ LIX*.
- Тројановић 1930:** С. Тројановић. Ватра у обичајима и животу српског народа, *СЕЗб, књ. XLV*.
- Тројановић 1983:** С. Тројановић. *Главни српски жртвени обичаји; старинска српска јела и пића*, Београд.
- Тројановић 1986:** С. Тројановић. *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*, Београд.
- Ђупурдија 1981:** Б. Ђупурдија. Фолклор и фолклоризам Дужијанце, *Зборник Матице српске за друштвене науке, 70*, Нови Сад, стр. 127–140.
- Ђупурдија 1982:** Б. Ђупурдија. Аграрна магија у традиционалној култури Срба, *ГЕИ САНУ, посебна издања, књ. 23*.
- Филиповић 1939:** М. С. Филиповић. Обичаји и веровања у Скопској котлини, *СЕЗб, књ. LIV*.
- Филиповић 1949:** М. С. Филиповић. Живот и обичаји народни у Височкој нахији, *СЕЗб, књ. LXI*.
- Филиповић 1967:** М. С. Филиповић. Различита етнолошка грађа, *СЕЗб, књ. LXXX*.
- Филиповић 1969:** М. С. Филиповић. Мајевица, с особитим обзиром на етничку прошлост и етничке особине мајевичких Срба, *Дјела, књ. XXXIV*, Сарајево: Одјељење друштвених наука, књ. 19, Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине.
- Филиповић 1972:** М. С. Филиповић. Таковци, Етнолошка посматрања, *СЕЗб, књ. LXXXIV*.
- Филиповић, Томић 1955:** М. С. Филиповић, Персида Томић. Горња Пчиња, *СЕЗб, књ. LXVIII*.
- Фојербах 1974:** Л. Фојербах. *Предавања о суштини религије*, Београд.
- Фројд 1969:** С. Фројд. *Тотем и табу*, Београд.
- Цветановић 2013:** В. Цветановић. *Речник заплањског говора*, Гаџин Хан.
- Чајкановић 1973:** В. Чајкановић. *Мит и религија у Срба*, (прир. В. Ђурић), Београд.
- Чајкановић 2:** В. Чајкановић. *Студије из српске религије и фолклора, 1925–1942, Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига друга, (прир. В. Ђурић), Београд.
- Чајкановић 4:** В. Чајкановић. *Речник српских народних веровања о биљкама, Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига четврта, (прир. В. Ђурић), Београд.

Шкарић 1939: М. Ђ. Шкарић. Живот и обичаји „планинаца“ под Фрушком гором, СЕЗб, књ. LIV.

Јстребов 1889: И. С. Јстребовъ. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*, С. Петербург (друго, допуњено и проширено издање).

Ајдачић 1991: Д. Ајдачић. Апелативни жанрови усмене лирике, *Narodna umjetnost* 28, Zagreb, str. 207–212.

Ајдачић 1992: Д. Ајдачић. Жанровска димензија благослова у усменој књижевности, у: *Књижевни родови и врсте — теорија и историја IV*, Београд, str. 151–163.

Ардалић 1902: В. Ардалић. Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji), *ZbNŽO, knj. 7, sv. 2*, str. 239–294.

Ардалић 1915: В. Ардалић. Bukovica, *ZbNŽO, knj. 20, sv. 1*, str. 32–52.

Белaj 2007: В. Белaj. *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora, 2. izmijenjeno i dopunjeno izdanje*, Zagreb.

Biderman 2004: Н. Biderman. *Rečnik simbola*, Београд.

Birta 1993: И. Birta. *Karaševci (Narodne umotvorine sa etnološkim osvrtom)*, Bukurešt.

Bogutovac 1971: М. Bogutovac. Cvjetnica u Posavini, *ZbNŽO, knj. 45*, str. 129–137.

Bošković Stulli 1971: М. Bošković Stulli. *Usmena književnost, izbor studija i ogleda*, Zagreb.

Bošković Stulli 1983: М. Bošković Stulli. *Usmena književnost, nekad i danas*, Београд-Нови сад.

Bulat 1932: Р. Bulat. *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Zagreb.

Buturović 1978: Ђ. Buturović. Narodne pjesme u Rakitnu i Površi, *GZM, nova serija, sveska XXXII*, str. 33–103.

Cajnko 1896: В. Cajnko. Pitomača u hrvatskoj Podravini: Ženidbeni običaji, *ZbNŽO, knj. 1*, str. 180–181.

Chevalier, Gheerbrant 1983: Ј. Chevalier, А. Gheerbrant. *Rječnik simbola*, Zagreb.

Dizdar 1981: М. Dizdar. *Izabrana djela, knj. III, Eseji, kritike, dnevnik*, Сарајево.

Eliade 1998: М. Eliade. *Mit i zbilja*, Београд.

Elijade 2011: М. Elijade. *Rasprava o istoriji religija*, Нови Сад.

Filipović 1969(a): М. S. Filipović. Narodna pesma i narodni život, *Etnološki pregled* 8–9, Београд, стр. 37–50.

Frejzer 1992: Дž. Дž. Frejzer. *Zlatna grana, I*, Београд.

Gavazzi 1988: М. Gavazzi. *Godina dana hrvatskih narodnih običaja, 2. novo priređeno izdanje*, Zagreb, Varaždin.

Hirtz 1926: М. Hirtz. Što je utva zlatokrila narodnih pjesama?, *ZbNŽO, knj. 26, sv. 1*, str. 83–91.

Jakobson 1978: Р. Jakobson. *Ogledi iz poetike*, Београд.

Jolles 1978: А. Jolles. *Jednostavni oblici*, Zagreb.

- Kajmaković 1961:** R. Kajmaković. Maskirani ophodi, *GZM, nova serija, sveska XV–XVI*, str. 229–231.
- Kajmaković 1962:** R. Kajmaković. Narodni običaji, *GZM, nova serija, sveska XVII*, str. 141–158.
- Kajmaković 1974:** R. Kajmaković. Semberija – Etnološka monografija, *GZM, nova serija, sveska XXIX*, str. 141–158.
- Kajoa 1986:** R. Kajoa. Teorija praznika, *Kultura 73–75*, Beograd, str. 32–60.
- Knežević 1960:** M. V. Knežević. Tehnika narodne pevanje pesme, y: *Rad kongresa Saveza folklorista Jugoslavije VI. — Bled 1959*, (ur. Z. Kumer), Ljubljana, str. 303–312.
- Kojen 1986:** L. Kojen (prir.). *Metafora, figure i značenje*, Beograd.
- Krnjević 1980:** H. Krnjević. *Živi palimpsesti ili o usmenoj poeziji*, Beograd.
- Krnjević 1986:** H. Krnjević. *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirske narodne poezije*, Beograd, Priština.
- Leroi-Gourhan 1968:** A. Leroi-Gourhan. *Religije prehistorije*, Zagreb.
- Lovrenčević 1964:** Z. Lovrenčević. Ladarice, *Народно стваралаштво, фолклор, св. 9–10, јануар, април*, стр. 711–713.
- Maglajlić 1983:** M. Maglajlić. *Od zbilje do pjesme. Ogledi o usmenom pjesništvu*, Banjaluka.
- Meletinski 1983:** E. Meletinski. *Poetika mita*, Beograd.
- Milčetić 1896:** I. Milčetić. Prporuša, *ZbNŽO, knj. 1*, str. 217–218.
- Nodilo 1981:** N. Nodilo. *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split.
- Novak 1987:** Marija Novak. „Glavatišče” – mjesto za ivanjski krijes i kolo, y: *Zbornik radova XXXIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije*, Tuzla, str. 523–531.
- Orahovac 1968:** S. Orahovac. *Sevdalinke, balade i romanse Bosne i Hercegovine*, Sarajevo.
- Pavićević 1933:** M. M. Pavićević. Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori). *ZbNŽO, knj. 29, sv. 1*, str. 146–180.
- Peisker 1928:** J. Peisker. *Koje su vjere bili stari slovjani prije krštenja?*, Zagreb
- Pilar 1931:** I. Pilar. O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju, *ZbNŽO, knj. 28, sv. 1*, str. 1–86.
- Pollok 1964:** K. Pollok. Dijaloški oblici u lirskoj narodnoj pesmi, y: *Rad X kongresa Saveza folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963. godine*, (gl. ur. J. Vukmanović), Cetinje, str. 351–359.
- Popa 1958:** V. Popa. *Od zlata jabuka, rukovet narodnih umotvorina*, Beograd (predgovor).
- Rakita 1971:** R. Rakita. Narodna vjerovanja u predjelu Janj, vezana za čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet, *GZM, nova serija, sveska XXVI*, str. 39–83.
- Rubić 1919:** S. Rubić. Narodne pjesme (Duvno u Bosni). Drugo kolo, *ZbNŽO, knj. 24*, str. 308–315.

Rubić 1924: S. Rubić. Narodne pjesme (Duvno u Bosni). Treće kolo, *ZbNŽO, knj. 25*, sv. 2, str. 363–371.

Ružić 2008: Ž. Ružić. *Enciklopedijski rečnik versifikacije*, Sremski Karlovci, Novi Sad.

Sikimić 1996: B. Sikimić. *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU. Biblioteka Južnoslovenskog filologa. Nova serija knj. 11 (ur. M. Ivić).

Skok 1971: P. Skok. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. 1–3*, Zagreb.

Stepanov 1971: S. Stepanov. Narodne pjesme iz Gornjana i Potnjana, *ZbNŽO, knj. 44*, str. 284–287.

Stipetić 1905: A. Valka Stipetić. Ivanjski krijes, *ZbNŽO, knj. 10*, str. 157–158.

Šajnović 1906: I. Šajnović. Čarojice. Narodni običaj u kolima (Bosna), *ZbNŽO, knj. 11*, str. 142–144.

Šajnović 1920: I. Šajnović. Djevojačke pjesme (Kola u Bosni), *ZbNŽO, knj. 20*, sv. 1, str. 152–156.

Zima 1988: L. Zima. *Figure u našem narodnom pjesništvu, s njihovom teorijom*, Zagreb.

Скраћенице

ГЕИ САНУ — Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, Београд.

ГЕМ — Гласник Етнографског музеја, Београд.

КД — Концепт движения в языке и культуре, отв. ред. Т. А. Агапкина, Москва 1996.

КП I — Кићине песме, збирка српских народних песама, I, издање уредништва Киће, Београд 1924.

НК — Народна књижевност, ур. Р. Пешић, Н. Милошевић Ђорђевић, Београд 1997.

СДВК — Сабарана дела Вука Караџића, Београд: Просвета (1964–2014).

СЕЗБ — Српски етнографски зборник, Народни живот и обичаји, Београд.

СМЕР — Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001.

СМР — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник, Београд 1970.

СФФРДМ — Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума, ур. Љ. Раденковић, Београд 2008.

GZM — Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu.

Enciklopedija — DŽ. K. Kuper. Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola, Beograd 1986.

НКЖ — Narodna književnost. Bosanskohercegovačka književna hrestomatija, knjiga II, ур. Н. Krnjević, Ђенана Buturović, Ljubomir Zuković, Sarajevo 1972.

RKT — Rečnik književnih termina, gl. ur. D. Živković, Beograd 1985.

ZbNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, Zagreb.

Биографија

Кристина Митић рођена је 1. априла 1979. године у Требињу у Републици Српској. У основној школи и гимназији била је носилац Вукове дипломе. На Филозофском факултету у Нишу, Књижевност и српски језик, дипломирала је школске 2002/2003. године. Магистарски рад *Стилизација етнографске подлоге у лирским обредним пјесмама* одбранила је под менторством редовног професора др Снежане Самарџија на Филолошком факултету у Београду, Наука о књижевности, школске 2009/2010. године и стекла звање магистра филолошких наука.

Радила је три године у Првој нишкој гимназији „Стеван Сремац“ од 2010. године, седам година у Основној школи „Краљ Петар Први“ од 2003. године као професор предметне наставе (Српски језик и књижевност) и три године у Радио Нишу од 2000. године као новинар сарадник и водитељ.

На Филозофском факултету у Нишу ради од школске 2013/2014. године као асистент на Департману за српску и компаративну књижевност на предметима *Народна лирска поезија и народна проза, Епска народна поезија, Вук Караџић и народна књижевност, Народни еп о Марку Краљевићу у балканском контексту и Основе академског писања*.

Објављује научне, стручне радове и приказе у домаћој и страниј штампи, учествује и члан је одбора на научним скуповима, округлим столовима у земљи и ван ње. Сарадник је Међународног центра за православне студије од 2014. године, члан Удружења фолклориста Србије од 2016. године.

Живи у Нишу, удата је и има кћер Јелицу.

Изјава о ауторству

Потписана мр **Кристина Митић**

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, 15. априла 2016.

Потпис докторанда



**Изјава о истоветности штампане
и електронске верзије докторског рада**

Име и презиме аутора: **мр Кристина Митић.**

Број уписа: —

Студијски програм: **Наука о књижевности**

Наслов рада: **Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба.**

Ментор: **др Бошко Сувајџић, редовни професор.**

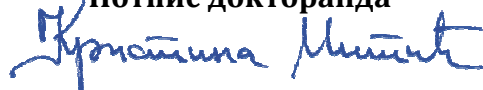
Потписана, **мр Кристина Митић,**

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 15. априла 2016.

Потпис докторанда


Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Прољећно-љетне обредне пјесме у Срба

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

У Београду, 15. априла 2016.

Потпис докторанда
