



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
ОДСЕК ЗА СРПСКУ КЊИЖЕВНОСТ

**КОЛЕДАРСКЕ И БОЖИЋНЕ  
ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ  
ЗИМСКИХ КАЛЕНДАРСКИХ  
ОБРЕДА**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор:  
проф. др Зоја Карановић

Кандидат:  
мр Светлана Торњански Брашњовић

Нови Сад  
2015

## КЉУЧНА ДОКУМЕНТАЦИЈСКА ИНФОРМАЦИЈА

Редни број: РБР	
Идентификациони број: ИБР	
Тип документације: ТД	Монографска документација
Тип записа: ТЗ	Текстуални штампани материјал
Врста рада (дипл., маг., докт.): ВР	Докторска дисертација
Име и презиме аутора: АУ	мр Светлана Торњански Брашњовић
Ментор (титула, име, презиме, звање): МН	Др Зоја Карановић, редовни професор, Филозофски факултет, Нови Сад
Наслов рада: НР	Коледарске и божићне песме у контексту зимских календарских обреда
Језик публикације: ЈП	Српски
Језик извода: ЈИ	Српски / енглески
Земља публикавања: ЗП	Република Србија
Уже географско подручје: УГП	АП Војводина
Година: ГО	2015.
Издавач: ИЗ	Ауторски репринт
Место и адреса: МА	Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад
Физички опис рада: ФО	(број поглавља 3 / страница 324 / слика 17/ референци 368 / прилога 17)
Научна област: НО	Наука о књижевности
Научна дисциплина: НД	Народна књижевност

Предметна одредница, кључне речи: ПО	Коледарске и божићне песме, зимски календарски обреди, инцијација, култ плодности
УДК	
Чува се у: ЧУ	У библиотеци Филозофског факултета у Новом Саду
Важна напомена: ВН	
Извод: ИЗ	<p>Предмет испитивања у овом раду су коледарски и божићни обреди. Притом је највише простора посвећено њиховој вербалној компоненти, односно коледарским и божићним песмама.</p> <p>Пошто је истраживање урађено на основу писаних текстова који су објављени у различитим етнографским изворима и збиркама, <i>Увод</i> обухвата и преглед претходних записа (збирке песама, етнографске изворе и грађу) и историјат претходних истраживања коледарских и божићних обреда. Такође, овај део рада садржи кратак опис свих релевантних извора, почевши од првог описа коледарских и божићних обреда и песама у издању Вука Стефановића Караџића у <i>Српским народним песмама</i> (1841), а завршава са последњим записима и поменима 2014. године</p> <p>Географске координате коледарских и божићних обреда постављене су на основу прикупљеног материјала. Истовремено, дијахрона димензија ових обреда назначена је временом њиховог извођења (или периодом до ког постоји сећање на њихово извођење).</p> <p>С обзиром на то да је у етнографским описима и етнолошкој литератури приказан садржај различитих локалних варијанти божићних и коледарских обреда, у централном делу рада сачињена је конструкција <i>идеалтипске дескрипције</i> која је објединила српску обредно-обичајну праксу од Св. Варваре (4/17. XII) до Богојављења (6. I/19. I), а у склопу описа обредно-обичајне праксе у вези са поменутиим празницима, и припрема мушких поворки <i>коледара</i> (и аналогних група</p>

	<p><i>сировара/бабара, чаројица, вертепаши, звездара, клоцалица, вучара, мамалара), дечјих (коринђаши) и женских поворки (водичарки) за ритуални опход села, па до коначног распуштања обредне групе.</i></p> <p>Будући да су песме део комплекса различитих ритуала, извођених у време краткодневице, у раду се изучавају у склопу обреда у оквиру ког су се певале.</p> <p>У овом делу рада посебно се анализују:</p> <p>1) <i>предбожићне песме</i> које се изводе на празнике Свете Варваре, Светог Игњата Богоносца, Туциндан и Бадњи дан, 2) <i>божићне песме</i> које се певају током прва три дана Божића и 3) <i>послебожићне песме</i>, извођене четвртог дана Божића, на празник Светог Василија Великог и Богојављење.</p> <p>Последње поглавље (<i>Завршна разматрања</i>) даје преглед закључака до којих се истраживањем дошло.</p> <p><i>Прилози</i> садрже списак коришћене литературе (збирке и изворе), као и мапе ареала распрострањања коледарских и божићних обреда.</p>
Датум прихватања теме од стране НН већа: ДП	21.V 2009.
Датум одбране: ДО	
Чланови комисије: (име и презиме / титула / звање / назив организације / статус) КО	председник: члан: члан:

University of Novi Sad  
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD thesis
Author: AU	M.Sc. Svetlana Tornjanski Brašnjović
Mentor: MN	PhD Zoja Karanović
Title: TI	Koleda and Christmas songs in the context of winter calendar rituals
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	English / Serbian
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2015
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Dr Zorana Djindjića 2, 21000 Novi Sad

Physical description: PD	Number of chapters 3/ pages 324 / pictures 17 / references 368 /appendix 17
Scientific field SF	Science of literature
Scientific discipline SD	Folk literature
Subject, Key words SKW	Koleda and Christmas songs, winter calendar rituals, initiation, fertility cult
UC	
Holding data: HD	The Library of Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	
Abstract: AB	<p>Slavic rituals of koleda and Christmas are the core of the research in the paper. The structural-semantic analysis of the rites mentioned above, especially deals with their verbal component, i.e. koleda and Christmas songs. Since the research relies on the basis of more than a thousand written texts (published in different ethnographic sources), as well as on printed collections, the third part of the introductory notes comprises a review of those records (collections of songs, ethnographic sources and materials) and the history of old koleda and Christmas rites. It also includes a short description of all the relevant sources, starting from the first description of koleda and Christmas rites and carols depicted in Vuk Stefanovic Karadzic Folk Serbian collection of songs, published in 1841, and ending with the last known records in the first decade of the 21<sup>st</sup> century.</p> <p>Geographical coordinates of koleda and Christmas rites are set on the basis of the collected material. At the same time, a diachronic dimension of the rites is also being taken into account, that is, it is indicated when these were performed.</p> <p>The central part of the paper tries to offer the ideal-typical description of koleda and Christmas rites, on the basis of all the available</p>

	<p>data that speak of their actual performance. This part of the paper most specifically deals with: 1. Pre-Christmas songs performed on: Saint Barbara's Day, Saint Ignatius Day, the day before Christmas Eve (Tucindan) and on Christmas Eve, 2. Christmas songs sung during the first three days of Christmas, and 3. Post-Christmas songs, performed on the fourth day of Christmas and on the days of Saint Basil the Great and Epiphany.</p> <p>Koleda (and analogue rites) are mostly referred to in the context of ritual practices performed on the day before Christmas, since koledars mostly proceeded on that particular day. In the scope of such a description, all phases of koleda rites are being reconstructed: preparation for the celebration procession through the village(s), return to the communal house, setting of the dining table, and finally – dismissal of koleda (and analogue) groups. The lyrics of koleda songs are directly related to the context of performance. Special attention is paid to the elements of male and female initiation and the fertility cult, which can be perceived only in the course of performance presented in this way.</p> <p>The last chapter (<i>Final discussions</i>) gives a summary of the conclusions the research has come to.</p> <p><i>The Appendix</i> is a list of literature used in the paper (<i>Literature, Collections and Sources</i>), while it also offers maps of those geographical areas where koleda and Christmas rites are performed.</p>
Accepted on Scientific Board on: AS	21th May, 2009
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

## I УВОД

### 1. Предмет истраживања

Предмет истраживања у овом раду су *коледарске песме*, као једна од најстаријих врста обредне лирике и *божићне песме* које су забележене на српском демографском простору. Обе песничке врсте изводиле су се у оквиру истоимених зимских календарских обреда. Будући да су песме део комплекса различитих ритуала, извођених у време краткодневице, у раду се изучавају у склопу обреда у оквиру ког су се певале. Сходно томе, у тексту се детаљно описују они сегменти божићне и коледарске ритуалне праксе који су важни за разумевање обреда у целини и стихова који су део тих обреда, али не мали број песама забележен је само са назнаком записивача да је песма коледарска, односно божићна или изван ритуалног контекста. Такви стихови распознају се као коледарски/божићни на основу њихових варијаната које су записали етнографи описујући зимске календарске обреде или на основу садржинске и тематско-мотивске сличности са коледарским/божићним песамама словенских народа које су сачувале сећање на обредни контекст извођења, због чега су укључене у рад.

Међутим, с обзиром на то да се божићна обредно-обичајна пракса завршава с Богојављењем, празником у оквиру ког су се изводиле *водичарске* песме, биће речи и о овој врсти зимских календарских песама у којима је процес христјанизације најизраженији.

Најраспрострањенији је назив *коледа*, који се употребљава за овај обред у већини разматраних извора, а помињу се и: *големи коледани*, односно *колеђани*, као што је случај у области Лесковачке Мораве, док је у Лужници и Нишави забележен назив *колеџани*, у Тимочкој крајини *подложници*, у Ресави *коледници* и *коледарци*, у Ђердапском Подунављу *колиндреци*, у Босни *коледавци*, северној Далмацији *чаројице*. У Битољу и околини одговарајуће поворке називају се *бабари*, а у Скопској Котлини и северним велешким селима *џамалари* и *русалије/русалинци/џемалџије*, *васиљарци/сировари*. У Лици и Истри називали су их *колијани/колендар/фиоле*. Реч је, дакле, о обредно-опходним поворкама које



су сличне коледарским, само што је за њих у различитим крајевима карактеристична другачија етнокултурна лексика.

У већини етнографских записа помиње се да су у коледарској обредној групи учествовали, углавном, мушкарци, ожењени или неожењени, а њихов број варира у различитим описима. Осим коледарских поворки које сачињавају мушкарци, у етнографској литератури помињу се и женске поворке: *колеђанке*, *колеџанке*, *колеђарке*, *калинарке*, *водичарке*.

У неким записима као учесници коледарског обреда јављају се и деца, *мали коледани*. Такође, као дечје поворке новијег датума које су аналогне коледарима, помињу се *предвечни*, *коринђаши*, *вертепаши*, *звездари*.

Коледарска обредна поворка обилазила је село током одређених зимских празника. Код Срба овај обред изводио се између Св. Игњата и Божића, а ређе од Св. Николе или од Св. Андрије. У Македонији се обредне поворке јављају у времену од Нове године/Св. Василија до Богојављења. Ипак, у највећем броју коледарски обред изводио се на Бадњи дан.

Увидом у етнографску грађу, уочава се да поменути обреди нису везани за само један празник и да нису јединствени у свим разматраним областима. Иако су основни елементи обредно-обичајне праксе у свим записима углавном исти, конкретни описи локалних извођења разликују се у појединостима (број учесника, њихови називи, одећа, начин игре, примери песама које изводе и сл.). Објашњење постојања поменутих разлика треба тражити у процесу етногенезе самих обреда, који је условљен историјским догађајима, миграцијама становништва и сл.

Коледарске песме припадају једној од најбројнијих врста обредне поезије, с једне стране, јер су мотивски разноврсне, а с друге стране, јер се обред коледовања сачувао и одржао до половине XX века. Сходно томе, основу истраживања чини обимна поетска грађа (око хиљаду записа различитих коледарских и божићних песама и њихових варијантних бележења), која је публикована у различитим збиркама, периодици и етнографским изворима, као и нетранскрибовани аудио снимци са терена. Због тога је, пре анализе поменутих обреда, неопходно укратко навести и описати прикупљену песничку и етнографску грађу. У раду је коришћен интердисциплинарни приступ који укључује и резултате досадашњих проучавања коледарског и божићних обреда,

до којих су дошли стручњаци различитих усмерења: етнологзи, етномузиколози, етнокоролози, етнолингвисти, антрополози.

## 2. Преглед досадашњих бележења, историјат проучавања и ареал распрострања божићних и коледарских обреда и припадајућих песама

Бележња и историјат божићних и коледарских обреда и припадајућих песама представљају се у оквиру истог поглавља, због тога што их је, најчешће, немогуће раздвојити, јер се обично налазе као опис-истраживања и представљају целину. Приказани су у комбинацији дијахронијског и дијатопијског начела, што омогућава њихово сагледавање у времену и простору, односно њихов ареал распрострања (што је пропраћено мапама у *Прилозима рада*), као и време у ком се појављују први описи обредне праксе и први записи песама, када су почели да нестају и где су се најдуже задржали.

Рани помени обреда *коледа* код Срба су ретки. Реч истог етимона (календе) први пут се јавља у *Номоканону* Св. Саве с почетка XIII века, у ком се налази превод садржаја 62. правила Трулског сабора (с краја VII века), којим се осуђују празници и обичаји, именовани као *јелински: Да одбачена буду из живота верника вота и врумалија и каланде и плесови који су на почаст боговима и комичка и сатирска и јарчева (трагичка) лица и над точилима призивање Диониса и смех над крчазима (бачвама)* (Номоканон: 153б према Бојанин 2005: 184).

Да је празновање јануарских *календи* или *коледа* било у тесној вези с предсказивањем будућности, односно народним веровањем да збивања у наступајућој години зависе од почетка новог циклуса, види се и из коледника у *Зборнику попа Драгоља* из XIII века, у ком је записано: *Ако у понедељак буду коледа, [биће] зима добра, [као и] пролеће, жетва добра, ветровито, кише велике, обиље свега, али болест напрасна и смрт многа. Ако у среду буду коледа, [биће] зима зла, кишовита, жетва добра, пшеница оскудна, вина много, мушкарцима умирање, стоци помор*<sup>1</sup> (према Бојанин 2005: 195).

---

<sup>1</sup> У источној Србији веровало се да ће бити родна година ако на Божић падне снег, а да ће родити само шљиве ако пада киша (Милосављевић 1913: 82). У Славонији се вровало да ће, ако Божић пада у недељу, зима бити *vedra i vetrovita, proleće kišovito, leto suvo, jesen kišovita, marva bolešljiva, žito dobro*; ако Божић падне у понедељак, сматрало се да ће зима бити *laka i mekana, proleće srednje, leto vetrovito, jesen kišovita, pčele slabe, u ostalom obilnost, čeljad grozničava*; ако

На простору насељеном српским становништвом *коледа* се помињу и 1292. године у *Дубровачком статуту*, када је паганска традиција још била јака па је црква борби против ње посвећивала велику пажњу (Јиречек II 1952: 292).

*Коледарски обред* се затим спомиње тек у XVIII веку, што би се могло протумачити црквеним забранама које су се односиле на паганске обичаје, у које се убраја и *коледовање*.<sup>2</sup>

Из тог времена, сведочанство о извођењу *коледа* на територији Србије налази се у делу *Совјети здраваго разума* (1784) Доситеја Обрадовића, који наводи да су се игре *коледа* у Банату обичавале *по Божићу чрез све месојеђе. Млади момци чудно би се некако поизоблачили и вооружали, ишли би од куће до куће и певали играјући и скачући* (Обрадовић 1948: 112). Доситеј је навео и два стиха која су певана у оквиру поменутог обреда:

Колеђани, коледо, вич'те, браћо, коледо!  
Скач'те, момци, коледо, подвикујте коледо!  
(Обрадовић 1948: 112)

Он је забележио и како су се поједина црквена лица односила према обреду: *Наш је владика гори од Турчина: не да нам коледа играти, ни вампире ископавати!* (Обрадовић 1948: 112).

Доситеј Обрадовић је *коледа* поменуо и у првом издању *Басни* (1788), у наравоученију басне *Лавь и мишь и лисица*, где је написао: *Наши се стари пре неколико стотина година кланjali Давору и Коледу као својамъ боговомъ, коихъ се садъ едва име гди чуе* (Обрадовић 1788: 191), што је у складу са мишљењем појединих истраживача да *Коледа* представља име паганског божанства.

Хронолошки следи сведочанство историчара и књижевника Јована Рајића, који је изнео критику обреда *коледовања* због тога што је у њему хришћанска вера пригушена *незнабожачким елементима* (Раичъ 1794: 262). Рајић помиње и *коледа* на празник *Духови*: *В уреченое бо времја то јест: около сошестија свјатаго Духа по селам сабирајутсја и по домам с голами сабјами ходјат, песни*

---

Божић буде у уторак, да ће зима бити *snežna i duga, proleće kišovito, leto suho, jesen ugodna, tarva bolešljiva, žetva plodna* (Огиовџанин 1846: 104).

<sup>2</sup> *Коледовање* у српском језику означава божићне (и новогодишње) обреде опхођења села, за које се у руском језику користи израз *колядование*, а у бугарском *коледуване* (СД II 1995: 568). У различитим канонским зборницима и текстовима на јужнословенском простору помињу се празници које је црква одбацивала и забрањивала. Називани су обично према одређеним религијским и друштвеним групама као *пагански, јелински, јеретички* или *заклопити празници* (Бојанин 2005: 183).

к скаканију припевајушче с воспоминанијем лади и коледи, на пример: добар вечер, коледо! Домаћине, коледо и прочита (Раичъ 1794: 262), што упућује на могућност некадашњег постојања и пролећних коледа.

Коледарске и божићне песме први је објавио Вук Стеф. Карацић у првој књизи *Српских народних пјесама* 1841. године (четири коледарске, а три божићне). Али опис божићног и коледарског обреда Вук Стефановић дао је и у одредницама *Божих* и *коледа* у првом издању *Српског рјечника* (1818). Описао је обичаје око уношења бадњака у кућу, навео да се после Бадње вечере певају песме и поменуо обичаје на Божић: одлазак на воду, мешење чеснице, ручак, миробожање, сјакање. Коначну верзију текста о *коледама* припремио је за *Живот и обичаје народа српског* (1867), где се наводи да су одприје ишла момчад уочи Божића од куће до куће те пјевала пјесме од коледе, у којима се уза сваку врсту припева: коледо! (Карацић 1867: 22). Осим тога, Вук констатује да се у Срба обичај коледовања сасвим изгубио, али спомиње да је још у дјетињству слушао у једној пјесми како желе да им краве буду млијечне, да намузу пун кабао млијека и наводи стихове одговарајуће песме, као и још деветнаест коледарских песама које су постхумно објављене (Карацић 1867: 22–31). Карацић, такође, у за штампу припреманом издању *Живота и обичаја* напомиње да је неколико таквих песама штампао у првој књизи *Српских народних пјесама* (1841) (Карацић 1867: 22). Значајне податке Вук Карацић оставио је и о контексту извођења коледарских песама (у којим се моментима обреда изводе одређене песме и којим лицима се намењују) и навео неколико песама за које је написао да их је слушао од онијех, који су сами колеђани били, а наиме од Јове Петровог из Бабушинаца и Јове Грка из Брадарица, у окруж. *Пожаревачком* (Карацић 1867: 31). Према Вуковом сведочанству, божићне песме се пјевају како се наложе бадњаци на ватру на до Васиљева дне (СНП V: 122). У петој књизи државног издања *Српских народних пјесама*, која је штампана 1898. године, после Карацићеве смрти, објављено је 37 божићних и 22 коледарске песме. У првој књизи *Српских народних пјесама из необјављених рукописа Вука Стеф. Карацића*, у којој су различне женске пјесме, налази се једна песма од коледе (СНПр I, бр.89). Вук је приредио за штампу *Српске народне пјесме из Херцеговине (женске)*, које је скупио Вук Врчевић, објавила удовица Ана Карацић 1866. године, а у којима се налазе и пјесме божићне

(укупно тринаест) и три *пјесме од коледе*, које су претходно штампане у петој књизи *Српских народних пјесама*.

Једно од најранијих сведочанстава о извођењу *коледа на територији Србије* (в. мапу 1 у *Прилозима*) налази се у делу *Кнежевина Србија* (1876) Милана Ђ. Милићевића. Он је објавио једну коледарску песму из Тимочке крајине, напомињући да је *песма велике старине, повезана за неке обичаје који су негде већ ишчезли, а негде се још држе* (Милићевић 1876: 817).

Божићне обреде и извођење *коледа* Милићевић је описао и у студији *Живот Срба сељака* (1894) у којој је представио обичаје уз божићни пост (од Св. Андреја до Божића). Навео је и податак да су *на Бадњи дан отпре ишла момчад од куће до куће и певала коледне песме* (в. Милићевић 1894: 160), а записао је и једну коледарску песму, као илустрацију датог описа (в. Милићевић 1894: 160). Аутор је пажњу посветио и периоду месојеђа, тј. обичајима од Божића до Поклада, с посебним освртом на божићне обреде – прангијање из пушака, мешење чеснице, долазак положајника и ручак (в. Милићевић 1894: 167–184).

Учитељ Станоје Мијатовић је у листу *Караџић* описао неколико божићних обичаја из Левча и Темнића у *централној Србији* (в. мапу 2), који се односе на обезбеђивање здравља и приплода стоке, пуне кошнице пчела и добар род ораха (в. *Караџић* 1899: 206–208).

У истој области, Мијатовић је прикупио податке о божићним обредима од Св. Игњата до Богојављења (ритуалне радње с кокошкама; клање прасета *божићњара*, мешење хлебова, сечење и уношење бадњака, Бадња вечера, одлазак по воду на Божић, печење божићњара, долазак положајника; кување варице; освећивање воде) и три божићне песме (в. Мијатовић 1907: 112–132).

У тексту *Обичаји у Ресави*, Мијатовић је навео податак да су постојале и женске поворке, *колеђарке*, напомињући да су оне ишле *само у неким селима с десне стране Ресаве* (Мијатовић 1928: 37). Мијатовић истиче да су у време у ком је он писао о овом обреду (1928) још само Циганке ишле од куће до куће, чак да су се и оне ретко јављале, јер их је *народ нерадо примао* (Мијатовић 1928: 37). Поред ових података, забележио је и три песме које су *колеђарке* изводиле (в. Мијатовић 1928: 26–39).

Такође из централне Србије потичу описи обичаја на Бадњи дан и Божић Јеремије М. Павловића у студији *Народни живот у Крагујевачкој Јасеници* (в.

Павловић 1921: 92–94 ), а божићне обичаје (сечење и уношење бадњака у кућу, мешење и ломљење чеснице, долазак положајника) северне и западне подгорине планине Рудник, Павловић је приказао у раду *Качер и Качерци* (в. Павловић 1928: 93–95).

*Етнолошка грађа о Шумадинцима* назив је студије Јована Ердељановића коју је, по пишчевим белешкама, средио Петар Ж. Петровић. У склопу годишњих обичаја, Ердељановић је описао ритуалне радње које се обављају на Бадњи дан, Божић и Нову годину. Студијом су обухваћене разлике у божићним обичајима које постоје на простору Шумадије, а које су настале као последица досељавања становништва из других крајева, пре свега Бугарске (в. Ердељановић 1951: 157–163).

*Обичаји у чачанском крају* монографија је Драгољуба Јовашевића у којој је публиковао *народне гатке о Божићу*, које је прикупио током теренског рада на подручју које се простире од Чачка, преко Драгачева, до планине Голије и Сјенице. Истичући да божићне гатке изражавају жеље за родном годином или за сузбијање нежељених природних појава, навео их је седамдесет три, дајући податке о полу, старости и месту становања њихових казивача. Такође је приметио да су се на овом простору, због расељавања становништва са села, губили божићни обичаји (Јовашевић 1971: 175–189).

Етномузиколог Љубинко Миљковић вршио је теренска снимања Јасенице у централној Шумадији за потребе Радио Београда, али је јавности доступна само његова грађа из *Доње Јасенице* коју је публиковао у истоименом нотном зборнику у ком се налазе три коледарске и три божићне песме, нажалост, без података о њиховом обредном контексту извођења (в. Миљковић 1986: 262–263).

Из чачанског, драгачевског и ивањичког краја потичу описи *божићњег циклуса празника* који је, у истоименом раду, дала Снежана Шапоњић Ашанин. Ауторкина намера била је да сакупи и прикаже разноврсност божићних обичаја (који се разликују од села до села, али и од породице до породице), како у прошлости, тако и данас. Она напомиње да се обичај обредних поворки у време Божића у овим крајевима изгубио, као и да су у другој половини XX века потиснути многи божићни обичаји (в. Шапоњић Ашанин 2006: 307–351).

Етномузиколог Јелена Јовановић у монографији *Вокална традиција Јасенице у светлости етногенетских процеса* бавила се вокалним наслеђем

овог дела централне Шумадије. Објавила је део до сада необјављене теренске грађе Љубинка Миљковића, као и записе текстова и мелодија песама које је прикупила на терену у Горњој Јасеници (деветнаест села и заселака) током осамдесетих и деведесетих година XX века, 2000. и у периоду од 2005. до 2009. године. Иако и сама ауторка истиче да у многим случајевима нотни записи нису пропраћени одговарајућим подацима о времену и начину извођења, односно обредном контексту у ком је грађа забележена (као што је случај са коледарским песмама), она је значајна као сведочанство некадашњих обредних радњи о којима данас више нема помена на истом терену (Јовановић 2014: 66). Такође, истиче да о извођењу коледарског обреда нема никаквих сазнања са терена и да о евентуалном некадашњем одржавању коледарских опхода у овом крају сведоче само три записа коледарских песама из Доње Јасенице (села Вишевац, Мраморац и Водице) које је објавио Љубинко Миљковић (в. Миљковић 1986: 262), од којих је две штампала у прилогу своје монографије (Јовановић 2014: 67). Јелена Јовановић сматра да овај траг поменутог обреда треба објаснити етничком везом Доње Јасенице са источним и јужним крајевима Србије. Насупрот томе, у Горњој Јасеници није забележен чак ни траг коледарских песама: ниједно казивање о њима, ни помен у литератури. Ауторка то сматра логичним, јер преовлађујући део становништва потиче из динарских области, где су се коледарски опходи давно изгубили из праксе. Такође, она напомиње да су веома ретки и помени о песмама које су у прошлости у Јасеници певане о Божићу. Објављене су четири божићне песме, од којих су два теренска записа Љубинка Миљковића, а два је направила Јелена Јовановић. Према казивањима на терену, ове стихове је, обично, изговарао домаћин, на Божић, пре ломљења чеснице или су их укућани певали деци о Божићу (Јовановић 2014: 90). На забележену теренску грађу примењена је техника картографисања, у склопу географског аспекта етномузиколошког истраживања, чиме се добила слика ареала распрострањања одређених вокалних појава.

Петар Костић проучавао је годишње обичаје из *источне Србије* (в. мапу 3). У склопу истраживања Ресаве, ради утврђивања специфичних одлика у култури становништва те области, проучавао је *Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско–ресавског и млађег херцеговачког говора*. Костић истиче да су се у областима косовско–ресавског говора, између Св. Игњата и Божића, задржале коледарске поворке, које су се у областима млађег херцеговачког

говора изгубиле (Костић 1963: 69). С друге стране, постоји сличност између маскираних *коледара* на Косову, у Лесковачкој Морави и Пчињи са поворкама *чаројица* у западној Босни, јер им је слично устројство и певају сличне песме (Костић 1963: 79). Разлике постоје и у броју сечених бадњака (један/три), животињи која се намењивала за божићну печеницу (свиња/овца) и која се уводила као полагањик (во/овца), у људском полагањнику (жена/мушкарац). Такође, у областима херцеговачког говора постоје обичаји као што су *милање* и *сјакање*, који се не јављају у областима косовско–ресавског говора (Костић 1963: 74). Костић је закључио да у областима поменутих говора постоје извесне разлике у обичајима који се јављају у зонама оба говора, али и да свака говорна зона има специфичне обичаје, односно да се дистинкције подударају са дијалекатским границама (Костић 1963: 79, 90).

У монографији *Новогодишњи обичаји у Ресави* Костић је описао зимску обредно-обичајну праксу Срба и Влаха који живе на поменутом простору од Св. Андреја до Богојављења. Посебну пажњу посветио је обичајима на Бадњи дан (*мешење хлебова, печеница, сечење и уношење бадњака и сламе, вечера*) и Божић (*животињски и људски полагањик, ручак*). Костић је навео и податак да су *коледари* у Ресави ишли 50–60 година пре његовог истраживања и да је то била група од два или три младића који су се звали *коледари, коледници или коледарци* (Костић 1966: 194). Такође је истакао да су на овом простору постојале традиције маскираних и немаскираних коледара (Костић 1966: 194). Навео је да у време његових испитивања, осим у Хомољу и околини Бољевца, није било трагова коледарских поворки, али да у литератури постоје подаци да су некада ишли и у овом крају и објавио је неколико песама које су изводили (в. Костић 1966: 191–217).

Костић је објавио и монографију под називом *Порекло и значење годишњих обичаја* (в. Костић 1972) у којој истиче да је коледарски обред био распрострањен у *целој нашој земљи*, као и код других словенских и несловенских народа. Такође, Костић је навео и да се у западној Србији овај обичај изгубио, док се у Банату, источној и јужној Србији и на Косову и Метохији задржао до осамдесетих година XX века. Костић истиче сличност *коледарског* обреда са покладним обредом *кукера* у Бугарској и обредом *чаројица* у Босни, наводећи њихове подударности – обредних реквизита, маски и сл. (в. Костић 1972: 7).



Костић је описао и зимске обичаје у раду *Годишњи обичаји у Неготинској Крајини*. Навео је да се на том простору *изгубила традиција коледарских поворки* и да мештани Браћевца још памте да су *до пре тридесет година деца ишла од куће до куће и певала коледарске песме*, а једну од тих песама је и објавио. Костић помиње и да су уочи Нове године ишли *сировари* који су слични коледарима (в. Костић 1969: 363–395).

Саватије Грбић се у монографији *Српски народни обичаји из среза бољевачког* (1909) у склопу описа *сталних обичаја преко године*, посебно бавио зимским обредима (од празника Св. Андреја до Младенаца). Аутор је навео и податак да се у овој регији децембар назива још и *коледар*. Описао је обичаје на Св. Игњата, Бадњи дан и Божић, а записао је и једанаест песама које су се певале *о Божићу* (в. Грбић 1909: 5–96).

Божићне обреде (од Св. Игњата до другог дана Божића) из Лужнице и Нишаве описао је Владимир Николић у оквиру *Верских обичаја* рада *Из Лужнице и Нишаве*, где каже да су у *старо време ишли ђаци на Игњатов-дан у коледо* и да је *пре петнаест година овај обичај био у Стрелцу* (Николић 1910: 144). Николић наводи и коледарску песму која се певала на Св. Игњата *при уласку у кућу*, као и један њен варијантни запис (в. Николић 1910: 142–151).

Такође са простора источне Србије, из хомољског среза, су и описи божићне обредно-обичајне праксе (клање и печење прасета *божитњака*, сечење, мешење обредних хлебова, уношење и налагање бадњака, Бадња вечера, омршивање укућана на Божић, долазак положајника, као и обичаје другог и трећег дана празника) Саве Милосављевића у тексту *Српски народни обичаји из Среза Омољског*. Он је забележио и седам песама које се певају *о Божићу* (Милосављевић 1913: 79), при чему се једна од њих певала када домаћин *метне печеницу и искупе се око њега сви укућани* (в. Милосављевић 1913: 11–82).

У оквиру теренских испитивања у области Алексиначког Поморавља, о божићној обредно-обичајној пракси податке је прикупио Петар Ж. Петровић и објавио у раду *Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje)*. Иако је навео да *božićni običaji рођињу неколико дана пред Božić* (Petrović 1926: 139), свој опис Петровић почиње Бадњим даном, у оквиру ког помиње обичај мешења колача (Petrović 1926: 139). Даље описује обредне радње на Божић: *русанје из пушакa, рећење mesa, odlazak на воду, причеће vinom, omrs, dolazak polažajnika, lomljenje božićnog kolača* (Petrović 1926: 144–145). Петровић је објавио и неколико *izreka i*

*narodnih kazivanja o Božiću: Nije svaki dan Božić; Ne goji se prase uoči Božića; Božić je mrsnoprđ, a Uskrs je naprinos* и др (Petrović 1926: 146). Од обичаја везаних за Нову годину, помиње *mešenje baranice* и *svećenje bogojavljenke vodice* којом се укућани умивају, *okrećući se (tri puta) nad sekirom* (Petrović 1926: 139). Опис божићних обичаја у Алексиначком Поморављу Петровић завршава веровањима у вези с некрштеним данима (в. Petrović 1926: 139–147).

Маринко Станојевић је, у оквиру својих антропогеографских истраживања Тимочке крајине, објављених под називом *Обичаји и веровања на Тимоку*, записао да *народ тамо слабо празнује црквене празнике, али зато врло строго своје, којих је врло велики број* (Станојевић 1929: 42). Дајући преглед календарских празника, Станојевић је највише пажње посветио Божићу, а записао је и три коледарске песме (Станојевић 1929: 42–54).

У монографији *Етнографска грађа из Млаве* Јована Јуришића, у коју су укључене и белешке Ч. Тодоровића, учитеља из Кладурова из некадашњег млавског среза, наводи се да *Власи држе стари обичај коледо, да се људи и деца који иду у опход зову кољендаши и да се уочи Божића скупе па на гомили иду кроз село па подвикују* (Јуришић 1936: 89).

Миодраг Васиљевић је у источној Србији записао текстове и мелодије деветнаест коледарских песама и објавио их у књизи *Народне мелодије лесковачког краја*. У уводном тексту говори о намени поменутих песама, истичући да су извођене *за здравље у сунчаној години*, а такође говори и о времену извођења, напомињући да су биле певане око зимског солстиција по читавој територији Србије. Васиљевић говори и о односу цркве према коледарским песамама, сматрајући да су се у борби с црквом прилагодиле великом хришћанском празнику Божићу, задржавајући елементе паганских текстова. Потом описује коледарски обред онако како се он изводио у околини Лесковца, где су учесници поворке били различитих старосних и социјалних група. Он закључује да су се у *старо доба*, у данима главних положаја Сунца (краткодневнице, равнодневнице и дугодневнице) изводила коледи уопште, те да су постојала зимска, пролећна и летња коледи. Наведеном његовом мишљењу, као потврда, у прилог иде и податак да и Румуни знају за десетак врста коледи (*колинда*) од Нове године до Васкрса. Васиљевић је изнео претпоставку да је код Срба и Бугара православна црква потиснула већину

пролећних и летњих коледа и да су се ови обреди (лазарице, краљице) прилагодили Лазаревој суботи и Духовима (в. Васиљевић 1960: 3–12).

Обичаје Алексиначког Поморавља, од Св. Игњата до Богојављења, описао је и Драгослав Антонијевић. Фокусирајући се на Бадњи дан и Божић, навео је да *поворке коледара нису биле познате у Алексиначком Поморављу, а да су се можда као траг и успомена на њих сачувале у традицији коледарске песме*. Публиковао је и једну коледарску песму, коју је изводио домаћин с укућанима, док се пече печеница (в. Антонијевић 1971: 166–179, 212–213).

У монографији *Дромена*, Драгослав Антонијевић бавио се фолклорним театром („народним глумовањем“) у народним светковинама и ритуалима на простору Балкана. Он је истакао да је готово код свих данашњих балканских народа зимски народни календар испуњен ритуалним поворкама које се по форми, садржају и начину извођења повезују с пролећним опходима и са њима чине јединствену целину (Антонијевић 1997: 27). Од зимских обредних поворки, аутор је описао коледаре у Србији, џамаларе у Македонији, кукере и сурвакаре у Бугарској, као и игре под маскама у Румунији. Антонијевић наводи да се код Срба *од давнина одржавао обичај коледа, који је данас готово избичајен, осим у неким селима источне и јужне Србије* (Антонијевић 1997: 55). Аутор даје и некадашњи ареал распрострањања коледарских ритуала – на Косову, у Горњој Пчињи, у Босни (Модрича са околином), као и код Влаха у источној Србији (Антонијевић 1997: 55). Поред аналитичког приступа феномену маске, маскирању и улози обредне драме у народном глумовању, Антонијевић није негирао могућност континуитета савремених појава обредних поворки прерушених учесника са античким *баханалијама, дионизијама, византијским анастенаријама, брумалијама* (в. Антонијевић 1997).

Из источне Србије потичу и записи божићних и коледарских обичаја Борислава Првуловића у монографији *Обичај и реџ*. У делу који се односи на новогодишње обичаје, аутор се бави коледарским обредима, временом извођења, изгледом учесника опходних поворки, њиховим реквизитима и песмама које су коледари певали (в. Prvulović 1982: 8–24).

Томислав Панајотовић је у монографији *Адети – живот и обичаји становништва пиротског краја*, у оквиру сталних годишњих обичаја, записао да су коледари ишли на Св. Игњата (Панајотовић 1986: 106). Аутор констатује да је занимљиво што су у пиротском крају, у контексту божићних обичаја, ишле

поворке *царева*, које су карактеристичне за западне крајеве, односно за неке делове Хрватске и Словеније – у северној и северозападној Хрватској то су *звездари*, а у Војводини и делу Посавине познате су сличне поворке које се називају *вертели* (Панајотовић 1986: 111). Панајотовић претпоставља да је обичај царева у пиротски крај после Првог светског рата пренео из Хрватске, где је извођен на Света Три краља. *Цареви* су се могли срести на улицама Пирота и неколико година после Другог светског рата, а затим се овај обичај потпуно угасио (Панајотовић 1986: 113).

Рад Драгољуба Златковића, *Бадњак у пиротском крају*, заснива се на ауторовим теренским истраживањима од 1995. до 2000. године у општинама Димитровград, Пирот, Бабушница, Бела Паланка и селу Ћуштица које припада општини Књажевац. У вези са улогом бадњака у божићним празницима, аутор је закључио да постоје разноврсне традиције које се разликују у многим елементима. Таква појава уочава се у горњем току Јерме и на јужном ободу Суве планине, док је старопланински део уједначенији и то не само у вези са бадњаком, већ и у погледу божићних обичаја у целини (в. Златковић 2000: 39–59).

Значајне податке о *коледарској и божићној поезији* у области источне Србије прикупио је и Илија П. Николић, у оквиру своје докторске дисертације, *Народне песме Пирота и околине 1841–1964*. Аутор је укратко описао коледарски обред који се у пиротском крају изводио од *Игњатијевдана до Божића*. Неке *коледарске* песме у овој области по садржини истоветне су с *лазаричким*, а таква извођачка и текстуална подударност наводи на претпоставку да су некада могле припадати *једном циклусу пролећних обичаја* (в. Николић 2005: 99–105).

Из *југоисточне Србије* (в. мапу 4), из белопаланачког и пиротског краја (село Мокра), потичу описи коледарске и божићне обредне праксе око Божића учитеља Љубе Јанковића. Они обухватају период од Туциндана, преко Бадњег дана до другог дана Божића. Јанковић је публикувао и песме које су се изводиле кад домаћин на Бадњи дан приноси бадњак огњишту, другог дана Божића приликом посећивања и честитања, на весељу и при одласку кући (в. Јанковић 1896: 32–38).

Кратак чланак о Божићу и извођењу коледарских обреда у области Запања на југоистоку Србије објавио је Владимир Петровић. У овом опису

наводе се неки од божићних обичаја (уношење сламе у кућу, пијукање и квоцање, печење прасета, пуцање из пушака, мешење колача). Затим следе подаци о времену извођења коледарског обреда (недељу дана пред Божић). Казује се и о учесницима поворке коју су чинили ђаци или деца од осам до четрнаест година. У овом тексту Петровић је записао и да је децу водио један човек који је носио бисаге у које се стављало све што се у кући добило (в. Petrović 1900: 276–279).

Приликом теренских изучавања народних игара у лесковачком крају, сестре (Даница и Љубица) Јанковић у раду *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији* описале су учеснике коледарских поворки, њихове маске и реквизите. До ових података дошле су захваљујући рукописним белешкама Владимира Ђорђевића, који је записао примере коледарских текстова и мелодија из овог краја (в. Ђорђевић 1931). Према тврдњама сестара Јанковић, коледарски обред почео је да се губи још у XVIII веку, јер су се свештеници борили против коледарских игара, сузбијајући их као остатке паганства (в. Јанковић 1957), што представља сведочанство о трајању и нестајању народних обичаја и обреда.

У опсежном раду *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Драгутин Ђорђевић је, у сегменту који се односи на зимске празнике, писао о извођењу *коледа*. Осим описа обреда, објавио је и текстове коледарских песама (уз поједине примере записана је и мелодија на коју су се певале), које су се изводиле у различитим обредним ситуацијама, као и песме укућанима. Наведени подаци о извођењу *коледа* засновани су на теренским истраживањима у том крају. Овај текст посебно је значајан и због тога што се у њему исцрпно описују све фазе извођења коледарског обреда и начин игре. Драгутин Ђорђевић указује и на најбитније компоненте овог ритуала: магијске радње, улогу магијских средстава, као што су дрвене сабље, прапорци итд. Он посебно наглашава социјални карактер ритуала чији учесници воде борбу против заједничког, друштвеног непријатеља – караконцула, а за добро заједнице. На крају, Ђорђевић констатује да су коледарске поворке у околини Лесковца у нестајању од педесетих година XX века, као и да извођење ритуала све више преузимају Роми из тог краја (в. Ђорђевић 1958: 325–336).

Фолклорне игре област су вишегодишњег истраживања етнолога Слободана Зечевића. У својој студији *Трагови култа „Велике мајке“ у српској*

*народној драми* (1964), пишући о култу Велике мајке, указао је на трагове његовог садржаја у еротским елементима коледарских обреда. Претпостављајући да се у називу ових обредних игара крије прасловенска богиња плодности, Коледа, наследница некадашњег божанства Велике мајке, Зечевић у понашању и играма коледара уочава и трагове оргијастичких обреда, извођених у циљу подстицања плодности (Зечевић 1964: 309).

Податке о извођењу *коледарског* обреда у лесковачком селу Брзи, којем је присуствовао, наводи Слободан Зечевић у студији *Elementi naše mitologije u narodnim obredima iz igru*. Истакао је да је у поменутом крају време извођења био од Св. Игњата до Божића. Зечевић је описао обред, његову распрострањеност, порекло назива, начин певања и играња, обредне реквизите, затим састав групе, значење одеће и опреме учесника, радње и симболику играчких облика, забране, трагове магије за изазивање плодности (в. Zečević 1973). Зечевић је констатовао да су коледа реткост, што је поткрепио анкетом Министарства просвете Србије из 1948. године која је утврдила постојање коледа у свега неколико села тадашњег лесковачког, јабланичког и врањског среза (Zečević 1973: 3). Он је констатовао да је овај обред још добро очуван у песмама у Херцеговини, Тимоку, Хомољу, околини Пожаревца, Заглавку (Zečević 1973: 64).

О коледарима је Зечевић писао и у раду *Српске народне игре* (1983), бавећи се разликом између обредних игара везаних за интерес шире заједнице и игара поводом значајних догађаја у животном циклусу појединца. Аутор наводи да је основна сврха првих (међу њима и коледара) била иницирање и остварење плодности, при чему је изражена компонента игара била еротика, док је циљ других игара, које се морфолошки нису ни по чему разликовале, првенствено био везан за стицање новог социјалног статуса (в. Зечевић 1983: 85–95).

Коледарским песмама са етномузиколошког аспекта бавила се и Мирјана Закић, у студији *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*. Истакла је посебности коледарских песама у односу на друге песничке врсте зимског календарског циклуса. Мелодије коледарских песама са простора југоисточне Србије, где су оне била најбројније, разврстала је у три групе, којима је заједничка једногласна вокална интерпретација (в. Закић 2009: 121–128).

Из Беле Паланке су и записи четири *коледарске песме* које је објавио Живота Јоцић у антологији *Ђул девојче*, уз напомену да на том простору *не знају за коледарске, већ кажу „кад се подлази“* (в. Јоцић 1979: 25).

Бележењем коледарске и божићне поезије на територији југоисточне Србије бавио се и Љубиша Рајковић Кожељац, који је у монографији *Лирске народне песме југоисточне Србије* констатовао да се обредна лирика нигде није тако добро очувала као на поменутом простору. Он је коледарским и божићним песмама посветио посебна поглавља. Закључио је да поменутих песничких врста (иако су малобројне као подврсте обредне поезије) на поменутом простору има много и да се у већини примера запажа подударност са лазаричким песмама, посебно у погледу садржаја, и дужине стиха. Кожељац је писао и о синкретизму коледарских песама с обредом сировара, који је *у много чему сродан коледарском*. Да се зимске обредне песме, као и игре, нису у подједнакој мери сачувале, према Кожељцу, показују и вучарске песме којих је данас мало, а за које записивачи тврде да их ни у прошлости није било у великом броју (в. Кожељац 1997: 91–101).

Један од записивача у југоисточној Србији, Момчило Златановић, у уводним напоменама своје збирке *Лирске народне песме из јужне и источне Србије* истакао је да су коледарске песме једноставне по својој садржини и композицији. У ову збирку уврстио је пет коледарских песама (в. Златановић 1982, бр. 1-5: 19-20). Исти аутор је у књизи *Народне песме и басме јужне Србије* објавио пет божићних песама и две басме, уз констатацију да је *божићних песама све мање* и да се још *понегде могу чути кад се уноси бадњак у кућу* (в. Златановић 1994: 2). Аутор је навео и да *обичај сировара живи у Пчињи и Прешеву*, а да су сироварске песме малобројне (в. Златановић 1994: 2).

Тим Балканолошког института САНУ, предвођен Биљаном Сикимић, руководиоцем пројекта *Језик, фолклор и миграције на Балкану*, започео је свеобухватна теренска истраживања области Пчиње 1999. године, која су настављена у јулу 2013. године у насељима Доњи Стајевац, Радовница, Трговиште, Беракарце и Барбаце. Аудио-снимци, направљени у поменутих местима, представљају важну етнографску грађу у вези са многим обредима. Биљана Сикимић направила је, у разговору са локалним становништвом, аудио-записе који су сведочанство о томе да у овом делу југоисточне Србије, на дан

Св. Василија Великог и данас иду *сировари* који ноћу опходе село (Сикимић 2013).

Најстаријим записима коледарских и божићних песама са Косова и Метохије (в. мапу 5) припада збирка *Песме и обичаји укупног народа србског*, коју је саставио Милош Милојевић 1869. године. Он је путовао по српским крајевима који су у његово време остали под турском влашћу и сакупио народне песме од којих многе нису аутентичне, јер је у стихове додавао имена словенских богова (и познатих и непознатих) и на тај начин створио једно од најобимнијих мистификаторских дела (Раденковић 2005: 35).<sup>3</sup>

Ипак, оно што је вредно у овој збирци су Милојевићеви описи обредно-обичајне праксе која се изводила у вези са зимским празницима.

Записи божићних и коледарских обичаја са Косова и Метохије потичу и од руског конзула и етнографа, Ивана Степановича Јастребова, који је сабрао етнографску грађу у два издања књиге *Обичаји и пьсни турецкихъ Сербовъ – въ Призрѣн, Ипекъ, Моравъ и Дибрѣ (Обичаји и песме Срба у Турској – у Призрену, Пећи, Морави и Дебру)*, која је плод вишегодишњег рада за време његовог конзуловања у Призрену од 1870. до 1886. године. Прво издање објављено је 1886. године, а друго три године касније (1889) у Петербургу. Богата етнографска грађа, у којој су описи веровања, обичаја, обреда и припадајуће песме, обухвата северни део некадашњег призренског вилајета и западну Македонију (тетовски и дебарски крај), која је припадала јужном делу вилајета. Јастребов је песме класификовао према обредима и обичајима и то је, заправо, први покушај класификације народних песама записаних на Косову и Метохији (Бован 1996: 241). Записујући божићне и коледарске песме од казивача, трудећи

---

<sup>3</sup> Иако једна од најранијих и најобимнијих збирки, Милојевићева књига песама није присутна у науци јер се сматра непоузданом. Владимир Бован је покушао да раздвоји шта је у овој збирци аутентично. Ради прегледности резултата до којих је дошао утврђујући изворност косовско-метохијских песама у Милојевићевој збирци, он је у књизи *Косовско-метохијске народне песме у збирци М. С. Милојевића* стихове песама које је издвојио као аутентичне (а представљају целовите песме или се у великој мери као такве могу прихватити), навео у посебном прилогу (в. Бован 1975). Од песама зимског календарског циклуса, које је Милојевић поделио на *варичке и савичке, туцинданске, песме Бадњег дана и божићне, Малог Божића или нове године и богојављенске*, на основу Бовановог истраживања, у поменутој збирци налазе се само три аутентичне божићне песме (Милојевић 1869: 129–130, бр. 96, 107, 109).

Руски научник, Александар Веселовски, изразио је сумњу у аутентичност песама у овој збирци, тврдећи да појмови Рус и Русија нису ни у каквој вези са русалијама у коледарским песмама са Косова и Метохије (према Бован 1996: 242).

О кривотворењу фолклора и митологије, коме су били склони љубитељи словенске прошлости, задојени идејама романтизма, родољубљем или из неких других разлога, видети: Раденковић 2005.



се да их забележи што тачније, као и њихове аутентичне језичке карактеристике (Јastreбов 1886: VII),<sup>4</sup> аутор је посебну пажњу посветио контексту њиховог извођења, дајући и описе народних *обичаја* које су те песме пратиле. Уочавајући њихове мотивске специфичности, али и везаност за календарски циклус, Јastreбов је описао обред коледа, за који је рекао да се изводи од Св. Николе до Богојављења, констатујући да се тај обред још није изгубио у селима гњиланскога округа, ни по другим окрузима старе Србије, али само у оним селима где хришћани живе у маси или у већини (Јastreбов 1886: 25). Из овог запажања могло би се закључити да је свуда на Косову и Метохији, где није било таквих услова, коледарски обред замирао, највероватније у страху од нехришћана.

У првом издању забележио је пет коледарских песама из гњиланског краја које учесници опходне поворке изводе пре поласка у коледовање (*предџ отходомъ къ колядованію*), на одласку (*при отходџ къ колядованію*), кад дођу пред кућу (*при входџ въ домџ*), у дому који има неудату девојку (*въ домџ гдџ естџ дџвџица*) и тамо где је млада (*тамџ, гдџ естџ молџдушка*). Он, такође, истиче да је коледарски обред повезан са русалијама, односно краљицама (Јastreбов 1886: 26, бр.2). У првом издању, објавио је девет божићних песама са Косова и Метохије и 27 из Дебра, а у другом издању штампао је још петнаест записа. Такође је објавио и седам богојављенских песама из Дебра. Настојећи да штампа само оне песме са Косова и Метохије које до тада нису публиковане, Јastreбов је изоставио велики број песама, имајући у виду збирку Милоша Милојевића (Бован 1996: 240).

Божићне песме на Косову и Метохији записивао је и Милојко Веселиновић, који је 1895. године објавио студију *Поглед кроз Косово*. Бележећи оно што је чуо у Приштини, Грачаници и Липљану, са жељом да илуструје народни говор Косова и Метохије, аутор је објавио четири песме које му је казивала Јелена, жена Петра А. Поповића из Грачанице, а које се *певају о Божићу* (Веселиновић 1895: 46–49).

Народне умотворине са Косова и Метохије записивали су и сарадници *Цариградског гласника*, листа на српском језику који је недељно излазио у Турској од 1895. до 1909. године (с прекидом током 1907. године). Записивачи

---

<sup>4</sup> Јastreбов је, пишући о језику становника северно и јужно од Шар-планине, запазио да се њихов језик разликује, али и да је тај језик битно другачији од бугарског (Јastreбов 1886: VII).

су, већином, били српски учитељи и свештеници, али њихов тачан број и идентитет није у потпуности могуће утврдити јер се нису потписивали пуним именом и презименом, већ псеудонимом, иницијалима или само именом, а неретко се уопште нису потписивали. Пошто народне умотворине из Старе Србије, објављиване у овом листу, нису систематски и плански сакупљане и публиковане, нису подједнако заступљени све врсте народних умотворина. Највише име лирских песама, а из зимског календарског циклуса забележене су само једна коледарска и једна водичарска песма. Притом, већина објављених лирских песама није имала ознаку врсте којој припада па је њихово сврставање вршено према одговарајућим варијантама из ранијих или каснијих збирки народних песама са Косова и Метохије. Међутим, значајно је то што су записивачи имали упутство о записивању, тако да су народне умотворине аутентичне. У књизи *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника* Владимира Бована, записи су сабрани на једном месту (в. Бован 2006: 7–19).

Са простора Косова и Метохије потиче и опис божићних обичаја који је наш чувени комедиограф, Бранислав Нушић, о чијем се етнографском раду мало зна, објавио 1902. године у првој књизи своје двотомне антропогеографске монографије под називом *Косово – опис земље и народа* (в. Нушић 1902), која је настала у време његовог конзуловања у Приштини. Нушићева грађа је драгоцене јер је сабрана по упутствима за прикупљање теренске грађе Српске краљевске академије.<sup>5</sup>

Поп Дена Дебељковић оставио је сведочанство о зимским календарским обредима у Косову Пољу из 1907. године. Он се, такође, бавио и извођењем коледарског обреда, начином поделе улога међу учесницима, њиховом ношњом и реквизитима. Дебељковић у својој студији *Косово Поље* описује ток извођења обреда, основне елементе њихове кореографије и наводи текстове песама оним редом којим се изводе појединим укућанима, као и начин завршавања обредне игре. На крају свог разматрања обреда *коледи*, Дебељковић наводи предања о сукобима две поворке и два локалитета који су познати као коледарско гробље.

---

<sup>5</sup> У првом тому студије о Косову, Нушић је описао природне особине земљишта, организацију друштвеног живота, привреду, саобраћај, етничку структуру и насеља, али је много пажње посветио и обичајима и веровањима са тог простора, у оквиру којих је поменуо и оне који се изводе на Бадњи дан и Божић.

У својој студији он помиње и девојке, *калинарке* које су од *Игњата до Божића* излазиле у *Сиринићу* у поље „на ранило“, *ложиле огањ* и *певале разне песме* (Дебељковић 1907: 316). Дебељковићев рад значајан је и због тога што у њему наводи песму коју су калинарке *певале другарицама које су изостале*, тј. нису дошле, затим песму коју су изводиле *кад су улазиле на врата обора*, *песму упућену домаћину, женском детету, испрошеној девојци, нежењеном момку* и *песму терзији*. Аутор напомиње да се *калинарке* и *данас врло добро памте у народу*, *јер су до пре кратког времена тај обичај радиле* (Дебељковић 1907: 317). Међутим, на крају записа о њима констатује да су *занемариле игру од онда* (Дебељковић 1907: 317). Покушао је да нађе разлог због чега се то догодило, истичући да је обичај замирао *од како су неки почели да квасе и прскају водом по кућама оне калинарке које су биле у невестачком оделу и тако га покварили* (в. Дебељковић 1907: 309-318).

Дена Дебељковић оставио је у рукописима богату и разноврсну грађу, која се налази у Архиву САНУ у Београду, у којој значајно место заузима преко седам стотина лирских народних песама. Косовска академија наука и уметности је у првом од два тома Дебељковићеве рукописне заоставштине, објавила најцеловитије записе лирских и епских песама. Приликом распоређивања лирских песама, одлучујућу улогу имао је њихов садржај, а у случајевима где је Дена Дебељковић назначио кад се која певала – његова забелешка. Међу њима се налази четрнаест божићних песама са Косова и Метохије (в. Дебељковић 1984: 9–14, бр.1–14).

Јован Хаџи-Васиљевић написао је велики број радова из историје, географије и етнологије, чија је вредност у томе што су засновани на теренским истраживањима, а посебно на просторима Старе Србије и Македоније. Божићну обредно-обичајну праксу из прешевске области описао је у монографији *Јужна Стара Србија*. Навео је да се на поменутом простору сматрало да нова година почиње на празник Св. Игњата. Објавио је две песме које су деца певала неколико дана уочи Бадњег дана и на Божић (в. Хаџи-Васиљевић 1913: 338–341).

Преглед најранијих сакупљача и збирки у којима су објављене народне песме са истог простора дао је Владимир Бован у студији *Народне песме са Косова и Метохије у записима првих сакупљача и рад Ивана Степановича Јастребова*. Лирске песме из Јастребовљеве збирке Бован је класификовао по

врстама. За коледарске је приметио да су *релативно добро развијене и дугачке*, као и да су у њима *сачувани врло стари елементи паганског песништва са драмским елементима*. За божићне песме је навео да су коледарске християнизоване и да су код Јастребова то *изразите саборске песме* (Бован 1971: 342–343).

Лирске народне песме са Косова и Метохије објавио је Владимир Бован у *Антологији српске народне лирике Косова и Метохије* (1972) према рукописној збирци анонимног записивача, нађеној у Пећи половином XIX века (која се сматра најстаријом с овог подручја) и према записима из књиге *Обычаи и пьсни турецкихъ Сербовъ* (1886) Ивана Јастребова. У поменутој антологији налазе се три коледарске и три божићне песме. У предговору својој књизи, Бован је истакао да је лирика Косова и Метохије *најдуже сачувала своја обележја из далеке старине*, односно да је њена битна карактеристика *паганско осећање живота* (в. Бован 1972: 7–17).

Из Гњилана, Лешка и Сочанице потичу записи божићних, коледарских, вучарских и песама уз ритуално љуљање које је објавио Татомир Вукановић у збирци *Српске народне лирске песме*, наводећи њихов обредни контекст извођења. У збирци се налазе и друге врсте лирских песама из јужне, источне и западне Србије (в. Вукановић 1975: 128–132).

У књизи *Српске народне песме са Косова и Метохије* (1977) Владимир Бован описује збирке и публикације у којима су забележене народне песме на простору јужне српске покрајине. Он наводи да су најстарије записане обредне песме – коледарске (Бован 1977: 26). На велику старину обреда коледовања упућује и чињеница да се и стари људи једва присећају коледара, у вези са којима је остала узречица која се употребљава за неког ко је накарадно обучен *ка коледар* (Бован 1977: 26). По њему, коледарским песмама блиске су калинарске и по садржини и по времену у ком су се певале. Због честих мотива из лазаричких песама који се у њима јављају, Бован сматра да калинарске песме представљају мешавину коледарских и лазаричких и да су, заправо, прелазни облик, настао у времену када је нестајао коледарски обред (Бован 1977: 34). Запажајући да је већина божићних песама изгубила обредни контекст, Бован наводи да су многе песме које су записивачи окарактерисали као божићне заправо љубавне, породичне, посленичке, дечје (Бован 1977: 37). За водичарске песме са Косова и Метохије Бован тврди да су давно християнизоване, а да су

вучарске биле очуване у сећању становништва на овом простору осамдесетих година XX века, што указује на чињеницу да су и песме и вучарски обред имали снажну традицију (Бован 1977: 40).

У предговору првој књизи *Народне књижевности Срба на Косову* (1980), у којој су лирске песме, Владимир Бован је писао о коледарском обреду, описујући број и изглед учесника коледарских поворки, а посебно се бавио коледарским песмама, као једном од најстаријих врста обредне лирике. Бован је у наведеној збирци објавио тринаест коледарских и дванаест божићних песама, за које је у предговору констатовао да су у највећем броју примера христјанизоване коледарске песме (в. Бован 1980: 11).

Владимир Бован је приредио и књигу *Обредне народне песме са Косова и Метохије* у којој су сабрани записи студената Приштинског универзитета, настали између 1975. и 1982. године у Гњилану, Косовској Митровици и околини, Средачкој жупи, околини Приштине, Лепосавића, Вучитрна, Урошевца и у Призрену. У овој збирци налази се пет коледарских, четрдесет божићних, две водичарске и једна варичка песма (в. Бован 2000). Ови записи сведоче да је српски народ у XX веку, иако је обред коледовања у неким крајевима престао да се изводи, упоредо памтио малобројније коледарске и бројније божићне песме.

*Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији* Татомира Вукановића резултат је ауторових теренских истраживања у периоду од 1934. до 1972. године. Вукановић је описао божићне и коледарске обичаје српског народа на Косову и Метохији и штампао их азбучним редом (*Богојављење, Божих, Божихне игре са орасима, Божихне трке, Божихни колачи, Коледа и коледари*). У оквиру одреднице *Божих* објавио је и две божићне песме: једну је изводио *полажајник на Божих изјутра*, а другу девојке које се *нишају и певају народне песме уз љуљање за време божићних празника*. Описујући обреде коледовања у косовско-метохијским крајевима, Вукановић наводи једну коледарску песму. Такође, аутор помиње коледарска гробља код села Гуштерице и код сазлије на Косову Пољу (в. Вукановић 2001: 27–28, 187–188).

*Записи о вучарима на Косову* Биљане Сикимић резултат су теренског истраживања северног Косова, вршеног током августа 2001. године. Према казивању Аврама Петровића из села Поткомње на Рогозни, *вучари су ишли по*

*селу до четрес пете године*. Четворо саговорника описало је изглед, реквизите учесника поворке и, према сећању, навело стихове које су вучари певали (в. Сикимић 2003: 97–100).

Традицију записивања народних умотворина, у облику семинарских радова на Катедри за српску књижевност и језик Филозофског факултета у Косовској Митровици, наставила је проф. др Валентина Питулић, чији су студенти остварили и низ драгоцених записа о Божићу од казивача који су се сећали како се овај празник некад славио – *друкчије него данас* (в. Питулић 2007: 193–194).

О божићним песмама, забележеним у другој половини XIX, XX и XXI веку, од којих је неке и сам записао у селу Врба, северозападно од Лепосавића, писао је Велибор Лазаревић у свом раду *Божићне песме на Косову и Метохији* (2009). Руковет божићних песама он разврстава у четири групе: оне које желе добро дому, које се певају при нишању, у колу и шаљиве, констатујући да ове песме илуструју разноврсност и богатство божићних обреда (Лазаревић 2009: 79, 89).

Исти аутор у раду *Коледарске песме на Косову и Метохији* (2009) наводи да је трагове коледарских поворки пронашао на терену у селу Кратина код Лепосавића. Мештани тог села памте да су последњи коледари, који су се у том крају звали *плашила*, ишли у време божићних поклада 1955. године и играли свако за себе попут животиња – медведа и сл. (в. Лазаревић 2009а: 31-43). Лазаревић је навео да су коледарске и божићне песме на том простору после Другог светског рата почеле нагло да изумиру у обредној пракси, али да су остале у памћењу српског народа (Лазаревић 2009: 79).

Сведочанства о постојању српских коледарских обреда потичу и из Македоније (в. мапу 6). У оквиру теренских испитивања, Миленко Филиповић је у тексту *Етнолошке белешке из северних велешких села* навео податак да се на поменутом простору Бадњи дан зове *Коледе* и да тог дана деца коледају. Такође је истакао да су *до пре неколико година* у Башином Селу на Нову годину ишли *џамалари*, које су, у време његових истраживања, заменила деца која *иду и вичу „сурова“*. У тексту се налази и један од ретких података о сукобима обредно-опходних поворки, односно о постојању џамаларског гробља у селу Сојаклару (в. Филиповић 1932: 71–72).

Детаљније описе српских божићних обичаја из Скопске Црне Горе, Филиповић је дао у раду *Обичаји и веровања у Скопској Котлини* (1939). Забележио је да је коледарски обред *напуштен у неким селима*. Поменуо је и да *су некада у времену од Василице до Водокрса играли русалије или русалинци (или џемалције)*, али да је и тај обичај напуштен, као и да на месту Русалије постоји њихово гробље. Филиповић је навео податке и о девојачким обредним поворкама, *водичаркама*, које су ишле на Богојављење (в. Филиповић 1939: 369–375).

Такође из Македоније потиче запис *Скопска Црна Гора* попа Атанасија Петровића о прослављању Божића на том простору. Поред главних обичаја везаних за Бадњи дан и Божић, Петровић помиње и *караконцоле, невидљиве створове у облику људи* који у периоду Месница (између Божића и Великог Поста) *ону женску, која је радила после вечере, са крупним гребенима ишчешљају или је у води удаве* (в. Петровић 1907: 438–442).

Из северне Албаније (село Раш у области Врака код Скадарског језера) (в. мапу 1) потиче један од ретких описа српских божићних обичаја с поменутих простора, који је дао Благоје В. Марковић у раду *Народни обичаји Врачана*. Он је забележио обредно-обичајну праксу на Бадњи дан (*сечење бадњака, клање Божитњара, уношење бадњака и сламе, квоцање и пијукање, вечера*), Божић (*умивање, омршивање, пуцање из пушака, ручак*), други дан Божића (*обилажење и честитање по кућама*) и Мали Божић/Нову годину (*кад долазе зетови са младом*). Марковић приказ божићне обичајне праксе завршава описом шaljивих делова обреда, везаним за ритуалне радње које на Нову годину изводе ташта, свастике и зет (*вешање кобасица зету око врата, бијење зета*) (в. Марковић 1987: 42–48).

О Божићу код Срба на простору Боке Которске, Црне Горе и Херцеговине писао је Вук Врчевић у књизи *Три главне народне свечаности* 1883. године. Врчевић је, осим *крсног имена и свадбе*, описао *обичаје, обреде и басновјерје* од божићних поклада до Богојављења (на Вариндан, Материце, Очиће, Младенце, Бадњи дан, Божић), не спомињући, притом, коледарски обред. Такође, навео је и стихове који су се певали на Бадње вече, кад положајник гата у плећку, другог, трећег и четвртог дана Божића, на Мали Божић и Богојављење (в. Врчевић 1883: 9–79).

Саво Накићеновић написао је антропогеографску студију *Бока* (в. мапу 7), у оквиру које је описао и божићне обичаје из тог краја, напомињући да је најверније податке добио од свог оца. Записао је и три песме које је уз гусле певао *полазник* (Накићеновић 1913: 314–321).

Божићне обичаје из бококторског краја, којих нема ни код Накићеновића, ни код Врчевића, описао је Митар С. Влаховић у раду *Неки божићни обичаји у Кртолама*. Податке је забележио од најстаријих људи у селима Радовићи, Ђурашевићи, Гошићи, Богишићи, Миловићи и Никовићи, који су му казивали да је у тим крајевима *полазник* ишао на Св. Игњата, Бадњи дан, Божић, Васиљевдан и Богојављење (Влаховић 1931: 346–350).

Из истог краја је и грађа коју је Шпиро Кулишић објавио у оквиру студије *Етнолошка испитивања у Боки Которској*, приказујући обичаје о Божићу и Новој години и поредећи их са подацима које је у својој књизи дао Саво Накићеновић. Кулишић је приметио да су се многи божићни обичаји, о којима је писао Накићеновић, изгубили. Кулишић у Боки није имао прилику да види коледарски обред, у вези са којим је сачуван само глагол *календати* који означава даривање за Нову годину (Кулишић 1953: 195–213).

У раду *Божићни обичаји у Боки Которској*, Јован Вукмановић је истакао да се божићни обичаји у овој регији могу издвојити у две групе, северну (насеља од Игала до Пераста) и јужну (остали део Боке) и да су оне сродне не само међусобно, већ и са обичајима у залеђу. Аутор напомиње да су божићни обичаји на подручју Боке добро очувани захваљујући патријархалној традицији. Ипак, из Вукмановићеве дескрипције може се приметити да су се неки обичаји у XX веку изгубили, као уношење сламе, за које аутор каже да је у Маинама, Поборима, Доброти и Шкаларима не уносе *последњих седамдесет година*. Такође, за обичај пуцања из пушака којим се означавало налагање бадњака, Вукмановић наводи да припада *старијем добу*. У студији је истакнуто и да су *многе старинске пјесме ишчезле*, а да *понеку памти само која старија особа*, од којих је Вукмановић успео да забележи седам песама, не наводећи њихов обредни контекст извођења (Vukmanović 1962: 491–503).

Монографија *Божић у Боки Которској* Весне Вучинић Нешковић резултат је ауторкиних теренских истраживања у два градска језгра – Котору и Херцег Новом и њиховом сеоском залеђу на Луштици и у Грбљу. Истраживањем су обухваћени обреди приватних и јавних светковина (у организацији Српске



православне цркве) од 1990. до 2008. године. Притом су поређени време извођења и учесници божићних обреда, као и радње које су изводили. Акцент је стављен на промене које су поједини сегменти божићне обредно-обичајне праксе претрпели кроз време, као што је налагање бадњака, које се у последњој деценији прошлог века из приватног (кућног) простора преместило у јавни (в. Вучинић Нешковић 2008: 58).

Из Црне Горе (в. мапу 8) потиче и опис божићне обредно-обичајне праксе Андрије Јовићевића у раду *Ријечка нахија у Црној Гори*. Он је истакао да на том простору *о Божићу и Бадњем дану има разноврсних обичаја, који опомињу на претхришћанско доба код Срба*, међу којима је издвојио *огртање полазника поњавом и давање бадњаку да једе* (в. Јовићевић 1999: 364–367).

Божићне обичаје у планинским насељима око Ловћена описао је Мићун М. Павићевић у тексту *Обичаји (Katunska nahija и Crnoj Gori)*. У оквиру дескрипције, аутор је дао податак да се на Бадњи дан, после вечере, *рјевају рјесме, највише робожне, а и веселе*, али, на жалост, није навео ниједну (в. Рајићевић 1933: 146-180).

Резултат етнолошких испитивања у области банатског *Потисја* (в. мапу 9) која је спровео Тихомир Остојић је рад *Обредне песме у Потисју* који је објавио у листу *Караџић*. Он је забележио како су по селима у коледа ишли момци и девојке *пре четрдесет, педесет година* и да је то веома стар обичај, али да га у време када он пише о овом обреду, изводе само Цигани и деца. Он наводи и нотни запис једне коледарске песме коју је чуо од своје *сестре од тетке, Кристине Белеслијин* (*Караџић* 1900: 112–113).

Студију *Обичаји о празницима преко године* (1958), засновану на етнографским описима празника од Божића до Св. Петке код банатских Хера (у Банатској Паланци, Врачевом Гају и Белој Цркви), написала је Софија Димитријевић. Она напомиње да су *за време војне границе власти много утицале на смањивање броја празника и укидање појединих обичаја, услед кога је код банатских Хера мало празника који се заиста празнују* и да то, углавном, чине жене (БХ 1958: 296). Затим описује божићне обичаје од Туциндана до Богојављења. Посебно су драгоцени описи различитих врста *закона*, односно обредних колача (*сунце, месец, гувно, буре, здравље, вितिца, чобан, шака* и др) који су се пекли на Бадњи дан. Ауторка помиње и *поворке дечака* које иду на Бадње вече и певају под прозором сваке куће, као и обичај ношења *вертена*

првог дана Божића, напомињући да је последњи пут ношен *под немачком окупацијом* и да се *то више не ради* (в. БХ 1958: 296–313).

Из Баната потиче и опис божићних обичаја Миливоја Милосављевића из Остојићева који је дао у раду *Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву*. У одељку *Верски обичаји*, аутор наводи божићне обичаје од Туциндана када родитељи ударају своју децу да би била послушна и када се припрема жито измешано с кукурузом, јечмом и овсом. Затим помиње мешање колача на Бадњи дан, сечење бадњака, уношење сламе у кућу, ношење вертепа које је престало после Другог светског рата, коринђање и коледање, појашњавајући разлику – *на Бадње вече деца иду по селу од куће до куће у коринђање... После коринђања око 21 до 22 сата по селу иду коледари* (Милосављевић 1980: 157). Милосављевић наводи четири коринђашке и једну коледарску песму. Потом описује обичаје везане за сва три дана Божића (доношење воде, сјакање, ношење колача родбини, чишћење куће) и Нову годину када се меси василица (в. Милосављевић 1980: 157–158).

Током вишегодишњег истраживачког рада у архивима Новог Сада, Арада, Сегедина, Кикинде и других места, публициста Душан Дејанац сакупио је богату грађу о коледарским опходима који су се изводили на простору горњег Баната и Поморишја и објавио је у књизи *Лицем за сунцем* 2008. године. Према његовом сведочењу, на овој територији све до првих деценија XX века очувана су сећања на коледовање током божићних празника. Дејанчева књига, настала на основу архивске грађе, односно новинских чланака и песмарица с почетка XX века, представља покушај реконструкције коледарског обреда на поменутом простору, која укључује и текстове песама. Два нотна записа коледарских песама, која су објављена у књизи, чине прилог етномузиколоким тумачењима грађе, у домену етнокореологије значајно откриће представљају подаци о извођењу обредних игара у оквиру коледарског опхода на овом простору, а који нису регистровани у верзијама извођења коледарског опхода на другим подручјима (Дејанац 2008: 19–20).

Из Чуруга у Бачкој (в. мапу 10) потичу текстови четири коринђашке песме, објављене у првом тому српских народних песама *Кићине песме*. Уз ове стихове, који су сврстани у дечје песме, записивачи из уредништва збирке (на челу са Тадијом Костићем) навели су да је *коринђање* народни обичај у Војводини када *на римо-католичко Бадње вече иду српска деца од једне*

католичке куће до друге, на певају, али и да на православно Бадње вече долазе римокатоличка деца пред српске куће и певају своје песме (в. Кића I 1924: 61–62).

Софија Димитријевић је у раду *Етнолошка истраживања у околини Сомбора* објавила податке о божићним обичајима из Бачке прикупљеним у Стапару 1954. и 1955. године којима је присуствовала (в. Димитријевић 1969–1970).

Из села под Фрушком гором у Срему (в. мапу 11) потиче опис божићних обичаја Милоша Шкарића које је објавио у раду *Живот и обичаји планинаца под Фрушком гором*. Од Туциндана, када се коље печеница, преко Бадњег дана (сечење и уношење бадњака у кућу, печење печенице, уношење сламе, мешење чеснице, вечера), Божића (прангијање из пушака, долазак положајника, ломљење чеснице, ручак), Нове године (мешење василице) до Богојављења (свећење водице), аутор је навео најважније божићне обичаје, као и једну божићну песму, наводећи да је изводе *деца на Божић* (в. Шкарић 1939: 86–91).

Допринос истраживању божићних и коледарских обичаја у северној српској регији представља и *Različita etnološka građa iz Vojvodine* Миленка Филиповића. Он наводи да је *opšti običaj u čitavoj Vojvodini da se o Božiću nosi vertep* (Filipović 1962: 20) и тај обичај илуструје примерима из Инђије (Срем), Сивца (Бачка) и Драгутинова (Банат). Аутор, такође, истиче да у целој Војводини *prvog i drugog dana Božića totci jure na konjima po selu pa idu i u druga sela i to zovu „teranje/vijanje Božića“* (Filipović 1962: 42). Филиповић је записао и да *u okolini Vršca na Badnji dan idu Cigani od kuće do kuće i korinđaju* (Filipović 1962: 94) и да им се дају дарови. Обичај коледовања, међутим, не помиње, на основу чега се може закључити да *вертепаши* и *коринђаши* представљају христијанизоване поворке новијег датума аналогне коледарима (в. Filipović 1962: 20–21, 42–43, 92–94).

Из Војводине су и подаци које је објавила Вера Милутиновић у раду *Обредна пецива у Војводини*. Ауторка је свој рад засновала на збирци обредног пецива Етнолошког одељења Војвођанског музеја и прикупљеној теренској грађи. Она је истакла да је велико богатство обредног пецива нарочито карактеристично за српско становништво у Војводини. Највећи део овог рада посвећен је божићним пецивима – чесници, василице, плетеним колачима и фигуралним пецивима (закони – здравље, бадњача, сунце, месев, волови,

крава...) која се једу на Бадње вече и све време божићних празника уместо хлеба (в. Милутиновић 1967–1969, 125–155).

О коледарским песмама писао је етномузиколог Нице Фрациле у студији *Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini*. У одељку *Ciklus zimskih običaja* бавио се анализом стихова коледарских, звездарских и вертепских песама. На основу анализоване песничке грађе, закључио је да коледарске песме представљају разноврсне мелодијске типове за које је карактеристична музичка форма од четири мелодијска одељка, најчешће са рефреном, а да у онима које припадају старијем слоју нема рефрена. На основу теренских истраживања, приметио је да су коледарске песме у Војводини мање присутне, сматрајући да је то због тога што се коледарски обред после Другог светског рата све мање практиковао (Fracile 1987: 41, 43, 83).

Такође са простора Војводине потиче етнографска грађа коју је Мила Босић објавила у монографији *Годишњи обичаји Срба у Војводини* (1996). Ауторка се бавила зимским, пролећним, летњим и јесењим празницима за које су везани одређени народни обичаји и веровања, од којих су неки сачувани све до последње деценије XX века, али су многи од њих већ потпуно заборављени. Грађу је Мила Босић прикупљала током дугогодишњих етнолошких истраживања у селима Бачке, Баната и Срема. Користила се и старијим изворима, објављеним половином XIX века, као и подацима Етнолошког архива Музеја Војводине и Народног музеја у Кикинди. Посебно драгоцене делове ауторкине монографије сачињавају подаци из *Етнолошке грађе из Баната* Јована Ердџановића, коју је прикупио током својих истраживања у Банату (Нови Бечеј, Иђош, Драгутиново, Итебеј, Пардањ, Меленци, Панчево, Црепаја, Иланца, Велика Маргита, Павлиш, Велики Гај) у периоду од 1922. до 1928. године и која није публикована већ се чува у рукописном одељењу Матице српске.

Зимске празнике и обичаје, Мила Босић разврстала је на предбожићне (почињу божићним покладама 14/27. XI, а завршавају се Туцинданом 23. XII/5. I), божићне (од Бадњег дана до Богојављења) и послебожићне (период месојеђа). Описала је најважније обичаје везане за овај празник: печење хлебова и чеснице, долазак положајника, сечење и паљење бадњака, уношење сламе, Бадња вечера, доношење воде на Божић, обичаји пре ручка, божићни ручак, полагање стоке, вијање Божића, посете и ношење колача другог дана празника,

као и најважније обичаје после Божића (за Нову годину/Мали Божић, Крстовдан и Богојављење). Ауторка се посебно бавила обредним поворкама у Војводини и помиње *коледаре, коринђаше, вертепаше* и *звездаре*. Навела је да су се коледарске поворке изгубиле на терену и да су после Другог светског рата замењене поворкама деце које се називају *коринђаши*. Обичај ношења вертепа на Бадње вече и Божић распрострањен је и код српског становништва и код других народа у Војводини који га називају *бетлехем/бетлем*. Према истраживањима Миле Босић, поред вертепа, у неким селима средњег и јужног Баната у време божићних празника ишли су *звездари* који су изводили християнизовану драму попут *вертепаша* (в. Босић 1996).<sup>6</sup>

*Карактеристичне обредне и обичајне песме и игре зимског циклуса код Срба у Војводини* наслов је магистарског рада Младена Марковића.<sup>7</sup> Бавећи се обредно-опходним поворкама на простору Војводине (*коледари, коринђаши, вертепаша, звездари, клоцалица/шербуљ*) са етномузиколошког аспекта, Марковић је указао на то да се код Срба у Војводини извршила супституција изворних колада вертепом и коринђама (Марковић ркп. 1988: 62).

*Обичаји српског народа у Босни* (1871) је студија Богољуба Петрановића из два дела. У првом је описао обредно-обичајну праксу на Бадњи дан и Божић, и објавио шест божићних песама, од којих се једна на Божић *уз гусле пјева* (Петрановић 1871, 239–240, 246–252). У другом делу приказао је обичаје који су се изводили на дан Св. Варваре и Св. Василија у насељима испод Јахорине (в. мапу 12) (Петрановић 1871а: 354–355).

Емилиан Лилек у раду *Вјерске старине из Босне и Херцеговине* описао је светковање Бадњег дана и Божића у Требињу, Љубињу, Купрешком пољу, Посавини, Сарајеву, Власеницама и на Гласинцу, не помињући обредно-опходне поворке (Лилек 1894). Њима је посветио рад *Етнолошки набирци по Босни и Херцеговини*, у ком је описао *чаројице и вучаре*. Он је поменуо да православни чаројичари иду *уочи малог Никољдана (9.V по старом календару), мухамеданске чаројице ходају на православни бадњак, а да католици не познају чаројица*. О вучарима, који су познати само у Крајини и то само међу

---

<sup>6</sup>Монографијом нису обухваћени обичаји српског становништва у Војводини које је колонизовано после Првог светског рата, јер би, како ауторка истиче, такав приступ захтевао нова истраживања области њиховог старог завичаја (в. Босић 1996).

<sup>7</sup> одбрањеног на Факултету музичке уметности (Катедра за музикологију и етномузикологију) у Београду.

православнима, забележио је да ходају уз сав божићни пост (Лилек 1894: 714–715).

Иво Шајновић писао је о обреду чаројица у раду *Čarojice. Narodni običaj i Kolima (Bosna)*, у којој је навео да се овај обред изводио уочи Спасовдана (Šajnović 1906: 142), што потврђује да се чаројичарски обред изводио и у пролеће и лети.

Запис *Обичаји и веровања из Босне*, који је оставио Љубомир Пећо, значајан је због тога што се у њему налазе подаци о тренуцима извођења божићних песама. *На Божић у подне свако чељаде добије по свијећу, запали је, онда се донесе кадионица и окаде иконе и чељад, па се пјевају божићне пјесме* (Пећо 1925: 369) или *код бадњака пјевају божићне пјесме сву ноћ* (Пећо 1925: 369). Нажалост, записивач није објавио ниједну од поменутих песама (в. Пећо 1925: 368–371).

У уводном делу двоброја *Glasnika Zemaljskog muzeja* под називом Шпиро Кулишић је *Etnološka i folkloristička ispitivanja u Livanjskom polju*, набројао главне божићне обичаје Срба икаваца (налагање бадњака, полагање стоке, печење веселице, мешење чеснице, обичаје са сламом, долазак људског полагајеника и увођење животињског), који су у овом делу југозападне Босне сачињавали 6,5 % укупног становништва. Он је навео да су на овом простору обичај чаројица имали само Срби (Kulišić 1960–1961: 14).

У истој публикацији, Радмила Кајмаковић објавила је два текста. У првом, *Božićni običaji*, дала је преглед њихових дотадашњих етнографских описа из Ливањског поља. Притом се бавила поређењем божићне обредно-обичајне праксе код српског и хрватског становништва (Кајмаковић 1960–1961: 221–227). Други рад Радмиле Кајмаковић, *Maskirani ophodi* бави се обредно-опходним поворкама *вучара* и *чаројица* у Ливањском пољу. Драгоцени су подаци о њиховом времену извођења: *чаројице* у овим крајевима Босне иду *уочи Malog Nikoljdana (20.V)*, а *вучари kad ubiju vuka, a samo u Čaiću vičari idu u jesen* (Кајмаковић 1960–1961: 229–231). На основу тога се види да су поменуте опходне поворке ишле у току читаве године и да нису биле везане искључиво за зимске календарске празнике.

Обредно-обичајну праксу на Вариндан, Бадњи дан и Божић у Имљанима у Босни описала је Радмила Кајмаковић у студији *Narodni običaji* (1962). Она је навела и податак да су до половине XX века у опход ишле *чаројице*, као и да, у

вези са веровањем да се њихове две групе морају потући ако се сретну, постоји локалитет чаројичарско гробље у близини засеока Вујновића (Кајмаковић 1962: 147).

Радмила Кајмаковић је објавила и рад *Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva*, у којој се налазе подаци из литературе публиковане од друге половине XIX века па до осамдесетих година XX века, као и из необјављених теренских записа Фолклорног архива Земаљског музеја, који су сакупљани од 1954. године. Ауторка је обратила пажњу на производно-магијске обичаје који су се до почетка XX века задржали код динарског становништва. Она је писала и о обредно-опходним поворкама *коледара, чаројица и вучара*. Ауторка је, такође, навела да у оквиру теренских истраживања у источној Херцеговини и високим планинским пределима Босне, која су вршена у периоду од 1962. до 1965. године, није забележила коледарски обред, кога је било само у равничарским пределима Босне од Брчког до Дервенте. Истакла је да су за динарско становништво карактеристични опходи *чаројица*, који су познати српском живљу југозападне, средње и западне Босне, Кордуна, Лике и северне Далмације, као и Хрватима у западној Босни и Карловачкој крајини. Слични чаројицама су опходи *вучара* чије су поворке биле распрострањене код Срба и Хрвата у западним динарским пределима, као и код Црногораца и Арбанаса (в. Кајмаковић 1973: 214–215). Описи новогодишњих обичаја у овој студији показала су да је већина њих заједничка српском и хрватском становништву, али да постоји разлика у очуваности обичаја: код Срба на овим просторима они су богатији и дуже су се сачували него код Хрвата код којих је, под утицајем цркве, дошло до напуштања старих нехришћанских обичаја и њиховог замењивања црквеним (в. Кајмаковић 1973: 213–242).

Миленко Филиповић је у раду *Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne* у одељку о обичајима писао о коледарском обреду као најзначајнијем код Срба у Крњину, где се учесници опходне поворке зову *коледавци*, док се у околини Прњавора наведено је да се зову *чаројице*. Филиповић је записао и три песме које су изводили *пред кућом* и једну коју су певали *ако неки домаћин не би отворио врата коледавцима*. Истичући да је у североисточној Босни био општи обичај да коледарци иду у време божићнег поста, Филиповић је на терену запазио да је *već u godinama pre rata bio na putu da se izgubi*. О неравномерној заступљености коледарског обреда на овим просторима сведочи

и податак да *po selima u ravnici (npr. u Donjoj Dubici) koledavci više ne idu, a u Liješću se ne zna da je ikada i bilo* (Filipović 1969: 79–80, 102, 139).

Томо Марковић је у исцрпном раду *Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini* описао обредно-обичајну праксу коју је забележио у различитим крајевима Босне и Херцеговине у току теренских истраживања. Он је приметио дуализам у обичајима божићног циклуса: једни су строго хришћанске природе и по постанку и по садржини и у средишту им је Христово рођење, док су други, пореклом, а често и по својој садржини, нехришћански. Он је записао и седам песама које су се изводиле у доњој Херцеговини, с леве стране Неретве кад су се секли бадњаки (в. Marković 1940: 5, 7–9).

Из Херцеговине потиче опис главних радњи на Бадњи дан, Божић и Васиљевдан Јоаникија Памучине у тексту *Славѣнѣ Божића у Херцеговини* (1866) (Памучина 1866: 55–78). Објавио је и песму коју су жене певале путем кад су са укућанима ишле у шуму да донесу дрва за ватру уочи Божића (Памучина 1866: 58–59). У вези са њеним припевом *коledo*, Памучина наводи да се приповеда како су стари Срби имали Леду, богињу љубави и весела којој су подизали жртвенике од нагомиланог камења и да је свака породица о својим празницима одлазила до своје гомиле па би се веселили, *пљвали, и играли свакакје игара* (Памучина 1866: 60). Он је приметио да су се стари божићни обичаји, који нису били у потпуности искорењени у његово време, мешали са црквеним обредима (в. Памучина 1866: 55–78)

Описујући народне светковине у Херцеговини, у првој књизи трилогије под називом *Из народа и о народу* (1896), Лука Грђић Бјелокосић посебну пажњу посветио је Божићу. Приказао је обичаје везане за Туциндан (*клање печенице, сечење бадњака*), Бадњи дан (*мешење хлебова, уношење сламе и бадњака, вечера*), први дан Божића (*печеница, мешење чеснице, омршивање, долазак полазника, гатање у плећку, ручак*), завршавајући опис напоменама да *други дан иду један другом на честитање* (Грђић 1896: 102). Бјелокосић је објавио и једну песму коју *момци пјевају* док се пече веселица (в. Грђић 1896: 92–107).

Из источне Херцеговине потиче кратак запис о обичају провлачења испод бадњака, који је објавио Љубо Мићевић, напомињући да је тај обичај врло стар и редак и да су га у то време одржавали само у роду Шешеља (в. Мићевић 1934: 105).



Из истог краја Мићевић је прикупио етнографску грађу коју је објавио у студији *Живот и обичаји Поповаца*, у којој је описао божићну обредно-обичајну праксу, од Св. Игњата до Богојављења. Приказујући главне обичаје који се изводе на Бадњи дан, Мићевић је објавио и осам песама које су се певале док се *веселица окреће на ражњу* (в. Мићевић 1952: 143–159).

*Грађа о обичајима у источној Херцеговини* коју је прикупио Јаков Шаренац садржи дескрипцију божићних обичаја. Записао је почетак песме која се певала на Бадњи дан, *док се окреће ражањ* (в. Шаренац 1986: 249–252).

*Божићни обичаји Срба у Мостару* назив је рада Данке Вишекруне у ком се налази грађа која се односи на прве четири деценије XX века (акцент је на обичајима до Првог светског рата), а коју је ауторка прикупљала на терену током 1980. године. Она је описала опште и посебне одлике божићних обичаја православног живља у Мостару – опште су сличне обичајима католичког становништва у Мостару, а посебне их издвајају од обичаја истоверника у сеоским срединама Херцеговине (Вишекруна 2006: 337). Ауторка је, као коментар својих саговорника, забележила да *описане обичаје више нико не упражњава те помало падају у заборав* (Вишекруна 2006: 342).

Рад етномузиколога, Иване Росић, *Обредне поворке чаројица од првих помена до данас*, настао је у оквиру националног пројекта *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске*, који се реализује на Филолошком факултету Универзитета у Бањалуци под руководством Јеленке Пандуревић. Сагледавајући литературу која говори о обредним поворкама на простору Босне и Херцеговине и упоредивши је са скорашњим опсежним теренским истраживањима на простору северне и северозападне Босне и Херцеговине – у местима из околине Кнежева (Јаворани), Котор Вароши (Масловаре, Ободник и Раштани), Бањалуке (Бистрица), Хан Кола (Конотари), Градишке (Романовци и Бакинац) и Новог Града (Пољавнице), у околини Теслића (Горња Врућица, Липље, Софрићи, Осовица, Булетићи, Жарковина, Јелића поток) и Шипова (Стројице и Јањ), у озренским (Бољанићи) и добојским крајевима (Станари, Лауши, Горња Рјечица и Церовица), ауторка констатује да су обредне поворке чаројица, како у прошлости, тако и данас, најраспрострањеније. Извођење обреда чаројица може се пратити у континуитету од краја XIX века до Другог светског рата, када је почео да се губи, а у оквиру рада налази се и мапа на којој је приказана заступљеност

чаројичарског опхода у Босни и Херцеговини некада и данас. Посебан акценат овог рада је на музици, односно песми, која се изводи у склопу поменутог обреда па Ивана Росић даје и шест нотних записа чаројичарских песама, али не наводи ритуални моменат у ком су извођене. Ауторка, такође, истиче да се чаројице данас, поред тога што обилазе куће по селу, налазе и на репертоару многих културно-уметничких друштава и све више живе на сцени (в. Росић 2014: 359–373).

На подручју *Славоније* (в. мапу 13), из околине Ђакова (село Статин), о божићној обредно-обичајној пракси запис је објавио Лука Илића Ориовчанин у делу *Narodni slavonski običaji*. Он помиње да на Бадњи дан људи тог краја *peku zaoblicu, derva seku i unašaju, žene peku pogači, kolače, slamu unesu* (Ориовчанин 1846: 94–96). Затим описује обичаје на Божић: *jedno čeljade ide na vodu da se svi mogu umiti; dolazi položaj; đaci Betleme i Zvezdu nose; ne rade i ne idu nikud* (Ориовчанин 1846: 96–101) и Богојављање, тј. Водокршће: *voda se blagosiva u cerkvi; njome škrope marvu, vinograd, oranice; jede se od božićne zaoblice glava, a plečku stavljaju u šljivik; kupanje u reci* (Ориовчанин 1846: 105–110). Ориовчанин наводи и веровања везана за дане у недељи у које пада Божић: *ako je u nedelju – marva će biti bolesna, žito dobro* итд. (в. Oriovčanin 1846: 94–111).

Да је *koledovanje po Slavoniji vrlo običajno skoro po svih selih*, записао је Мијат Стојановић у свом тексту *Običaji kod koledovanja* (Stojanović 1851: 364). Говорећи о времену извођења обреда коледовања, навео је да је *prie dvadeset godinah išla motčad uoči Božića i uoči Sv. tri kralja od kuće do kuće, igrala i pjevala nekakve pjesme od kolede. Običaj koledovanja prestao je sad već skoro posvuda* (Stojanović 1851: 364). Стојановић је истакао да се у његово време поменути обред у Славонији одржао само у још *njehih selah*, наводећи и податке о учесницима коледарских поворки: *ne motčad, nego ženska mladež koleduje, i zovu se kolede ili koledarke, drugdje ih zovu Ljelje, valjda zato što u svojih pjesamah koledujuć (iduć od kuće do kuće) skoro iza svake riječi spominjaju „koledo“ i „ljeljo“* (Stojanović 1851: 364–365). Из наведеног описа уочава се да записивач коледарске и краљичке песме (за које је карактеристичан припев *љело*) посматра као вербални израз једног истог комплекса обреда, што потврђују и записи шест песама које Стојановић сврстава у *коледарске*, од којих су две, заправо, *краљичке*, с карактеристичним рефреном *Ладо* и *Љело* (Stojanović 1851, бр. IV,V: 366). На основу ауторове напомене да се свих шест *коледарских*

песама изводи кад се *skupi djevojakah i djevojčicah cijelo jato, hodeć od kuće do kuće* (Stojanović 1851: 365), као и да у новије време само *ženska mladež koleduje* (Stojanović 1851: 364), могло би се наслутити да се краљички обред, као изразито женски, издвојио из коледарског (са којим има претпостављено исто исходиште) и наставио развој самостално.

Опис *коледара* у Славонији дао је Јосип Лалић у тексту *O božićnih koledarih*, напомињући у вези са коледарским обредом да не зна *od kuda dolazi*, али да *stari pripovedaju da je ostanak od poganov* (Lalić 1852: 418), што указује на његово претхришћанско порекло. Навео је да су ишли у опход на Бадње вече, а да је поворку чинило 7-8 момака, који су имали *jarčeve brade i jarčevo zvono* (Lalić 1852: 418). На основу Лалићеве дескрипције изгледа *коледара*, уочава се сличност са *чаројицама*, чији су се учесници, такође, маскирали у јарчеве, што указује на аналогију између ова два обреда и њихово могуће заједничко порекло. У тексту је наведена и песма коју су коледари изводили *kad pred vrata kuće dođu* и две песме које су певали кад домаћини *neće da otvore vrata* (в. Lalić 1852).

Из Моровића у Славонији потиче запис Илије Округића о извођењу коледарских песама *pred Božić, u novoj godini, do poslie Tri Kralja*. Он је истакао да му о обреду коледа *ništa ne znadoše kazati, što je i kako je* (Okругић 1854: 318), на основу чега се може закључити да је коледовање половином XIX века било заборављено. Округић је објавио и записе две коледарске песме без података о њиховом обредном контексту извођења (в. Okругић 1854: 318–320).

Јосип Ловретић забележио је податке о божићним обичајима и извођењу коледа у селу Оток у околини Винковаца. У монографији *Otok – narodni život i običaji* описао је и начин њиховог опремања, састав обредне групе, а бавио се и мелодијама песама, дајући и њихов нотни запис. Ловретић је навео и неколико песама које су се певале у следећим обредним ситуацијама: после Бадње вечере, на Божић кад се пратио полагањик (в. Lovretić 1897: 390–395).

Такође са простора Славоније потиче и запис *О божићним обичајима у Батињанима* Јована Вукмановића. Он је описао ритуалну праксу у српском селу Батињани у Славонији од Туциндана до Нове године. Аутор помиње да је маскирна поворка дечака, који се називају *вертепаши*, предвођена старијим мушкарцем, у Дарувару ишла у опход на Бадње вече и да су изводили божићне песме (в. Вукмановић 1935: 123–127).

Из славонског села Оролик потичу подаци о извођењу божићних обреда које наводи Глиша Бабовић у раду *Оролик – историја, живот и обичаји једног сремског села*. У одељку *Обичаји скопчани с празницима*, аутор даје преглед народних и верских обичаја у току читаве године, констатујући да је *за Божић везано највише обичаја* (Бабовић 1963: 60). Затим описује клање печенице на Туциндан и њено печење на Бадњи дан, и мешење божићних хлебова, налагање бадњака на ватру, вечеру и наводи да се *божићне песме певају више пута с намером да се што дуже остане будан* (Бабовић 1963: 67). Бабовић, такође, напомиње да *за коледо у селу нико није знао* (в. Бабовић 1963: 60–68).

*Из Војне Крајине* једну од првих штампаних збирки српске народне поезије са тог подручја, *Српске народне пјесме из Лике и Баније* (1885) приредио је Никола Беговић. Неки од записа потичу из сакупљачеве младости (око 1841/2. године), дакле из доба Вука Карацића. Неколико песама које су се изводиле на Божић, сакупљач је назвао *Божићнице*. Опремљена значајним Предговором сакупљача (са подацима о казивачима и месту прикупљања песама), пропратним коментарима уз песме (белешкама, тумачењима појединих речи), збирка Николе Беговића приказује народни живот Срба у Крајини (в. Беговић, прир. С. Гароња 2001).

Са истог простора су и Беговићеви описи обичаја и веровања везаних за народни календар, рођење, свадбу, смрт које је дао, у делу *Живот Срба граничара* (1887). Настављајући Вуков етнографски рад, он је желео да употпуни Карацићево дело, да опише оно што Вук није стигао. Други узор Николи Беговићу било је дело Вука Врчевића, *Три главне народне свечаности: Божић, крсно име и свадба* (1883). Уз варијантне описе божићне обредно-обичајне праксе по селима, записао је и пет песама, наводећи и податке када су се певале (Беговић 1986: 105, 121).

Коледарски обред на западу Далмације поменуо је Ј. Бујановић у кратком тексту *Praputnik u Hrvatskoj*. Он је истакао да је *koledva poznata po svem hrvatskom primorju* и да на Стјепање (26. XII) *koledvaju mladići, mladi muževi i djeca, a slijedećega dana koledvaju djevojčice*, наводећи једну песму које су том приликом изводиле (Бујановић 1896: 220).

Из Котара у северној Далмацији је податак који је дао М. Зорић да се у том крају *koleda sastoji u tome da nagomilaju mnogo slame ili drva pa ih ispred kuće užgu* и да *skaču okolo kolede i preko kolede (vatre)*. *Nakon toga jedan od njih*

*naviše na se odrtu kožu pa ide sa cijelim društvom od kuće do kuće, vičući: „Harač, harač!“* (Zorić 1896: 221).

Божићне обичаје из Загоре (средња и северна Далмација), укратко је приказао И. Ујевић у тексту *Vrhgorsko-imbotska krajina*. Он је навео податак да се по подне *igra kolo svih božićnih dana*, као и неколико пословица које се везују за Божић (в. Ујевић 1896: 212–214).

У студији *Koleda u južnih Slavena (na osnovi istoričkih vijesti, narodnih pjesama i običaja našega vremena*, Иван Милчетић је дао преглед помена и описа коледарског обреда на простору Хрватске (Крк, Лошињ, Хвар, Шибеник, Омиш, Ријека, Дубровник, Огулин, Слуњ, Славонија), Србије (Лужница и Нишава, Бољевац, Косово Поље), Босне (Кола), Словеније (Бела Крањска, Горица) и Бугарске (Софија и околина). Наведени описи, Милчетићу су били довољни да на основу њих установи неке заједничке етнографске елементе коледарског обреда код Јужних Словена: добијање дарова од укућана, приређивање гозбе после опхода, певање и свирање (Milčetić 1917: 84). Такође је истакао да у бугарском коледарском обреду има много елемената покладних ритуала, констатујући да *toga ima i u naših čarojica* (Milčetić 1917: 84). И. Милчетић је из свих поменутих јужнословенских крајева објавио коледарске песме, не наводећи, међутим, сваки пут обредни контекст у оквиру ког су извођене. На основу многобројних тематско-мотивских аналогја, констатовао је да је садржај бугарских и српских коледарских песама врло сличан.

Аутор је навео податак да су у *Dubrovniku za vremena republike išli uz mesojeđe (poklade) po gradu čaroje, vila i turica* као и да су у исто доба коледа постојала *uoči Sv. Luke, Sv. Martina, Sv. Nikole, Sv. Andrije, Božića, prvog dana godine, Triju krala* и да обред *izvršuju družine pjevača slavenskim pjesmama po javnim ulicama pred vratima rođaka i prijatelja* (Milčetić 1917: 49–51). Такође, написао је и да се у једном броју задарског *Nar. lista* налази чланак о коледарима у коме се каже да су ишла *koleda na Ivandan u Biogradskoj okolini* (Milčetić 1917: 47). Милчетић је публиковао и једну песму коју су том приликом коледари изводили. Из истог листа потиче и запис песме којом се прослављао празник Св. Јурја (23.IV), односно Св. Ђорђа, која има припев *veselo, veselo koledo!* (Milčetić 1917: 48). Ови записи указује на могућност да су некада постојала и пролећна и летња коледа, као и да су постојале варијантне поворке коледара.

Милчетић у својој студији дао и преглед дотадашњих најзначајнијих мишљења домаћих и страних истраживача у вези с пореклом коледарског обреда. Потом је, износећи сопствени став о том питању, одбацио тврдње да је *Коледа* женско божанство, називајући присталице такве идеје (попут Н. Нодила и Г. Крека) *magloviti romantici* (Milčetić 1917: 118). Милчетић је констатовао да *Koleda niti je bog niti božica. Ona prikazuje smjesu slavenskih i tuđih vjerovanja, kršćanskih i poganskih* (Milčetić 1917: 118), истичући да је тешко разграничити шта је у оквиру коледарског обреда хришћанско, а шта паганско, односно који су елементи словенског, а који несловенског порекла. Навео је и податак да се у Цриквеници коледарски обред изгубио и да је остала само реч *koledva, koja opet znači nešto osobito. Kada ide župnik na Tri kralja, da blagoslivlje kuće, mnogi će tu gospodar kuće kazati, kao ispričavajući svoj nezatni dar: „Neka oproste na slabe koledve“, tj. na slabom daru* (Milčetić 1917: 28).

Милчетић је напоменуо је да у његово време коледовање на западу Балкана готово да и није постојало, а да се у тим крајевима, пре него што је скоро у потпуности ишчезнуо, најдуже задржао у Јадранском приморју. Милчетић је констатовао да се коледовање сачувало још само у Бугарској и Старој Србији (Milčetić 1917: 1, 3). Могло би се рећи да је оваква демографска слика коледарског обреда непотпуна, бар што се тиче српског простора, јер нису укључени описи овог ритуала из источне Србије (Лесковачка Морава), где су *коледа* имала најдужу традицију, а такође нису узети у обзир ни записи са простора Војводине.

У класичну етнолошку литературу убраја се и монографија *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata* (1935) Едмунда Шневајса. Штампана на немачком језику, та је књига јужнословенске етнографске податке укључила у европска компаративна изучавања традицијске културе. Монографија има два дела: *neobična mješavina različitih elemenata*, коју Шневајс уочава у веровањима Срба и Хрвата, укратко је изложена у првом, знатно краћем делу, док су у другом описани обичаји. Шневајс се позива на релевантне етнолошке и фолклористичке изворе, као и на сопствена теренска истраживања. Обичаји календарског циклуса описују се у поглављу *У ритму године*, у оквиру ког је највише пажње посвећено Божићу. Аутор заступа мишљење да су зимски календарски празници засновани на *култу душа*, а летњи на *култу природе* (Schneeweis 2005: 162). Иако је Шневајсову књигу неопходно критички читати,

она је и данас корисна, како то истиче Иван Лозица, аутор предговора њеног првог издања на (српско)хрватском језику, због компаративног захвата историјских промена на широком географском простору (Schneeweis 2005: 21).

Податке о ареалу распрострањања коледарског обреда, које је изнео Иван Милчетић, потврдио је и Милован Гаваци у другом тому своје монографије *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* (1939), којом је дао прилог проучавању божићних обичаја на простору Хрватске. Пишући о демографској слици коледовања, констатовао је да *taj vrlo značajni običaj nije održan nego samo u nekim hrvatskim stranama – najbolje i najživlje u (južnoj) Dalmaciji, slabije i u sjevernim stranama Jadrana kao i Lici, pa po Hrvatskoj (na sjeveru) i Podunavlju tamo do Šokaca oko Temišvara* (Gavazzi II 1939: 67). Међутим, Гаваци је напоменуо да је коледарски обред у прошлости био много раширенији (у Славонији, Хрватском Загорју (Gavazzi II 1939: 74). Гаваци закључује своју расправу о коледарима указујући на могуће путеве за решавање питања порекла овог обреда (в. Gavazzi II 1939: 66–80).

Фрањо Кухач у петој књизи *Južno-slovenskih narodnih popijevki*, поред коледарских песама које су пре њега већ објавили Мијат Стојановић, Вук Врчевић публиковао је и примере из сопствене збирке текстова из Осиека, Дрења (у Ђаковштини), Боботе и Сомбора. Уз сваки текст навео је и варијанте из неких познатијих збирки (пре свега Вука Карацића), као и нотни запис мелодије на коју се одређена песма пева. Кухач је констатовао да се *u gradovima Hrvatske i Slavonije običaj koledanja izgubio, a u gradovima Dalmacije održao se do današnjeg dana* (Кућаћ 1941: 464). Такође, навео је драгоцен податак да код Хрвата постоји десетак врста коледи од Нове године до Духова (в. Кућаћ 1941: 233–243), што значи да су коледарски обреди извођени и у пролеће.

*Poljica: domaći običaji* наслов је рада Франа Иванишевића, у оквиру ког је описао божићне обичаје од Бадњег дана до Богојављења у насеља Пољица код Задра. Забележио је и три божићне песме и дао њихов обредни контекст извођења (в. Ivanišević 1905: 11–111).

О божићним обичајима Срба у северној Далмацији, у селу Буковица, писао је Владимир Ардалић у оквиру поглавља о годишњим обичајима у монографији *Vukovica – narodni život i običaji*. Он је описао и обреде *вучара* и *чаројуца*. О забранама и кажњавању маскирања зимских опходних поворки, Ардалић је записао: *Popovi ni učitelji ne krate im, a đendari već obično zabranjuju im. Njevi su*

*zakoni prepuni paragrafa te oni to lako nađu i zbakijaju, da je protivno carskom zakonu* (Ardalić 1902: 139). Као пример таквих прогона и забрана, навео је податак у вези са вучарима: *ovijem vučarima od nekije godina zabranjeno je odati: ne krates im popovi ni učitelji ni sud, nego sami đendari; nadijevaju im imena, da su to uvode, đe koliko idu na vuka svijetu mamiti, toliko razvižitavaju, kako kome stoji avlija i vrata, da tako upamte, s koje bi se strane moglo obnoć provaliti pa pokratsi. To svijet ne misli o njima, ali eto su drugi po srijedi* (Ardalić 1902: 135).<sup>8</sup>

На основу података из наведених извора уочава се да су се божићни и коледарски обреди Срба простирали све до пограничног простора са Мађарском и Румунијом (в. мапу 14), али и да се ареал њиховог распрострањања ширио и преко те границе, пошто је њихово извођење забележено и у појединим насељима у јужним деловима Мађарске и источне Румуније. Приликом истраживања која су у овој области вршена током седамдесетих и осамдесетих година XX века, дошло се до података да су се божићни и коледарски обреди задржали међу припадницима свих етничких заједница (Срба, Хрвата и Словенаца), који и данас насељавају ове просторе (в. Vlašić 1928, Киш 1975, Velin 1979, Фелфелди 2003).

Етнографска истраживања јужнословенских народа (Срба, Хрвата и Словенаца) у Мађарској, објављена су у зборницима под називом *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*. Прилози су штампани на језицима народа којима се поједини радови баве. У зборнику из 1975. године налази се текст Марије Киш, *Божићни обичаји Срба у Помазу*, који доноси опис божићне обредно-обичајне праксе српског становништва из околине Будимпеште, која се, највећим делом, још одржавала у време ауторкиног теренског истраживања (1957–1958), а обичаје које није могла непосредно да види, забележила је на основу сећања најстаријих казивача. Марија Киш је запазила да су изолованост српског мањинског становништва и његова вероисповест допринеле доброј очуваности ових обреда. Уз описе обичаја приложена су и два нотна записа божићних песама (в. Киш 1975: 27–49).

У зборнику *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* из 1979. године налази се текст *Обичај коледа у Душноку* Стјепана Велина који је, после историјских података о овом мађарском селу и његовим јужнословенским становницима и

---

<sup>8</sup> О ревалоризацији ове Ардалићеве монографије као историјског и филолошког извора за проучавање настанка етнокултурних идентитета у тој регији видети: Plas 2008.



осврта на дотадашње записе о коледарима, описао обред у оквиру ког је дао и попис учесника у коледарским поворкама из 1927, 1937, 1938, 1945. и 1948. године када је обред последњи пут изведен. Велин је објавио и тридесет један запис коледарских песама које су пропраћене подацима о обредном контексту извођења и певачима од којих су записане (в. Velin 1979: 73–29).

Са простора Мађарске потиче и студија *Muzičke Tradicije Južnih Slovena u Mađarskoj*, композитора и етномузиколога, Тихомира Вујичића. У својој књизи он је указао на узајамне утицаје народних песама Јужних Словена и Мађара. Навео је податак да *колеђани* могу бити само момци, да иду *na Mladince* (28. XII), носе *korbač od žila, vrlo lipo opleten i svećem ukrašen* па певају *koleda cilu noć* (Vujičić 1978: 143). У овој етномузиколошкој студији објављене су и коледарске песме са нотним записима и обредним контекстом извођења.

Монографија *Плесне традиције Срба у Поморишју* резултат је сакупљачког рада Ласла Фелфелдија на територији југоисточног Алфелда (места Деска, Сириг, Нови Сентиван, Чанад, Батања), где и данас живи српско становништво. Аутор је, на основу свог теренског истраживања, приказао однос традиционалних играчких елемената које су Срби донели из своје матичне земље и интеретничких утицаја на новом месту становања. Материјал сакупљен у овој књизи приказује стање из осамдесетих година XX века и представља сведочанство о некадашњем постојању божићних и коледарских обредних игара (в. Фелфелди 2003).

Податке о божићним обичајима објавио је и Петар Влашић у студији *Hrvati u Rumunjskoj*. Он је забележио како се прослављао Бадњи дан у местима Рекаш, Кеча, Крашова, Клокотич, Ровник и Лупак, а описао је и коледарски обред, напомињући да *desetak kršnih momaka, odjevenih u narodno ruho, idu o Božiću od kuće do kuće, uz svirku i uz zvončiće pjevaju prigodne božićne čestitke zvane „Koleda“, a pjevajući poskakuju i poigravaju* (Vlašić 1928: 39). Напомињући да *koledari za svakoga u kući imadu posebnu čestitku (domaćinu, staroj majci, mladom momku, djevojci itd)*, он је записао и четрнаест коледарских песама, дајући податке о њиховом обредном контексту (Vlašić 1928: 39–48).

Уочава се да о божићним и коледарским обредима постоји обимна етнографска грађа, али да, упркос томе, они нису довољно проучени.

Међу најранијим истраживачима поменутих обреда је Натко Нодило који је у часопису Рад ЈАЗУ између 1885. и 1890. године публиковао радове у више

наставака под називом *Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga*. Ови радови објављени су као јединствена књига *Stara vjera Srba i Hrvata* (1981) у којој је аутор изнео претпоставку да реч *коледа* води порекло од грчког етимона *kalandai*, односно од латинског *calendae*, под којима се подразумева Нова година (дан), а понегде и Божић (Nodilo 1981: 127).

Слично мишљење о етимологији израза *коледа* изнео је и Грегор Крек у својој монографији *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (1887), доводећи га у везу са обредом који се изводио у време зимске краткодневице. Крек, такође, указује на то да су обред *коледовања* и песме које се изводе у оквиру њега много старији од назива *коледа*. Аутор сматра да је то због тога што је првобитни, непознати назив свечаности добио име по божанству у чију су част приређиване, али је ишчезао из народног памћења па је замењен новим и то туђим називом (Krek 1887: 830). Крек, такође, претпоставља да је Бадњи дан (бадњак) у вези са соларним култом и да је као пагански празник непобеђеног сунца од IV века почео да означава дан Христовог рођења (Krek 1887: 583).

Покушаји да се *Божих* и *коледање* доведу у везу с римским Сатурналијама и Календама (Новом годином) нису довели до резултата, а настојања да се свим божићним обичајима нађе римско и античко порекло остали су, такође, без успеха.

Веселин Чајкановић је пореклу божићних обреда посветио текстове *Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић* (1921), као и серију радова о Божићу: *Божихна слама* (1923), *Бадњи дан и Божић* (1924), *Људски и животињски полаженик* (1924), *Једна божићна легенда* (1931), *Три божићна обичаја* (1932), *Божих, његово порекло и значај* (1941). Наведене радове аутор је објављивао у периоду од тридесетак година, а публиковани су и у прве две књиге Чајкановићевих сабраних дела – *Студије из религије и фолклора I* (1910–1924) и *Студије из религије и фолклора II* (1925–1942).

У уводу рада о Божићу (1921), упоредио је Божић и крсну славу, тврдећи да су *оба празника наслеђена из старинске религије и тек у току времена добили су санкцију цркве и до извесног степена християнизирали се* (Чајкановић I 1994: 120). У овом раду, као и у два наредна из 1923. и 1924. године о слами и полаженику, Бадњи дан са Божићем приказан је као празник предака, а Чајкановић наводи претпоставку да су поменуте обичаје Срби могли имати и пре досељења на Балкан.

У тексту *Једна божићна легенда* (1931) каже се да је во у старинској српској религији сматран сеновитом животињом па му се због тога за Божић приноси жртвени колач и уводи се у кућу као положајник, јер се верује да представља инкарнацију претка (Чајкановић II 1994: 167).

О томе због чега се на Божић не даје ватра на зајам, који је смисао доласка полагајника и зашто се позивају дивље животиње на гозбу, Чајкановић је писао у раду *Три божићна обичаја* (1932), доводећи поменуте обичаје у везу с култом предака (в. Чајкановић II 1994: 233–242).

У раду *Неколике опште појаве у старој српској религији* (1932), Чајкановић помиње обичај коледовања који се у српском народу све мање одржава, наводећи да је познат још само на периферији, односно у Далмацији и јужној Србији. Он наводи претпоставку да су маскирне поворке у божићној сезони – поворке предака (Чајкановић II 1994: 191).

Радам *Божић, његово порекло и значај* (1941), Веселин Чајкановић је дао прилог проучавању ове теме, надовезујући се на истраживање Натка Нодила и Грегора Крека. Чајкановић сматра погрешним покушаје да се Божић доведе у везу са римским Сатурналијама и Календама (Новом годином), износећи претпоставку да је овај празник везан за култ предака (Чајкановић II 1994: 191).

О божићним обредима Чајкановић је писао и у XVI поглављу књиге *О врховном богу у старој српској религији* (1941), која се, такође, налази у склопу сабраних дела. У одељку *Божић и Ђурђевдан*, констатовао је да је *Бадње вече празник душа и празник врховног бога*, као и да се *о Бадњем вечеру прва чаша вина намењује Богу*, што указује на епифанију старинског бога (Чајкановић III 1994: 145–151).<sup>9</sup>

У вези са ареалом распрострањања коледарских обреда, Чајкановић констатује да је он код Срба свуда постојао, али да се није одржао и да још једино постоји на периферији, тј. у јужној Србији и Далмацији (Чајкановић II 1994: 191).

Осим основним карактеристикама и дескрипцијом коледарског ритуала, Весна Марјановић се, у својој књизи *Маске, маскирање и ритуали у Србији*, бавила и распрострањеношћу коледарских поворки на територији Србије, а дала

---

<sup>9</sup> У рукопису су остали Чајкановићеви радови, међу којима су и они које је објавио 1924. у посебној књизи *Студије из религије и фолклора*. Они су објављени у оквиру четврте и пете књиге сабраних дела – *Речник српских народних веровања о биљкама* (1985) и *Стара српска религија и митологија* (1994).

је и графички приказ у виду карте. По њеном мишљењу, *коледари* су концентрисани на југоистоку Србије, али и у Војводини (централна Бачка, Срем и југ Баната). На северу Војводине (у околини Суботице) доминантне су поворке *звездара* и *вертепша*. Ови други срећу се и у западнијим крајевима (Апатин, Сремска Митровица, Шабац, Ваљево), али спорадично и на југоистоку Србије (Алексинач, Пирот, Врање). Такође на југоистоку, ишле су поворке *сировара/василичара*. Код католичког становништва у Војводини, постојале су женске поворке – *Луце/Луције* које су ишле уочи Св. Луције (12. децембра), затим *бетлемаре/бетлехемаре* и код Словака евангелистичке провенијенције у Банату и Срему – *Адам и Ева* (в. Марјановић 2008: 72).

*Етнолингвистичко истраживање зимског циклуса обичаја и веровања у Новом Саду* назив је дисертације Маје Стокин,<sup>10</sup> која се бавила лексичким корпусом везаним за божићне обичаје. Она је на терену, међу староседелачким становништвом Новог Сада (на Салајци, Подбари и Роткварији), прикупила лексичке јединице које је представила у форми речника. У прилозима свог рада, Маја Стокин је објавила текст вертепске драме и осам коринђашких песама (Стокин ркп: 323–325).

Рад *Лексичка и синтаксичко-семантичка анализа благослова у обреду чаројице* резултат је етнолингвистичког истраживања Дијане Црњак и Биљане Савић. У вези са обредом *чаројица*, који је општепознат код православног становништва у већем делу Босне, Кордуна, Лике и северне Далмације, код Хрвата у Лепеници, Сасини и Карловачкој Крајини и муслимана у Босанској Крајини (Кајмаковић 1961: 230), ауторке су пажњу усмериле на кључне елементе текста благослова и самог обреда. Представљени лексички материјал покушале су да доведу у везу с истим и сличним етнојезичким појавама на Балкану (в. Црњак и Савић 2013: 93–107).

Увид у доступну етнографску грађу потврђује закључке до којих су дошли истраживачи, који су се бавили питањем ареалног распрострањања коледарских обреда на територији коју насељавају Јужни Словени.

Георги Краев се у монографији *Маска и було* бавио зимским и пролећним маскирним обредима у Бугарској и јужнословенском простору у светлу мушке, односно женске иницијације. Аутор је, уз описе главних бугарских божићних

---

<sup>10</sup> одбрањене на Катедри за српски језик и књижевност Филозофског факултета у Новом Саду 2011. године

обичаја, штампао и песме које су изводили *коледари, кукери и сурвакари*, наводећи податке када су их певали и коме од укућана су биле намењене (в. Краев 2003).

Описе обредно-обичајне праксе у вези са календарским празницима у Бугарској, прикупио је Димитрије Маринов у монографији *Религиозни народни обичаји* (1914), која је објављена као прва књига у оквиру ауторових сабраних дела. Уз етнографску грађу, везану за зимске празнике, Маринов је штампао и песме које су коледари изводили на Св. Игњата, Бадњи дан и Божић, наводећи њихов обредни контекст (в. Маринов 2003).

Бугарску обредну поезију XX века записао је и објавио Делчо Тодоров у 59. књизи *Сборника за народни умотворения и народопис*. Зимску календарску поезију аутор је илустровао коледарским песмама (укупно 94), које представљају најразгранатији циклус обредне поезије, што је протумачио, с једне стране, великим бројем различитих мотива у њој, а с друге стране, тиме што се обред коледовања сачувао и у новије време (в. Тодоров 2003).

Диана Иванова Данова Дамянова *Терени бележки на Тодор Джиджев за коледуването в Казанлъшко* Васил Стоин, Елена Стоин, Иван Качулев, Рајна Кацарова, Николај Кауфман, Тодор Тодоров и Тодор Цицев током 1963. и 1964. године у месту Казанлак у централној Бугарској. Обредне песме из дана у дан престају да се певају, а напуштају се и обичаји и обреди с којима су повезани (Данова Дамянова 2014: 7). (в. Данова Дамянова 2014, 4–12).

Географским распоредом извођења божићних и коледарских обреда на јужнословенском простору бавила се и Ана Плотњикова у монографији *Этнолингвистическая география Южной Славии* (2004). Њена истраживања показују да су коледарски обреди сконцентрисани највише на западној и јужној страни Балканског полуострва, што показују и поменути етнографски записи, док је географска распрострањеност божићних обреда оријентисана и ка његовој доста широкој источној области. Притом, као крајњу тачку до које сежу обреди коледовања ауторка на западу маркира територију североисточне Словеније, а у оквиру Србије западни Срем (према граници с Хрватском), на истоку српских области обред је фиксиран за Лесковачко Поморавље, док су крајње тачке на југоистоку села у околини Пчиње, Јабланице и у Косову Пољу. Плотњикова као најзападнију тачку до које се простире назив Божић за празник рођења Христовог наводи Истру, најсеверније – места Мартонош у Бачкој и

Руски Крстур у Банату, најисточнију тачку у Србији – пиротски крај (док је на ширем простору то село Доброславци у околини Софије), а као најјужнији пункт наводи места Горња Пчиња и Јабланица, док су на ширем простору Балкана то место Жилтуша у јужној Бугарској и Комотини у Грчкој (Плотникова 2004: 412–419). У поменутој монографији ауторка је применила метод етнолингвистичког картографисања и дала графички приказ, у виду карте распрострања назива и различитих варијаната зимских опхода на територији коју насељавају Јужни Словени, уз списак пунктова фиксације одговарајућег етнографског материјала, што је у овом раду представљено на мапи, преузетој из студије Ане Плотњикове (в. мапу 15).

Плотњикова указује и на сродне обреде који се у одређеним деловима овог ареала надовезују на коледарске. Тако се у делу крајњег југа и истока јужнословенске области распростиру обреди *бабара/бабушара/бабугера и џамалара/мечкара* (Плотникова 2004: 102–105).

Комплексност ових обреда, као и пратећих песама захтева, међутим, да се подробније истраже и поставе на шири културно-историјски план, како би се увидело о каквим је генетским и типолошким сродностима реч. У ту сврху узети су у обзир етнографска грађа и истраживања са ширег словенског простора, који се, превасходно, односи на руску грађу.

Међу најраније покушаје научног објашњења порекла зимских празника спадају радови руских научника који репрезентују митолошки правац у проучавању фолклора: Александра Николајевича Афанасјева и Александра Афанасјевича Потербње, који су поменуте празнике тумачили наслеђем религије култа сунца и Александра Николајевича Веселовског, који је указао на сличност словенских, румунских и античких зимских обреда (Проп 2012: 19–23).

Владимир Иванович Чичеров је у својој докторској дисертацији, *Зимний период русског земледельческог календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований)*, (1957) проучавао календарске обреде у вези са радом ратара и, на тај начин, дао теорију порекла зимских празника која је представљала полазну основу даље елаборације тог питања у совјетској науци. Он је сматрао да су коледарске песме посебне новогодишње песме-бајалице за пољопривредни род и добробит породице (Чичеров 1957: 26).

Знаменити руски фолклориста, етнограф и филолог, Владимир Јаковљевич Проп, у својој студији *Руски аграрни празници* (1963), бавио се обредима који

немају црквено порекло, а међу њима и коледарским, указујући на њихову недовољну проученост. Коледарске песме анализирао је у поглављу *Песме за честитање и бајање*, разврставајући их у три групе: *божићне коледе* које су се певале на Бадње вече, *васиљевске коледе* – уочи Нове године и *богојављенске коледе* које су се изводиле на празник Богојављења (Проп 2012: 75). Пропово истраживање је показало да је коледовање претхришћански обред аграрног карактера у функцији призивања богатог рода, благостања и обиља (Проп 2012: 15, 92).

О обреду коледовања и припадајућој поезији код Западних и Источних Словена, Људмила Николаевна Виноградова написала је монографију *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян* (1982). Ауторка је описала генезу и типологију коледовања код Источних и Западних Словена, наглашавајући да се термин *коледа* (*коляда*) односи на поздравне песме, извођене при опходу домова у време божићних празника, али да се обред коледовања (тј. певање поздравних песама у форми благослова, после чега су укућани даривали коледаре), на западнословенском простору, практиковао не само у зимском, него и у другим календарским циклусима – пролећном, летњем (Виноградова 1982: 8).

У поглављу књиге *Колядование в контексте святочной обрядности*, ауторка је, изучавајући компоненте зимских обреда у периоду некрштених дана, указала на везу божићне трпезе с култом предака (Виноградова 1982: 196). Љ. Виноградова се у својој монографији бавила и процесом христјанизације ове поезије, који се, посебно, одразио на циклус опходних зимских песама Западних Словена које су, услед тог процеса, замењене песмама религиозног карактера с мотивом рођења Христа (Виноградова 1982: 7).

Бавећи се структуром и семантиком зимских обреда, груписаних око божићно-новогодишњег циклуса, она је приметила да јужнословенска традиција има особености везане за бадњак, непознате осталим словенским народима (Виноградова 1982: 5) и указала на потребу изучавања зимских обреда Јужних Словена, како би се добио целовит и потпун увид у зимску календарску обредно-обичајну праксу на читавом словенском простору.

Коледарским обредом и песмама бавио се и Александар Николајевич Розов у студији *К сравнительному изучению поэтики календарных песен*. Он је дао преглед мишљења научника у вези са питањем могу ли се коледарске и

новогодишње песме посматрати као засебне врсте обредне поезије или су то два синонимна термина. Розов је навео да је руска фолклористика остала при томе да су прве карактеристичне за божићне празнике, а друге за новогодишње (Розов 1982: 47–48). Аутор се у поменутој студији бавио и структуром и композицијом коледарских и новогодишњих песама. Такође се осврнуо и на укрштање различитих врста обредних песама (коледарских и сватовских), констатујући да се поетичке црте календарске и сватовске поезије не преносе из једног комплекса у други, него тако што се односе на иста лица, тј. песме се намењују истим лицима, која се величају ограниченим бројем типова (формула) и поетичких средстава (Розов 1982: 69).

Наведена бележења и истраживања обухватају помене и записе од XIII века до 2014. године. Ни они, као ни сва етнолошка литература коришћена у раду, нису подједнако поуздани па је неопходно водити рачуна о проблематизацији извора и критички се односити према њима. Неки од коришћених извора у новијој науци су и оспоравани, међутим, рехабилитовани су за потребе добијања што потпуније слике досадашњих истраживања теме овог рада.

Најранији *описи* божићне и коледарске обредне праксе јављају се почетком XIX века. Два коледарска стиха објавио је Доситеј Обрадовић у делу *Совјети здраваго разума* (1784), а целовите записе божићних и коледарских песама први је публиковао Вук Караџић у првој књизи *Српских народних пјесама* 1841. године. Успостављање паралела између најстаријих и најновијих записа постиже се применом концепта *етнографског презента*,<sup>11</sup> који је засновала руска етнолингвистика<sup>12</sup> да би објаснила како је могуће, апстрахујући дијахронију, проучавати старе етнографске и савремене теренске записе (XIX–XX век). С обзиром на то да грађа описана у овом раду обухвата временски распон од два века, ради добијања конструкције идеалтипске слике комплекса божићних и коледарских обреда (о чему ће бити речи у наредном поглављу), коришћен је принцип етнографског презента.

---

<sup>11</sup> О етнографском презенту в. Плотникова 2004: 15, 18, 62.

<sup>12</sup> Етнолингвистичка истраживања интензивирани су крајем XX века. Етнолингвистика изучава језик у светлу његовог односа с духовном и материјалном културом, с менталитетом и народним стваралаштвом (Толстој 1995: 31). О постулатима московске етнолингвистичке школе в. Толстая 2013: 67–82. О лингвистичком методу у етнографији уопште в. Nymes 1983: 137.



На основу увида у наведена бележења, може се закључити да су божићни и коледарски обреди били распрострањени на читавом српском демографском и културном простору. Етнографски записи омогућавају реконструкцију ареала њиховог распрострањања код Срба (од севера према југу и од истока према западу): јужна Мађарска, Војводина (Бачка, Банат, Срем), Србија (централна, источна, југоисточна), Косово и Метохија, Црна Гора (Бока Которска и залеђе), северна Македонија (Скопска Црна Гора), северна Албанија (Врака и Раш у околини Скадра), Босна и Херцеговина и Хрватска (Славонија, Банија, Лика, Кордун, Далмација, Истра).

Коледарски обред почео је да се губи још у XVIII веку, јер су се свештеници борили против коледарских игара, сузбијајући их као остатке паганства (в. Јанковић 1957). Јоаникије Памучина је запазио да су се стари божићни обичаји у Херцеговини, који нису били у потпуности искорењени у његово време (XIX век), мешали са црквеним обредима (в. Памучина 1866: 55–78). У централној и западној Србији, коледарски обреди губили су се највише због расељавања становништва са села (Јовашевић 1971: 175), а одржали су се до почетка XX века. Коледовање на западу Балкана почетком XX века готово да и није постојало, а пре него што је скоро у потпуности ишчезнуло, у тим крајевима најдуже се задржало у Јадранском приморју (Milčetić 1917: 1, 3). Међутим, на прелазу два столећа, у Црној Гори нема помена коледарских обреда, на основу чега се може наслутити да су се већ изгубили. У првим деценијама XX века обред је нестајао и у Војводини и Македонији (Дејанац 2008: 19–20; Филиповић 1939: 369–375).

Код Срба и других јужнословенских народа на простору јужне Мађарске, коледарски обреди су последњи пут изведени у селу Душноку 1948. године.

Најдуже су се одржали у југоисточној Србији (у Лесковцу и околини), на Косову и Метохији (код Лепосавића) – до педесетих година XX века, а у Босни је забележено постојање коледарских опходних поворки у равничарским пределима од Брчког до Дервенте 1965. године (Кажмаковић 1973: 214), што се пре може сматрати случајношћу и преседаном него правилом и обичајем.

Такође, у досадашњим истраживањима, истицана је веза коледарских обреда са русалијама, односно краљицама (Јстребов 1886: 26), што наговештава могућност постојања пролећних коледа, као и претпоставку да коледарске и краљичке песме представљају вербални израз једног истог комплекса

некадашњих обреда. Писано је и о подударности коледарских са лазаричким песмама, посебно у погледу садржаја, и дужине стиха. Такође, истраживања воде и у правцу синкретизма коледарских песама с обредом сировара (в. Кожељац 1997: 91–101), који се задржао до данас у Трговишту и околини (в. Сикимић 2013). Са етномузиколошког аспекта, указано је на то да се код Срба у Војводини извршила супституција изворних коледа вертепом и коринђама (Марковић ркп. 1988: 62) те да *вертепаши* и *коринђаши* представљају христијанизоване поворке новијег датума, аналогне коледарима (в. Filipović 1962: 20–21, 42–43, 92–94), као што су им је у Босни сличан обред *чаројица* који се на том простору задржао до данас (Росић 2014: 360). На основу географских истраживања етнографске грађе, може се закључити да већа разноликост порекла становништва условљава богатство опходних поворки.

Могло би се претпоставити да се, заправо, ради о реликту обреда који су се првобитно изводили током читаве зимске, али и пролећне и летње сезоне (в. Раичић 1794: 262; Šajnović 1906: 142; Milčetić 1917; Васиљевић 1960; Кућац 1941: 233–243; Виноградова 1982), а који су касније фиксирани за велике празнике у црквеном (хришћанском) календару (Бадњи дан, Божић, Св. Василије, Богојављење). На то указује и чињеница да је код Срба и Бугара црква потиснула већину пролећних и летњих коледа и да су се ови обреди (лазарице, краљице) прилагодили Лазаревој суботи и Духовима (в. Васиљевић 1960: 3–12).

О пореклу коледарских и божићних обреда писано је увек уз напомену да је тема велика, скоро неисцрпна, с обзиром на многобројност и разноликост обичаја који се за њих везују. Конструкција идеалтипске дескрипције помоћи ће да се коледарске и божићне песме сместе у ритуални оквир и открије њихово право значење.

## II БОЖИЋНЕ И КОЛЕДАРСКЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋИХ ОБРЕДА (ИДЕАЛТИПСКА СЛИКА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА)

У етнографским описима и етнологској литератури приказан је садржај различитих локалних варијанти божићних и коледарских обреда и стога је потребно сачинити конструкцију *идеалтипске дескрипције*<sup>13</sup> која би објединила српску обредно-обичајну праксу. У том контексту од значаја је и *декомпозиција ритуала*, односно његово растављање на најмање саставне јединице.<sup>14</sup> Као аналитичко средство у оваквом сегментисању може послужити теоријско разматрање Никите Толстоја који традиционални обред дефинише као *културни текст*, састављен од низа елемената који припадају различитим кодовима: 1) *акционом* (радње и редослед одређених ритуалних радњи), 2) *реалном, предметном план* (ритуални предмети помоћу којих се изводе радње), 3) *вербалном* (песме, усмене формуле, пропратне речи, терминологија, називи функција учесника у обреду и сл), 4) *персоналном* (извођачи ритуалних радњи и лица на које се радње односе), 5) *локативном* (обредне радње повезује са простором њиховог извођења), 6) *темпоралном* (подразумева време обављања радње), 7) *музичком* (у споју с речју или независно) и 8) *ликовном* (Толстој 1995: 141).

О свим поменутих кодовима говориће се у оквиру *идеалтипске конструкције* коледарског и божићног обреда, која је сачињена на основу података прикупљених из доступне етнографске грађе.<sup>15</sup>

Време извођења божићних и коледарских обреда у већини крајева везује се за период од Св. Игњата до Божића (Петровић 1900: 279; Дебелковић 1907: 310; Ђорђевић 1958: 325; Бован 1980: 10; Зечевић 2008: 72; СМ 2001: 276; Тројановић IV 2008: 550). Одступања од правила да се ови обреди изводе између поменутих празника, забележена су, углавном, у источним и јужним

---

<sup>13</sup> Полазиште за израду овакве дескрипције представља метод који је применила Људмила Николаевна Виноградова приликом описа коледарског обреда код Западних и Источних Словена у монографији *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян* (в. Виноградова 1982). Међутим, *идеалтипска дескрипција*, изложена у овом раду, много је шира у односу на описе руске ауторке, јер осим коледарских обухвата и текстове божићних песама записаних на простору на ком живе Срби (или су живели када је одговарајући опис сачињен). За потребе овог рада, српски културни простор сматран је јединственим и хомогеним (иако, у стварности, то није) (нап. аут).

<sup>14</sup> О *декомпозицији ритуала* писао је и Иван Ковачевић (в. Ковачевић 2001: 1980).

<sup>15</sup> Потпуни библиографски подаци о овој грађи наведени су на крају рада, у поглављу под насловом *Збирке и извори*.

деловима ареала распрострањања коледарских обреда. Према етнографским подацима из тих области, на Косову и Метохији групе младића припремале су се за коледовање од Никољдана (Бован 1980: 10), а у Лесковачкој Морави коледари су ишли пре Св. Игњата (Ђорђевић 1958: 325; СМ 2001: 276). У Македонији су се обредне поворке јављале у времену од Нове године/Св. Василија (Кордунаш 1932: 72; Влаховић 1935: 121; Филиповић 1939: 380) до Богојављења (Кордунаш 1932: 72; Филиповић 1939: 380). Ипак, у највећем броју етнографских описа наводи се да се коледарски обред изводио на Бадње вече<sup>16</sup> (Милићевић 1894: 160; Остојић 1900: 113; Мијатовић 1928: 36; Филиповић 1932: 71; Филиповић 1939: 371; 380; Gavazzi 1939: 66). Међутим, Вук Стефановић Карацић у првој књизи *Српских народних пјесама уз божићну песму* коју је штампао под бројем 193 даје напомену: *од Варинадне почиње се пјевати Божићу* (СНП I: бр. 193) и на тај начин сврстава и празник Свете Варваре (Вариндан) у божићну обредно-обичајну праксу (СМР 1998: 77).

Са становишта темпоралног кода, ритуална пракса и припадајуће песме у раду подељене су на *предбожићне*, *божићне* и *послебожићне*, а у хришћанској ресемантизацији обухватају период од Богородичиних порођајних мука до Христовог крштења.

---

<sup>16</sup> Због тога ће о коледарском обреду бити речи у сегменту рада везаном за Бадњи дан.

## А) ПРЕДБОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ



Света Варвара

1. **Света Варвара**<sup>17</sup> (4/17. XII) – празник у народу познат и као *Вариндан* (Караџић 1867: 19; Врчевић 1883: 13; Костић 1966: 364; СМР 1998: 77), *Варица* (Грбић 1909: 76; Босић 1996: 25; Плотникова 2004: 38, 85, 271–272), *Вара и Сава*<sup>18</sup> (Костић 1966: 192), сматран је претечом Божића и Нове године (СД I 1995: 287; Тројановић IV 2008: 43).<sup>19</sup>

Вук Караџић је уз једну божићну песму дао

напомену: од *Варинадне почиње се пјевати*

*Божићу* (СНП I: бр. 193), што поменута песма и потврђује:

Поручује варица Божићу:  
Да јој пошље од прасца ножицу,  
Да зачини варицу шеницу.  
(СНП I: бр. 193)

Наведени стихови, са аспекта темпоралног кода, повезују време поста (*варица шеница*) и месојеђе<sup>20</sup> (*од прасца ножица*) и на тај начин указују на континуитет божићних празника и обреда, који, како је то још Караџић запазио, почињу на Вариндан.<sup>21</sup>

Уз празник Св. Варваре везују се многа веровања и различити обичаји, у којима су главни учесници женског пола. Примера ради, на тај дан жене нису

<sup>17</sup> По хришћанској легенди, Света Варвара (из Палестине) прихватила је Христову веру, због чега ју је отац погубио мачем 306. године. Приписују јој се многобројна чудотворства (Свети Николај Жички I 2001: 800).

<sup>18</sup> Празник Преподобног Саве Освештаног је дан после Св. Варваре (5/18. XII), а понегде се изједначаје са Св. Варваром (Костић 1965–1966: 192).

<sup>19</sup> Традиционални човек је Сунце замишљао као живо, сматрајући да се за свој опстанак борило с другим живим бићима. Пошто је од јесење равнодневице оно губило и од јачине и од светлости, веровало се да га неко гони. Сходно томе, Сунце је од Вариндана почињало да се ослобађа од непријатеља и враћа да озари земљу већом топлотом и светлошћу или је, у то време, почињала борба. Пошто од тог периода целог дана иде по небу, верује се да се оно мора и уморити, јести и имати исте потребе као и људи (Јанковић 1951: 57, 60–61).

<sup>20</sup> *Месојеђе* је реч словенског порекла и уопштено означава конзумацију меса (в. Бојанин 2009), али и зимски мрсни циклус, који отпочиње божићним празницима и траје до Великог/Ускршњег поста (Мијатовић 1907: 7; Грбић 1909: 31; СМР 1998: 303; Недељковић 1990: 152–153).

<sup>21</sup> Успостављање континуитета је један од основних циљева обредних активности. Обредна активност је, заправо, начин обнављања нарушеног животног и социјалног стања колектива (Јовановић 2006: 80).

радиле домаће послове<sup>22</sup> (Мијатовић 1907: 439; Босић 1996: 25). На акционом плану, најраспрострањенији обичај на Вариндан је кување различитих врста житарица,<sup>23</sup> што се назива *варвара/варица/варварица/вара*<sup>24</sup> (Карацић 1818: 60; Карацић 1867: 19; Врчевић 1883: 14; Милосављевић 1894: 149; Грбић 1909: 76; Мијатовић 1928: 34; Јуришић 1936: 88; Кајмаковић 1962: 144; Костић 1969: 364; Беговић 1986: 105; Босић 1996: 27; Плотникова 2004: 271; Тројановић IV 2008: 43).

Варицу су укућани износили и њоме посипали воду (Карацић 1867: 19; Петрановић 1871а: 355; Лилек 1894: 264) говорећи: *Добро јутро, ладна водо! Ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јањице и мушке главице и сваке срећице!* (Карацић 1867: 19). Из перспективе вербалног кода наведене формуле, уочава се да су извођачи овог обреда биле жене, што потврђује и запис из Херцеговине да *која невјеста прва пође на воду, понесе у какву суду варице, па је проспе у врело или ријеку говорећи:*

Добро јутро, водице!  
Ево ти варице,  
А ти дај нама водице  
И сваке срећице!  
(Грђић 1896: 163)

Песма је заснована на мотиву жртвовања води<sup>25</sup> и очекивања уздарја, јер је вода космичко начело плодности које се у овим стиховима везује за аграрну и људску плодност и зато јој се приноси жртва у храни (*варица*).<sup>26</sup>

Док би ишле на воду и просипале варицу, *одраслије девојке увате коло па играју и пјевају :*

Ово тичици богомољици:  
Која бога моли  
Да нам шена роди;

<sup>22</sup> У народном календару дани за које се „варује“ (верује) да тада није добро радити, нарочито женске послове, ради здравља и напретка, називају се *варовни дани* (СМР 1998: 78).

<sup>23</sup> Обичај кувања варице познат је као *панспермија* и осталим словенским народима, који су је спремали за славу, Бадње вече и о зимским празницима који су сродни с Бадњим даном – Мратинци, Вариндан и Свети Игњат (СМР 1998: 78; Чајкановић II 1994: 172, 175–176, 241).

<sup>24</sup> У Војводини варицу нису кувале породице чија је крсна слава Свети Никола (Мијатовић 1928: 34) и које су имале нову младу у кући или ако им је неко умро (Филиповић 1939: 97).

<sup>25</sup> Вода је резервоар свих могућности егзистенције; она претходи сваком облику и подлога је сваком стварању (Елијаде 1998: 97).

<sup>26</sup> Жртвени обреди развили су се у два смера: жртве везане за све важне аспекте људског живота и жртве намењене умрлим члановима заједнице. Жртве умрлима развијене су у пагански систем подушја намењених покојницима и прецима, док је жртвени принцип проширен на ритуале који су пратили првобитно обезбеђивање средстава за живот, пољопривредну производњу и градњу станишта (Јовановић 2006: 89).

Да нам буде клас  
 Колик' мушки пас;  
 Да нам буде сноп  
 Колик' поп;  
 Да нам буде стрњика  
 Колик' врљика,  
 Да нам буде влакно  
 Колик' попина брада  
 (Беговић 1986: 106)

Из наведених стихова уочава се да је, на предметном плану обреда, варица, коју су девојке посипале док су их певале, намењена птици на коју треба да пренесе плодност.<sup>27</sup> Степен фолклорне индивидуализације птица је низак (Гура 2005: 395), те се зато неколико различитих малих чистих птица у словенској традицији везује уз Бога и може се сматрати за *божју птицу*. Једна од њих је *бела пастирица* (*Motacilla alba*). Неки од назива за ову птицу у речнику орнитонима (*божја пастирица, богомољица, чуварица*) мотивисани су фолкорном легендом по којој је љуљала Исуса у колевци. За казну што је из неопрезности преврнула колевку са божјим дететом, она и данас маше својим дугим репом (према Сикимић 1999: 77). Веза птице са богом у словенском фолклору не успоставља се само у корист човека, те је зато неопходно и формално, обредно даривање птице (Сикимић 1999: 85). Акционо, ритуално даривање птице богомољице прати текст у форми благослова са формулом 'моли > роди' и за благослов карактеристичном хиперболичном мером усева (Сикимић 1999: 77) у виду лирског паралелизма (*Да нам буде клас/Колик' мушки пас;/Да нам буде сноп/Колик' поп*) којим се призива родна година и тиме, заправо, сигнификује ритуално преношење људске на аграрну плодност. То се односи и на плодност стоке и пчела и обичај када се варица *просипала и на кошнице, стављала се у со и давала стоци или су се њоме мазали вратови воловима* (Грђић 1896: 163; СМР 1998: 77), чиме се, такође, потврђује идеја о трансмисији плодности преко жртве.

<sup>27</sup> У систему народних представа о свету, птицама се приписује функција медијатора између светова (Гура 2005: 395) У трихотомној структуралној схеми космоса, средишњи простор између земље и неба представља се као космичко дрво (Meletinski: 210; Елијаде 1998: 31), које представља дрво живота, осу/центар света (СМ 2001: 163–165). Посредством териоморфног кода, маркирају се нивои света по вертикали: горњи свет (небо, рај) повезује се са птицама (најчешће две, које дублирају Сунце и Месец), средњи, земаљски ниво припада копитарима (коњ, крава, јелен, биво и др), док подземним светом владају риба, змија, корњача, кртица (Meletinski: 295–296; БМ 2006: 293).

И по својој садржини, ова песма се може довести у везу с осталим божићним и коледарским стиховима који садрже благослове.

Веровање да варица утиче на плодност, потврђују и речи које представљају вербалну манифестацију акционе димензије обреда, односно прате просипање варице по кући: *Оволико људи, волова, бродова, коња, улишта, пила, коша, да се плоди плод и род* (Карацић 1867: 19; СМР 1998: 77), али и обичај да је, са аспекта персоналног кода, мора окусити сваки укућанин.

Посипање варицом изводило се на два локативна нивоа, односно ритуални субјекат (неко од женских укућана) изводи поменути обред у *кући*, затим прелази границу „дом – шума“, а после низа радњи, у повратку кући прелази ту исту границу. Тако се простор у варичком обреду оцртава као пут од центра, односно од *свог простора* ка *туђем*, који се налази на периферији, а одатле поново ка центру, ка *свом* (Иванов, Топоров 1965: 156–165, 168), чиме се успоставља веза између два света и призива плодност у оба. Сходно томе, обичај посипања варицом представља панспермију која је намењена прецима (каша/мешавина зрна различитих житарица) и карактеристична је за култ предака (Чајкановић II 1994: 172, 175–176, 241), што потврђује и њено обредно једење на Бадњој вечери или ујутру на Божић, а такође и посета положајника на Вариндан (Босић 1996: 28), јер се у науци сматра да је положајник инкарнација претка (СМР 1998: 78, 358).

На дан Свете Варваре обичај је био и да се сеје жито како би проклијало до Божића (Босић 1996: 28). Поменути обичаји с панспермијом садржи и елементе веровања и поштовања природних сила, божанстава вегетације (Милосављевић 1913: 68; СМР 1998: 78). Имитативном магијом утицало се на раст озимих усева, па је она имала и апотропејско својство. Да је засејана пшеница на Вариндан, заиста, у вези с вегетацијом, показује и народно одређивање будућег рода према изгледу никлог зрневља (СМР 1998: 77; Босић 1996: 29), што све представља манипулацију житним семењем у циљу обезбеђивања плодности у новом аграрном циклусу.

На редослед ритуалних радњи и на време њиховог извођења упућује и песма која се певала *кад се варица вари*:

Вара, вари варице,  
Да се рађу јарице  
И бијеле јагњице  
И ђетићи и јунчићи.



(СНПр I: бр.1: LXXXI)

Песма је заснована на празничним благословима којима се призивају сточно благостање и људско плођење. Панспремија магијским путем треба да обезбеди берићет и плодност људима и животињама. Такође, на основу садржине, која упућује и на локативни код овог ритуала, може се закључити да се песма изводила у кући, као и следећа њена варијанта, забележена на Косову и Метохији:

Вар, вар, Варице,  
Да се тељу кравице,  
Да се јагњу овчице,  
Да ни роди винце,  
И у пољу пшенице.  
(Бован 2000, бр.51: 37)<sup>28</sup>

Овде се, осим жеље за плођењем стоке, на вербалном плану јављају и благослови који се односе на аграрни живот (*да роди винце/и у пољу пшенице*).

Истоветан темпорални код (док се кува варица), судећи по садржини, највероватније је имала и следећа песма:

Вара вари варице,  
Да се рађу јарице,  
И бијеле Јагњице,  
И ђетићи и јунчићи.  
(Карацић 1867: 19)

Овде је уочљива веза аграрне и људске плодности,<sup>29</sup> јер житно зрнелје има апотропејска својства и снабдева плодносном снагом (СМ 2001: 180), што потврђује да су ови стихови у вези са плодношћу, благостањем.

На двоструки локативни план извођења варичког обреда (*централни* – у кући и *периферни* – у пољу/на води) указује и садржина песме са Косова и Метохије, која се певала *кад се вари коломбоћ на Варицу* (Вукановић 1975: 165):

Вар – вар – варице!  
Отели се кравице!  
Вар – вара у воду,  
А берићет у поље!  
(Вукановић 1975, бр.44: 140)

Последња два стиха јасно указују на то да су укућани износили варицу на воду, што потврђује и сачувани обредни контекст извођења наведених стихова: *баци се мало у воду берићета, рано изјутра, па се кува варица* (Вукановић 1975:

<sup>28</sup> Варијанта наведене песме: Џоговић 1979, бр.7: 25.

<sup>29</sup> У Банату се, приликом посипања младенаца житом, говори: *Колико зрна, толико деце!* (БХ 1958: 243) што имплицира трансмисију биљне на људску плодност.

165), чиме се, истовремено, упућује на темпорални, предметни, акциони и локативни план варичког обреда. Тренутак извођења (*рано изјутра*), такође, кореспондира са веровањем да ће се жени, која порани да скува варицу, рано излећи кокоши (Босић 1996: 27; Кордунаш 1932: 88), што наведене стихове доводи у везу с култом плодности.

У оквиру акционог кода, на редослед извођења радњи упућује и песма која се певала *кад се варица једе*:

Варварица вари,  
А Савица лади,  
Николица куса.  
(Караџић 1818: 60, в. варварица)<sup>30</sup>

Наведени стихови вероватно су реплика обичаја једења варице и по неколико дана, повезујући три дана у низу: Вариндан (4/17. XII), Савиндан (5/18. XII) и Никољдан (6/19. XII),<sup>31</sup> указујући на то да су празници представљали континуирано, *свето* време (Елијаде 1998: 53).<sup>32</sup>

Завршетак божићнег поста наговештава се и у песми која је, такође, могла бити извођена на Вариндан:

Божићни пост пролази,  
Никола нам долази,  
Варварица вари,  
А Савица лади,  
Николица куса.  
Божићни пост пролази,  
Бадњак данак долази,  
Бадњаке ћу носити,  
Од Бога ћу просити:  
Здравље и весеље.  
Божићни пост пролази,  
У цркву се полази –  
Христос се је родио,

---

<sup>30</sup> Варијанте: Петрановић 1871а: 355; Врчевић 1883: 15; Кајмаковић 1962, Шаренац 1986: 250.

<sup>31</sup> У Бугарској се ова три дана (17/18/19. XII) називају вучји празници (*вълчи празници*) (БМ 2006: 45).

<sup>32</sup> За архајског човека време није једнообразно и без прекида, већ се може разложити на *раздобље профаног времена* и *период светог времена* (Елијаде 1998: 53; Ваhtin 1978: 15-17). Светковина је, дакле, ако се узме у обзир бинарна опозиција *свето-профано*, покушај комуникације са светим, што представља тежњу да се заједница потврди као део неке више сфере постојања (Диркем 1982: 184). То враћа на изворе космичког порекла и наводи на закључак да је светковина, заправо, обнова примордијалног догађаја (Елијаде 1998: 53). У старом српском језику били су познати изрази који су обележавали свакодневицу и време празника. Постојали су *прости дани године*, које Свети Сава помиње у *Хиландарском типику* и *часни дани* о којима се говори у *Номоканону*. Реч *празник* која је старословенског порекла, у себи садржи појам *празан* у значењу *неокупиран радом, без рада, делања* (према Бојанин 2005: 44–45, 50).

Нама срећу донио!  
(Карановић 1990 бр.2: 41)

Основно осећање је радост због доласка младог бога, који доноси материјално и духовно благостање. У песми се преплићу паганско и хришћанско у именима и атрибутима бога, као и наговештенем обредном поступку (Карановић 1990: 298). Наведени стихови, такође, антиципирају обредне радње са бадњаком и наговештава се близина Божића, што указује на могућност извођења песме у периоду од Св. Варваре до Божића.

У Херцеговини на *Вариндан вече буду по селу у неколико кућа урочена сијела наоколо ватре ће се момчад надмећу у приповијеткама пунани хумора, као и гаталицама, доијетливим баснама и подругачицама* (Врчевић 1883: 14). Таквим „подругачицама“ су се надметали, говорећи једни другима: *Твоји су сијали игле да им ничу ћускије...* (Врчевић 1883: 14) и на тај начин се, заправо изражава жеља за родном годином (да и од *игле никне ћускија*). Ова формула заснована је на *позитивном хиперболизму* (Бахтин 1978: 295, 297) као једном од основних механизма обредне смеховности, а у функцији је раста, бујања, рађања, плодности.

Такође, постојао је обичај да се жене на Вариндан скупљају у кући једне од њих и тај се дан називао *женска слава* (Костић 1966), што асоцира на окупљање учесника коледарске поворке по завршетку опхода и приређивање заједничке ритуалне трпезе, о чему ће се у даљем тексту говорити. На то указује и податак да се у Бугарској празник Свете Варваре називао *Женска Коледа*, јер су тада жене и девојке у поворкама обилазиле село, песмом благосиљајући за здравље и плодност (БМ 2006: 45), што потврђује претпоставку о постојању женских коледарских група на јужнословенском простору.

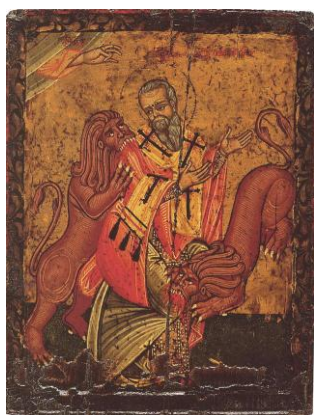
Из назива *Вариндан/женска слава/Женска Коледа*, али и са аспекта персоналног кода, јер су на овај дан искључиво жене изводиле ритуалне радње којима се призива плодност и у кући и у пољу, може се претпоставити да је овај празник некада био посвећен Вари, која је, према мишљењу неких истраживача, Србима била позната као Велика Мајка, коју је у хришћанству заменила Св. Варвара (Костић 1969: 366),<sup>33</sup> што, упркос непостојању етнографских записа,

---

<sup>33</sup> Код словенских народа постоји низ празника посвећених женама. Међу њима значајно место заузима и Св. Варвара. Тада се изводе многи обреди који су у вези с култом женског божанства благостања и плодности. Основну улогу у тим обредима, везаним за земљорадничку традицију, имале су девојке и жене (Чичеров 1957: 41).

потврђује да је она била божанство плодности. Тиме се указује на процес асимиловања народних обичаја и веровања прехришћанског наслеђа са новом религијом.

О обичајима на Вариндан у етнографским описима мало се говори, јер већина записивача божићне обичаје рачуна од Св. Игњата. Ипак, на основу увида у доступну грађу, може се закључити да је смисао обичаја на Вариндан био обезбеђивање сваке врсте обиља и плодности у новој години, па је, сходно томе, и са аспекта темпоралног кода, варички обред део предбожићне обредно-обичајне праксе.



Свети Игњатије, XVII век, Пушкинов музеј, Москва

## 2. Свети Игњатије Богоносац<sup>34</sup> (20. XII/2. I) –

претходи Божићу и њиме почињу главни обичаји везани за овај празник, на шта указује и изрека: *Натрћио се ко Свети Игњатије пред Божић* (Стокин ркп: 60).<sup>35</sup>

Игњатијев дан зове се и *Први Божић/Мали Божић* (Хаџи-Васиљевић 1913:338), овим називом, можда, наговештавајући Христово рођење. Сходно томе, и с аспекта акционог, предметног, персоналног и вербалног

кода, обичаји о Св. Игњату умногоме се подударају с обичајима на Бадње вече (Тројановић IV 2008: 551), односно први дан Божића (Schneeweis 2005: 160; Костић 1963: 68) и представљају антиципацију доласка новог младог времена и рођења бога, односно Христа.

Уочи Св. Игњата, домаћин куће секао је *шумку* – *церову* гранчицу (Николић 1910: 143; филиповић 1939: 369), *храстову* (Хаџи-Васиљевић 1913: 338; Тројановић IV 2008: 551) или гранчицу *шљиве* (Мијатовић 1907: 125; 280; Грбић 1909: 77; Станојевић 1929: 47), што је аналогно *сечењу бадњака*. Остављао их је у дворишту до Игњатовдана (Тројановић IV 2008: 551), кад их је уносио у кућу као *полаженик/полазник*<sup>36</sup> (Накићеновић 1913: 69; Николић 1910: 143; Станојевић 1929: 47; Влаховић 1931: 348; БХ 1958: 296; Schneeweis 2005:

<sup>34</sup> Свети Игњатије назван је Богоносцем јер га је, по предању, Исус Христ узео у руке и рекао својим ученицима: *ко се понизи као дијете ово, онај је највећи у царству небескоме* (Мат. 18,4). Пошто као епископ у Антиохији није послушао цара Трајана да принесе жртву идолима, у Риму је 106. године бачен зверима да га растрну (Свети Николај Жички I 2001: 839–840).

<sup>35</sup> Метафора садржана у глаголу *натрћити се* односи се на онога који се гура, као што се празник посвећен Светом Игњатију слави непосредно пред Божић (Стокин ркп: 60).

<sup>36</sup> Реч *полаженик*, од глагола *полазити* – походити, посетити, означава госта (в. РСЈ 2007: 963).

160; Тројановић IV 2008: 551), који се назива и *кокошињи полагажник* (Мијатовић 1907: 177; Грбић 1909: 77; Босић 1996: 34; СМР 1998: 359)/*кокошињи радован* (Босић 1996: 34),<sup>37</sup> па се празник Светог Игњата назива и *Кокошињи Божић* (Мијатовић 1907: 177; Мијатовић 1928: 34; Костић 1963: 68; Антонијевић 1971: 167; Босић 1996: 34; СМР 1998: 395). А све то у вези је с ритуалима с кокошима који су извођени и на Божић, што упућује на могућност да је људски положеник заменио кокошку као животињског полагањика (в. СМР 1998: 359)<sup>38</sup> и упућује на континуитет празничног времена (*свето време*) које је по својој природи повратно (Елијаде 1998: 53).

Положајник је о светом Игњату, гледајући уз оцак, царао ватру (Грбић 1909: 78; Накићеновић 1913: 69; Станојевић 1929: 47; Антонијевић 1971: 167; Тројановић IV 2008: 551), што је у вези с веровањем да божанство, које се очекује за Божић, долази и кроз таван, што потврђују речи које је полагањик том приликом изговарао: *Боже, помози!* (према Чајкановић II 1994: 481).

Питајући укућане: *Славите ли младог Бога?*, он је даље говорио: *Да се хвали година са пилишта, са пращчинка, са јагњишта, с јаришта, с телчинка, са ждребетинка* и забадао гранчицу изнад огњишта, где је остајала до Нове године (Грбић 1909: 78; Николић 1910: 143; Тројановић IV 2008: 551). Док је полагањик изводио поменуте радње, домаћица би га посипала орасима, житом, а у Лесковачком Поморављу и млеком (Антонијевић 1971: 167). На основу аналогија на персоналном и акционом плану празника Св. Игњата и првог дана Божића, може се претпоставити да је улога *кокошињег полагањика* идентична функцији полагањика о Божићу (в. СМР 1998: 359), о чему ће се, такође, говорити.

Жене су на празник Св. Игњата месиле тесто, од ког су на вратима правиле крст, а онда су, од истог теста, обликовале *колач* који представља здравље и богатство, а чува се до наредне године (Николић 1910: 143), како би се у домаћинству, у оквиру трајања годишњег циклуса (до следећег Божића), обезбедио берићет. Све те радње повезане су са акционом димензијом ритуала извођених на Бадњи дан, када су се месили обредни хлебови.

<sup>37</sup> Назив *радован*, којим се именује полагајник, у вези је са значењем речи радост (слов. \*rad-), која се уз реч *веселе* (слов. \*vesel-) приписује божићно-новогодишњим празницима (Толстой, Толстая 1993: 166).

<sup>38</sup> Кокошињи полагањик опонаша кокош на тај начин што седне на јастук „да би се кокошке што чешће легле“ и притом не сме да се помери с места „да се не би кокошке с гнезда померале“ (СМР 1998: 359).

На Косову и Метохији на овај дан мешен је и колач за *коледаре* (Мијатовић 1907: 310)<sup>39</sup>, пошто *коледари/подложници* (Марјановић 2008: 80) тада, *рано ујутру* [...] *иду у „прву положњу“* сваке куће (Костић 1972: 10; Панајотовић 1986: 106; Николић 2005: 101; Schneeweis 2005: 160).<sup>40</sup> Колачем, даром за коледаре, обезбеђивала се њихова наклоност, а с тим и уздарје-благослов који се од *коледара* очекивао и, истовремено, солидарност са свим члановима заједнице, чије су куће они редом обилазили.

*Коледари* су тада певали и песме (Мачај 1892: 124), које су својом садржином биле у складу са чињеницом да дан Светог Игњата претходи Божићу, односно Христовом рођењу. Тако је певано о Богородичиним порођајним мукама, које и трају *од Игњата до Божича*:

Замучи се божја мајка,  
Од Игњата до Божича,  
Та си роди млада Бога,  
Млада Бога и Божича.  
Никој не мож' да ђи крсти,  
Нити Бога ни Божича,  
Осем Јован Крститељу.  
Стани, горо, стани, водо,  
Да крстимо нашег Бога,  
Нашег Бога и Божича.  
Што дочуло, све стануло,  
И гората и водата.  
Не станула трепетљика,  
Таг ђу Јован љуто проквел:  
Трепетљићо, да трепериш,  
И са ветар и без ветар.<sup>41</sup>  
(Николић 1910: 144–145)

У песми се, затим, одмах по рођењу, казује о Христовом крштењу, иако се, према причама јеванђелиста, он крстио тек када му је било *око тридесет година*,<sup>42</sup> односно песничка грађа указује на световна тумачења црквених

<sup>39</sup> Код Срба се *коледарски колач* назива *кравај* (Ђорђевић 1958: 329; Костић 1972: 9), *колеђанка* (Николић 2005: 101). Бугари га зову *колодник/коледарчета/коледен кравај*, Руси – *каледник/кулядник*, а Пољаци – *kolęda* (СД II 1995: 569).

<sup>40</sup> У Сопоту су их изводиле девојчице (Николић 1910: 144).

<sup>41</sup> У источној Србији, на средњем Тимоку, варијанта ове песме пева се с обавезним припевом *коledo*, уз сваки стих (Prgulović 1982: 15). Остале варијанте наведене песме: Васиљевић 1960: бр.12; Кожељац 1978: 289.

<sup>42</sup> Непосредно пре него што је почео да проповеда нову веру (Лк., 3, 23). Поменути хришћански мотиви највероватније су навели поједине записиваче да ову песму класификују као побожну (Кожељац 1978: 289). Различити начини класификације песама с мотивом Христовог рођења указују на условност жанровске поделе.

учења.<sup>43</sup> Порођај Богородице овде, заправо, асоцира микрокосмичку верзију егземпларног чина који се везује за Земљу (Елијаде 1998: 106). Сходно томе, што људска мајка подражава и понавља тај примордијални чин рођења на тлу (*humī positio*) и што се Земља-Мајка сматра способном да зачне сама (Елијаде 1998: 106, 108), може се учити аналогија између Богородице и Велике Мајке.

Мотиви Христовог рођења и крштења јављају се и у бугарској песми коју су *коледари* намењивали домаћину (*на стопанин*):

Замъчи се, коладе ле,  
Божа майка, коладе ле,  
Да добие, коладе ле,  
Млада бога, коладе ле,  
Тази вечер, коладе ле,  
На Коледа, коладе ле.  
Омила го њ, коладе ле,  
С прясно мляко, коладе ле,  
Кит босилчец, коладе ле.  
Реком рече, коладе ле:  
– Колкото са, коладе ле,  
В небо звезди, коладе ле,  
Толкоз здраве, коладе ле,  
В тази къща, коладе ле,  
На стопана, коладе ле.  
(Тодоров 1994: 47, бр. 17)

И у овој песми постоје елементи који нису непосредно хришћански, а у вези су са ритуалним купањем новорођенчета, које представља главну лустративну радњу у периоду до крштења детета (Требјешанин 1991: 118–119), али, уједно, антиципирају купања Бога у води Јордана. У песми се, истовремено, *коледари* благословима обраћају домаћину, асоцирајући малочас поменуте радње даривања колача које подразумевају до сада непоменуто уздарје, чиме се показује колико су акциони и вербални кодови обреда у међусобној зависности и није их могуће изучавати раздвојено.<sup>44</sup>

И друга, српска варијанта, у којој Божја мајка, слушајући песму, коју приликом крштења Бога певају у његову славу: *Девет попа, девет ђака,/ И дванајес' калуђера, моли: Стани, горо, стани, водо,/ Да крстимо младог бога,*

---

<sup>43</sup> У наведеним стиховима јасно се указују обриси тзв. *фолклорне* (усмене) *Библије* (в. Јокић 2012).

<sup>44</sup> Песнички фолклорни текстови представљају есенцијални део ритуала или културне ситуације у оквиру којих се изводе и важни су за разумевање метафора које се евоцирају у песмама (Plas: 1998: 46). О интеракцији између ритуалних радњи (акције) и њихове вербализације (текста) и антрополошкој теорији тропа и метафоре в. Fernandez 1986: 20–23, 42–43. Такође, о ритуалним симболима и метафорама писао је и Виктор Тарнер (Turner 1967).

могућа је реминисценција на опис овог догађаја у *Јеванђељу по Луки*<sup>45</sup>, мада се важност *појања* у наставку илуструје проклињем трепетљике,<sup>46</sup> која није мирно слушала:

Само онај трепетљика  
Не станула, престанула.  
Љуто куне божја мајка:  
„Ој, дабогда, трепетљико,  
Ни станула, ни манула,  
Нити пород породила,  
Него такој треперила  
И на ветар и без ветар,  
И на пладне и у поноч,  
И на јасну месечину!“  
(Кожељац 1978: 26, бр 9)<sup>47</sup>

На тај начин се прича доводи у везу с култом плодности.

Богомајка, дакле, проклиње трепетљику, управо онако како она уобичајено куне/благосиља друге биљке (јаглику, бршљен, купину, просо...)<sup>48</sup>. Њена се клетва односи на биолошки статус биљке (да не рађа), што и одговара њеној моћи да управља бићима, стварима и појавама у природи и налази се у директној супротности са уобичајеним божићним благословима за плодност. Богородичина моћ доводи је у везу с првопретком, чије се деловање активира у резултату престапа, кад он кажњава, или благородно делује, награђујући (Мелетински б. г. изд: 226). Њено деловање је аналогно<sup>49</sup> и деловању жене у земљорадничким култовима, јер жена ту познаје и управља тајнама стварања, она управља пореклом живота, исхраном и смрћу (Елијаде I 1991: 40).

Садржина наведених песама на нивоу вербализације антиципира рођење и крштење младог бога, али, на тај начин, истовремено и рекапитулира божићне обреде, јер апострофира више њихових сегмената (од Св. Игњата до Богојављења), сажимајући ритуално време. То указује на чињеницу да су ове песме могле бити извођене у различитим тренуцима обреда.

---

<sup>45</sup> У којем се тврди да се приликом објаве анђела Божијег о рођењу Христа у ваздуху чуло *појање мноштва небеских војника* који су певали: *Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља* (Лк., 2, 13–14).

<sup>46</sup> Топола/трепетљика (*populus alba*) у народној култури има амбивалентно значење. Сматрана је вилинским дрветом. Верује се и да ју је Богородица проклела да јој се лишће увек лелуја (Чајкановић IV 198: 251).

<sup>47</sup> Исти мотив јавља се и бугарској песми у којој се Богородица обраћа *коледарима* и говори им да запевају песму како би их слушала *и гора и вода* (Старева 2005: 37).

<sup>48</sup> Постоји низ песама и прича с мотивом: биљка или животиња која, у одређеним ситуацијама, помаже или одмаже Богородици и, сходно томе, бива награђена или кажњена. О томе видети и: Карановић 2009. Списак варијаната: Крстић 1984: 43.

<sup>49</sup> О томе Мелетински, 226.



**3. Туциндан** (23. XII/5. I) – у народу познат и као *Здражњи дан/Стражњи дан* (Мићевић 1952: 142) и *Мали Бадњи дан* (Вишекруна 2006: 342), слави се два дана уочи Божића, о чему се и пева:

Данас Дан, сутра дан,  
Прекосутра Бадњи дан.  
Бадњи коња на пазар,  
Те ми купи рибу и коштањ.  
(Карановић 1990 бр. 5: 42)<sup>50</sup>

Наведеном песмом одбројавају се дани до Божића и на тај начин се маркира празнично време када се припремало све што је потребно за Божић. До Туциндана је требало завршити све започете послове, јер је постојало веровање *да ће доћи Туца да истуче прсте* ако се све не заврши (Костић 1966: 194).

Иначе, сматра се да је празник добио име и по томе што је некада био обичај да се печеница *туче*, односно убија ударцем секире по лобањи (Кулишић 1940: 19; Антонијевић 1971: 173; Костић 1972: 12; Шапоњић Ашанин 2006: 334), односно да се *бију*, тј. кољу свиње<sup>51</sup> (Милосављевић 1894: 159; Јанковић 1896: 2; Мијатовић 1928: 34; Станојевић 1929: 48; Влаховић 1935: 123; Филиповић 1939: 86; Ердељановић 1951: 160; Бабовић 1963: 65; Костић 1972: 12; Тешић 1988: 18; СМР 1998: 47; Тројановић IV 2008: 43; Ardalić 1902: 140), односно *настрме* (Мијатовић 1928: 34), што се у Тимочкој крајини назива *посек* (Станојевић 1929: 48). Свињче за печеницу иначе се намењивало знатно раније и хранило се одвојено од остале прасади<sup>52</sup> (Petrović 1900: 276; Антонијевић 1971: 173; Костић 1972: 12; Тешић 1988: 19; СМР 1998: 48; Ardalić 1902: 140), јер од одабира свиње, по народном веровању, зависе срећа и благостање куће, првенствено род усева<sup>53</sup> (СМР 1998: 48). За печеницу се намењивао и *певац* на ражњу да би се кокош боље множила (Милосављевић 1894: 168; Антонијевић 1971: 174; Јовићевић 1999: 366; Тројановић I 2008: 184). Посебна важност била је посвећена избору појединца који је убијао животињу: обично је био мушкарац од угледа и ауторитета (Тројановић IV 2008: 43; СД III 2004: 54–57).

<sup>50</sup> Варијанта исте песме: Марковић 1982: 42.

<sup>51</sup> У неким селима Срема и Баната, у источној Србији и на Косову и Метохији Туцинданом називају и Бадњи дан, јер се тог дана коље печеница (Костић 1969: 366; Босић 1996: 37).

<sup>52</sup> У вези с овим обичајем настала је изрека: *Не тражи/тову се прасе уочи Божића* (СМР 1998: 48); *не тоже се печеница уочи Вожића уранити* (Ardalić 2010: 140).

<sup>53</sup> Веровало се да жито неће родити ако угине крме одређено за печеницу (СМР 1998: 48).

Животиња би се, најпре, тукла крупицом соли у главу (Милосављевић 1894: 159; Petrović 1926: 144; Антонијевић 1971: 173; Тројановић IV 2008: 43), а обредно клање праћено је песмом:

Теле велит: леле!  
Не коли ме мене!  
Токо коли кокош.  
Кокош се скрил под кош.  
(Јстребов 1886: 29)

У песми је реч о обреду крвне жртве који, свакако, претходи христијанизацији,<sup>54</sup> јер је у њему присутан пагански однос заснован на усмрћивању другог и приношењу жртве да би се добили жељени дарови (Јовановић 2006: 90). Највероватније да у поменутом обреду треба видети симбиозу паганизма и хришћанства.<sup>55</sup> Архаични смисао жртвовања повезан је са идејом размене (Смарција 2011: 562). Временом, крвна жртва је замењена адекватним бескрвним даровима, да би и обавезе приношења дара богу сменили обичаји даривања другог човека, који је могао утицати на животне обрте својим обредним (кум, новорођенче, младенци, мртац, гост, полагајник) позицијама (Смарција 2011: 562), о чему ће бити речи у вези са функцијама коледарских поворки и полагајника.

На Туциндан су се у Старој Србији месили и колачи различитих облика који се називају *Колендари*, а варила се и пшеница са шећером (Јстребов 1886: 31), што је други вид жртве у храни (бескрвна).

Док се на Туциндан кувала варица, изводила се песма:

Добро утро, стара бабо!  
Дај ми колач и погача.  
Напи с' вино и ракија,  
Појди в племна, запали се,  
Сркни риба, убоцај се,  
Косни каша, попари се!  
(Јстребов 1886: 31)

---

<sup>54</sup> То потврђује Прокопијево сведочанство о религији Старих Словена (VI век) према којем је жртвовање животиња представљало основни вид комуникације са врховним богом (СМР 1998: 181). Средњовековна хришћанска црква крвну жртву је осуђивала као паганску, јелинску, варварску, идолопоклоничку (Бојанин 2008: 28).

<sup>55</sup> Обред крвне жртве у хришћанству у тесној је вези са хришћанским симболима (свештеник, црква) и схвата се као служба у време празника (Бојанин 2008: 28, СД III 54–57).

Наведени стихови приказују још два типа бескрвног обредног жртвовања: у храни (*колач и погача, риба, каша*) и у пићу (*вино и ракија*) који одговарају различитим етапама развоја старе српске религије (СМР 1998: 173).

У песми је, такође, реч и о свргавању старог поретка, односно испраћању старе године, оличене у *старој баби* и успостављању нове власти, тј. нове године. описују социјално-утопијски моменат обреда у ком његови учесници улазе у царство привидне потпуне једнакости и слободе. Ови стихови засновани су на опозицији *старо – ново* и *логиком изокренутости* приказују *свет наопако* (Bahtin 1978: 18, 386, 428), који живи само у песми, односно у обреду. А свако покопавање старог (*запали се, убоцај се, попари се*) ради препорода, обнављања и васкрсења новог својствено је традицијској култури (Bahtin 1978: 24, 96, 163–164, 386, 427–428) и у функцији је плодности.

У Старој Србији, на Туциндан певана је и песма:

Сива, сива гулабица!  
До коде си долетала?  
– До нашег господина.  
Шчо чинеше наш господин?  
– Ми правеше златни чаши,  
Златни чаши и конати,  
Да послужит мала Бога,  
Мала Бога и Божића.  
Божић ми по се земја.  
Слава му је до небеси!  
(Јстребов 1886: 30)<sup>56</sup>

У песми *голубица* је медијатор између неба и земље, што је у складу са веровањем да птице могу да буду богови, демијурзи, хероји, преци, преображени људи (Levi-Stros I, II, III, 1980, 1982, 1983, *passim*; Влчева, 2003, 18). Голуб је чиста, света, Божја птица (Гура 2005: 458), што потврђује и хришћанска легенда да је Свети Дух током Исусовог крштења сишао с неба у виду голуба (Мт. 3, 16; Лк. 3, 22 ). Сходно томе, може се претпоставити да голубица у наведеним стиховима наговештава долазак Малог Бога, тј. Божића. Такође, од свих животиња, птице су посебно у тесној вези с календарским циклусом, коме је подређена целокупна људска привредна делатност, што песму повезује с култом плодности.

У песми се помињу *златне чаше* којима господин/домаћин<sup>57</sup> дочекује *Малог Бога*. Поред тога што симболише лепоту, сунце, највишу вредност, злато,

---

<sup>56</sup> Варијанта наведене песме: Милојевић 1869: 62-63, бр.107; Дебељковић 1984: 9, бр.1.

односно епитет *златан* се, у традицијској култури, додељује свему што је у вези са Богом (СМ 2001: 204), што потврђују божићне песме у којима се злато често помиње.<sup>58</sup> Злато је, такође, везано и за унутрашњост земље, родност и плодност, а тиме и за хтонски свет (Раденковић 1997: 256, 258), што наведену песму, такође, доводи у везу са култом плодности.

Осим на Туциндан, наведене стихове изводила су деца и на Бадњи дан или *коледари* после вечере када су ишли од куће до куће (Јстребов 1886: 31), а у Македонији песма је певана *на Бадник во Охрид* (Шапкарев I 1976: 145).<sup>59</sup>

Чињеница да је поменута песма, са темпоралног аспекта, могла бити певана у различитим тренуцима божићних обреда, потврђује да су празници, приликом којих су извођени (Туциндан и Бадњи дан), повезани, чак и аналогни, што потврђују описане подударности унутар акционог кода. На тај начин се, осим чињенице да наведене песме апострофирају више сегмената ритуала, сажимајући време обреда.

Тakoђе, на основу етнографских записа и анализованих песама, може се закључити да је Туциндан празник који се везује за обредно жртвовање, пре

---

<sup>57</sup> *господ(ин)* је прасловенска и индоевропска реч \**ghost(i)-potis* „онај који има власт над гостима“, тј. „онај ко је, у склопу родовске заједнице надлежан за гостопримство“ (Лома 2002: 179).

<sup>58</sup> Као у примеру песме која се певала на Бадњи дан, *кад се веселица окреће на ражњу* (Мићевић 1952: 146):

Бог се роди на шјај вече.

Шта ћемо му дара дати?

– Сува злата за повоје.

(Мићевић 1952: 146, бр.29)

или у песми која се изводила на Бадњи дан, после вечере:

Божић бахом бата,

Носи гуку злата, На чија ће врата? –

На наша ће врата,

Просут гуку злата.

(Врчевић 1883: 24–25, г).

<sup>59</sup> Македонска коледарска песма:

–Сива, сива, голобица!

К'де си се осивила? –

–Тамо, горе, на бел Дунаф. –

–Шчо имаше. Шчо немаше? –

–Злата-чаша и каната;

Да служиме мала-Бога,

(а по други:) млада-божа;

Мала-Бога Божикова;

Божик ми је на небеси,

Слава му е по сфа земја

(Шапкарев I 1976: 145–146, бр. 43).

свега у виду животиње (свиња, петао), али и панспермије.<sup>60</sup> Сходно томе, уочава се да је прелаз из уобичајеног, профаног времена у свето време обележено приношењем жртве која има магијско значење посвећења и очишћења, јер се жртва поистовећује с даваоцем који се њеним приношењем чисти и уводи у нови статус (Lič 2002: 125-126).

**4. Бадњи дан**<sup>61</sup> (24. XII/6. I), који се код Срба зове још и *Стари Божић* (Кулишић 1953: 211) и *Коледе* (Кордунаш 1932: 71; Филиповић 1939: 371),<sup>62</sup> означава почетак главних обреда, чији се континуитет протеже до Божића и у послебожићно време, до Богојављења.

У овом претпразничном дану, који, према веровањима, претходи Христовом рођењу, извођене су различите обредне радње унутар куће и изван ње. На пример, обављано је детаљно *чишћење* кућа, из њих су изношени метални предмети, враћано је позајмљено и важили су строги табуи давања и позајмљивања, што је у вези са анимистичким веровањем да душе предака могу боравити у различитим кућним предметима (Чајкановић V 1994: 67, 81) и да би, њиховим давањем, биле отеране из куће. Такође, припремана је обредна храна. Најважнији су били хлебови (посебно *чесница*) и *печеница*. На овај дан сечен је, у кућу уношен и паљен *бадњак*. Исто тако, на Бадње вече у кућу је уношена слама. Неке од тих радњи биле су праћене песмама, које су њихова директна или индиректна реплика и коментар, али значења су им се понекад скривала, тако да је за разумевање неопходно сагледати обред у целини, његове извођаче, реквизите, поступке итд, односно приликом тумачења потребно је укључити све расположиве елементе, тј. обредне кодове. На Бадњи дан су изговарани и благослови који су, такође, пратили одређене ритуалне поступке, а тога дана у опход села и кућа с песмом и благословима ишле су и поворке коледара. Њихова ритуална игра и песме које су изводили требало је да обезбеде људску, сточну и аграрну плодност.

<sup>60</sup> Култни аспект жртвовања изражен је настојањем да се више силе овим обредом задуже, одобривоље и да им се изрази захвалност. Међутим, жртвовање подразумева и компоненту магијског утицаја јер се њиме успоставља прелаз између два одвојена света (Lič 2002: 125–126).

<sup>61</sup> Назив Бадњи дан долази од прасловенског корена *\*būdh-* > слов. *бѹд-* који је у старословенском глаголу *бѹдѹти*, што значи 'будан бити, бдети, који види'. Истој породици речи припадају придев *бадњи* и именица *бадњак* која на словенском простору има два примарна значења: *isto što i Badnji dan* и *2) drvo ili ranj koji se pali uoči Božića* (Skok 1971: 127–128).

Постојао је обичај ноћне страже, кад су трговци и кириције ноћили у шуми и чували коње од лопова и вукова, што се називало бадњ, чему је аналоган обичај бдења уочи Божића (Памучина 1866: 57–58).

Бадњи дан Бугари зову *Малка Коледа, Суха Коледа, Детешка Коледа* (Старева 2005: 20).

На Косову и Метохији забележена је песма-благослов, за коју се, на основу њеног иницијалног поздрава и садржине, може претпоставити да су је певали укућани на Бадње јутро, честитајући празник и желећи једни другима напредак у кући, берићет у пољу и сточно благостање:

Добро јутро,  
Дошло бадње јутро,  
Сас животу, сас здравље,  
Сас мушку дечицу,<sup>63</sup>  
Сас белу пченицу,  
Сас женски јаганци,  
Сас мед кај лед.  
(Бован 2000, бр.7: 28)

И тако су они, заправо, смештајући се у празнично делотворно време (в. Елијаде 1998: 53) себи обезбеђивали добробит. Овакве песме-благослови које су биле уобичајене око Божића, у време испраћаја старе и доласка нове године, и преплитале се с различитим обредним радњама у кући и изван ње, непрестаним понављањима и варирањима поменутих жеља, требало је да изазову добробит и благостање.

**4.1. Чишћење куће** – Рано ујутро започињало је и *чишћење куће*, што је неопходна лустративна радња, нарочито на такав празник. Домаћица је имала *пуне руке посла*, а домаћин је чистио оцак (Мијатовић 1907: 113; Грбић 1909: 79; Тројановић IV 2008: 43), који се сматра местом на ком бораве душе предака (Чајкановић II: 1994, 158; СМР 1998: 149; СМ 2001: 154), што Божић, као празник када се оне окупљају на гозбу, доводи у везу са култом мртвих. Обичај да полагајник, чим уђе у кућу, цара ватру на огњишту, *гледајући уз оцак* и говорећи: *Боже, помози!* (Милићевић 1894: 169; Грбић 1909: 90) указује на веровање да се о Божићу очекивала и епифанија великог божанства. Сходно томе, чишћење димњака, али и целе куће представља профилатичку радњу и у вези је с култом плодности.

Укућани су, такође, износили гвоздене предмете, какви су ступа и тучак, кашике и оштре попут виљушака, ножева (Караџић 1901: 63; Мијатовић 1907: 116; Накићеновић 1913: 70; Petrović 1926: 142; Антонијевић 1971: 176; Тројановић IV 2008: 44).<sup>64</sup> Предмети од гвожђа, којима се ради око ватре,

---

<sup>63</sup> Мушка деца сматрају се настављачима породичне лозе и домаћег култа/славе (Ђорђевић IV 1931: 11; Ђорђевић 2002: 40–44).

<sup>64</sup> Кашике су везивали ужетом и остављали их иза врата *да вране не би јеле кукуруз* (Пећо 1925: 107; Костић 1966: 194), да живина не би чинила штету по баштама (Petrović 1926: 143). Кашике

замењивали су се дрвеним или каменим (Памучина 1866: 56; Шаренац 1986: 251). То се, највероватније, радило да се не би отерали духови предака из куће (Чајкановић I 1994: 129), јер демони беже од гвожђа (СМР 1998: 378). Такође, могуће је да су се поменуте ствари склањале да их *коледари* не украду. Употреба оштрих и зупчастих предмета (ножева, виљушака, гребена, чешљева, маказа) сматра се опасном због њиховог асоцирања са вучјим зубима и устима (Гура 2005: 100, 103). Та забрана је нарочито актуелна током божићног периода, а посебно у време некрштених дана када вукови највише нападају па овај обичај треба да обезбеди да вуковима уста остану затворена (Плас 1999: 185).

Исто тако, на Бадњи дан враћано је све што је у току године било позајмљено (Мијатовић 1907: 116; Пећо 1925: 370; БХ 1958: 296; Ђорђевић 1958: 41; Бабовић 1963: 67; Димитријевић 1969-1970: 95; Босић 1996: 41; Шапоњић Ашанин 2006: 316) и ништа се више није зајмило у време празника, поготово не ватра (Милосављевић 1894: 163; Филиповић 1939: 87; Ђорђевић 1958 1958: 41; Тешић 1988: 21; Босић 1996: 41), да не би био однет напредак из куће (Кајмаковић 1962: 145), односно да се душе предака, које бораве на огњишту (Чајкановић I 1994: 416) не би отерале, што ове радње доводи у везу с другим аналогним поступцима и исказима, чиме се акциони и вербални код ритуала међусобно прожимају и допуњују.

**4.2. Обредни хлебови** – У српском народу постоји велики број различитих врста божићних обредних хлебова, нарочито у крајевима у којима се становништво претежно бави пољопривредом.

---

су се, по принципу имитативне магије, доводиле у везу с птицама, а везивање кашика (кљунова) требало је да заштити летину од птица (СД I 1995: 301). С истим циљем Белоруси су 31. децембра изводили ритуал ударања кашиком о кашику или кашиком по глави неког од присутних за столом (БМ1 2006: 78; СД I 1995: 301).

Из куће су се износиле и столице, метле, кудеља, вретено (Мијатовић 1907: 282; Антонијевић 1971: 176). Према веровањима, столице су се износиле *да овце не би биле хроне*, а метле *да се око куће не мотају чинилице* (Јовашевић 1971: 176).

Раоник, амови, узде, бич и други делови коњске опреме остављали су се испод стола (Димитријевић 1969–1970: 94) *da konjska marva bude živa, zdrava, napredna i da se sačuva od vukova* (Stojanović 1851: 376). Исти обичај познат је и код осталих словенских народа. Код Пољака на Бадње вече стављају под сто делове плуга (раоник) (Кулишић 1953: 39). *Плуг* се, као део оруђа за орање, сматра светим и доводи се у везу са аграрним култом (СМ 2001: 410) који асоцира плодност. Рало је магијско оруђе које има апотропејску моћ због гвожђа од којег беже демони (СМР 1998: 378). На основу мотива о чудесном орачу који се јавља у коледарским песмама, као и обичаја симболичког орања уочи Нове године, може се закључити да појава рала у божићним обичајима представља остатак старих словенских производно-магијских обичаја.

### Чесница

Рано ујутро на Бадњи дан правила се *чесница*<sup>65</sup> *божићни колач* (Пић 1846: 94; Милосављевић 1894: 162; Мијатовић 1907: 113, 281; Грбић 1909: 80; Накићеновић 1913: 70; Николић 1910: 145; Petrović 1926: 145; Мијатовић 1928: 34; Влаховић 1935: 123; Павловић 1928: 93; Филиповић 1939: 87, 373; Мићевић 1952 1952: 143; БХ 1958: 296; Ђорђевић 1958: 337; Костић 1966: 197; Милутиновић XVI–XVIII 1967–1969: 140; Димитријевић 1969-1970:94; Босић 1996: 41; Шапоњић Ашанин 2006: 330; Тројановић IV 2008: 45), *божићњак* (Кулишић 1953: 208), *велики колач* (Милутиновић 1967–1969: 143; Киш 1975: 29), *pletenjак, ljetnjača* (Stojanović 1851: 375), *колач младоме Богу* (Станојевић 1929: 48) који је месила домаћица, ређе домаћин, који је за чесницу доносио воду (Милутиновић 1967–1969: 133), а која је, не само међу различитим колачима који се тада праве, већ и у току целе године, била најважнији обредни хлеб.

Чесница је, заправо, погача за чије се мешење користила „неначета“ вода и брашно од пшенице<sup>66</sup> од жетвеног венца, односно последњег или првог снопа, који се за ту намену чувао до Божића (Милутиновић 1967–1969: 127).<sup>67</sup>

Према песми, која је забележена у Рисну, пшеница за овај колач се узимала директно са гумна:

Ајте тамо к врху,  
 На сребрну гувну,  
 Ђе но врху шеницу,  
 Боже, дај ми мјерицу  
 И шарену торбицу,  
 Да измјерим шеницу,  
 Да оставим Божићу  
 И Божијем вечеру  
 (СНП V, бр.209: 135–136)

<sup>65</sup> \*čest = čast у значењу 'део' (Skok 1971: 313).

*Vjeruje se da se ona zato zove čest (česnica) Majke Božije i da znači presvetu njenu utrobu, iz koje se Kristos rodio* (Ardalić 2010: 144).

<sup>66</sup> А чесница се у Војводини правила и од лиснатог теста, с орасима, сувим грождјем и медом (Милутиновић 1967–1969: 133).

<sup>67</sup> Слични обичаји сачували су се и код других европских народа. У Шведској је домаћица, по завршетку жетве, правила хлеб од зрна последњег снопа (Frejzer 2003: 471). У Данској се од последњег снопа жита месио божићни хлеб који се чувао до пролећне сетве и тада се један део мешао са семеном за усев, а други се давао коњима и воловима да би летина била добра (Frejzer 2003: 569–570).



У свом локативном детаљу (*са сребрног гувна*) текст песме је поетизовани коментар акционе димензије обреда и реплика је припреме жита за мешање чеснице, док сама пшеница указује на то да је чесница хлеб који је умешен од жита првих/последњих класова, којима се придаје посебна оплодна моћ (Kulišić 1953: 12–13).

Пшенично брашно за чесницу је, иначе, мешано с осталим врстама житарица (кукурузним, раженим, јечмом), тако да поједини истраживачи, као нпр. Кулишић, сматрају да она симболизује и житне усеве у целини (Kulišić 1953: 16),<sup>68</sup> чија се плодоносна снага преко хлеба, у обрнутом смеру преносила на поља, животиње, укућане, као и на све активности од којих је зависио опстанак заједнице (Костић 1972: 17), пошто се о Божићу овај хлеб разносио у поља, винограде и давао стоци.

У другој песми из Грбља, чији је тренутак извођења, нажалост, такође непознат, говори се даље о важности брашна од којег ће бити направљен хлеб, дар Божићу:

Божић иде уз поток,  
Коњиц му је путоног,  
Ђевојка му бесједи:  
„Дура, коњу, жи' ти ја,  
Док ја брату пити дам,  
Узећемо врећицу  
И бијелу шеницу,  
Да мељемо шеницу  
Веселоме Божићу“.  
(СНП V, бр.210: 136)

У темпоралној равни (Бадње јутро), песма представља даље приближавање времену празника, чији се долазак најављује на почетку (предбожићно време). А у дијалогу који следи, описује се пренос пшенице до млина у којем ће бити претворена у брашно и у облику хлеба дарована Божићу.

У тесто за чесницу, у наставку, стављан је: новчић – *пара*, зрно пасуља – *овца*, зрно кукуруза – *говече*, дрвце од кошнице – *во*, зрно јечма – *коњ*, зрно бундеве – *свиња*, парче бадњака (Караџић 1901: 66; Тешић 1988: 22; Шапоњић

---

<sup>68</sup> Обичај да се чесница замеси брашном од различитих врста жита аналоган је старој литванској свечаности после жетве. Чим би отпочела вршидба, домаћин је узимао од сваке врсте усева и то од оног зрна које је прво овршено и посебно издвојено. Од тог помешаног зрневља месио се по један хлеб за сваког укућанина, који су се јели на домаћој свечаности. Наведени обичај имао је карактер обреда којим се желео постићи добар род усева (Frejzer 2003: 590).

Ашанин 2006: 331; Тројановић IV 2008: 47).<sup>69</sup> Такође, у тесто је стављано парче надвратника и прага (Шапоњић Ашанин 2006: 331), испод којих обитавају душе предака, Наведени обичаји указују на веровање у плодотворно дејство чеснице, посредством новца, бадњака и зрневља, и жељу да се преко ње, али и помоћу душа предака, обезбеди општи напредак домаћинства.

Исто значење које имају поменути предмети стављани у чесницу, у жетелачким песмама придаје се жетвеним венцима, који се намењују пољу и винограду, куда треба да се однесу,<sup>70</sup> о чему се говори у песми коју је записивач сврстао у божићне, а чији је тренутак извођења непознат. На основу аналогije божићних и жетвених обичаја, могло би се претпоставити да је поменута песма извођена када се месила чесница:

Рано рани Божићева мајка!  
Рано јутро на бунар по воду.  
Она плете три зелена в'јенца:  
Први в'јенац шенице бјелице;  
Други в'јенац здравља и весеља;  
Трећи в'јенац винове лозице.  
Ког' је плела шенице бјелице:  
Метнула га насред поља равна,  
Да уроди шеница бјелица.  
Ког' је плела здравља и весеља:  
Оног' меће посред села равна  
Да је село здраво и весело.  
Ког' је плела винове лозице:  
Тог' метнула посред винограда,  
Да уроди винова лозица.  
(Беговић 2001, бр. 16: 12–13)

---

<sup>69</sup> У Босни се новчић из чеснице везивао на домаћинску кесу (Петрановић 1871: 253).

<sup>70</sup> Док плету венце, жене певају песму у којој се спомиње Божићева мајка:

Uranila božiceva majka,  
Do jutra je tri vijenca savila:  
Jedan vijenac bijele pšenice,  
Drugi vijenac vinove lozice,  
Treći vijenac zdravlja i veselja.  
Koj' je vijenac bijele pšenice,  
Nosite ga vi u naše polje,  
Ne bi l' polje rodilo nam bolje!  
Koj' je vijenac vinove lozice,  
Nosite ga vi u naše brdo,  
Neka brdo bolje vinom rodi!  
Koj' je vijenac zdravlja i veselja,  
Nosite ga u naše dvorove,  
Nek su dvori zdravi i veseli!  
(Kulišić 1953: 475)

Аналогна веза између божићних и жетвених обичаја није случајна. Једнака и по свом значењу, употреба жетвеног венца и симболичких делова чеснице у основи одговара обичају да се чесница месила од жита из жетвеног венца или последњег снопа (Kulišić 1953: 26).<sup>71</sup>

Два венца која се у песми помињу (*од шенице бјелице, винове лозице*), ношена су у поље, односно виноград да би поспешили раст и добар урод жита и винове лозе. Трећи венац, који је, симболички, исплетен од *здравља и весеља* припада људском домену у оквиру кога треба да обезбеди добро здравље и плодност уопште.

О Божићу се биљни венац ставља на кошнице да се пчеле, приликом ројења, не би плашиле и одлетеле (СМР 1998: 86). Апотропејска употреба венца везана је за магијска својства његовог облика (круга) и заштитна својства биљака (СМ 2001: 71) па је, из перспективе предметног кода, плетење венца у песмама у функцији призивања нове вегетације, здравља и берићета у новој години.

Домаћица је месила чесницу с прстеном на руци (Kulišić 1953: 18), а у тесто је стављана и бурма (Vukmanović 1962: 495), чиме се настојало да се особине метала, посебно злата и сребра, пренесу на усеве.<sup>72</sup> Прстен је, иначе, амајлија, заштита од нечистих сила која се заснива на апотропејским својствима метала и круга (СМ 2001: 454) и требало је да заштити чесницу, јер се, према народном веровању, тесто и мешање хлеба могу урећи (Ђорђевић 1939: 79, 110). Зато је домаћица, пре него што замеси тесто, облачила старе, подеране

---

<sup>71</sup> То потврђује и песма коју су, по завршетку жетве, певале жене док *pletu vijenac*:

Diva Olova žito dožela,  
Žito dožela, tri vinca splela,  
Žitom je splela, vinom zalila.  
Prvog je splela žita pšenice,  
Drugog je splela vina lozice,  
Trećeg je splela zdravlja, veselja.  
Koji je splela žita pšenice,  
Onaj nosite u naše polje,  
Ne bi l' nam polje rodilo bolje;  
Koji je splela vina lozice,  
Otaj nosite u naše brdo,  
Ne bi l' nam brdo rodilo bolje;  
Koji je splela zdravlja, veselja,  
Otaj nosite u naše selo,  
Da nam je selo zdravo, veselo!  
(према Kulišić 1953: 25)

<sup>72</sup> Веровало се да златан и сребрни новац, као и метал уопште има заштитну моћ (Ђорђевић 1939: 179, 185-186; Раденковић, 1997: 255).

мужевљеве панталоне и у цеп стављала нешто од накита. Облачећи панталоне, говорила је: *Kako ove godine bile hlače poderane, tako dogodine bilo sve zdravo* (Kulišić 1953: 18–19). Постојао је и обичај да се домаћица, односно домаћин у нешто замота док меси чесницу.<sup>73</sup> Домаћина су покривали поњавом или је он обавијао главу *бошчом* коју жене носе и скидао је тек пошто је замесио чесницу (Kulišić 1953: 18–19). Наведени обичаји, из перспективе предметног кода, могу се разумети у контексту заштите од негативних сила и урока одећом, накитом или предметима који треба да обезбеде плодност (Ђорђевић 1939: 179, 146–151).

Док би месила чесницу, домаћица би говорила: *Благословио те Бог и данашњи год, у пољу нарастала, српом се нажињала, на вршају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намилала, у наћвама се накувала, у ватри се напјецала, а на столу се размрвила!* (Караџић 1934: 198), што потврђује везу између усева и чеснице.

Кад се разгртало огњиште, на ком се пекла чесница, говорило се: *Како мени било лако разгртати овај упрет, тако и мојим воловима било лако орати и земљу разгртати* (Грђић 1896: 131). Дакле, као што чесница представља усева, тако огњиште симболише њиву, што потврђује и обичај да се ватра за чесницу разгртала раоником, којим се чесница шарала и запретала (Караџић 1934: 231). На основу поменутих обичаја, неки истраживачи, попут Кулишића, сматрају да мешење и печење чеснице, у ствари, приказује циклус пољских радова око обраде жита и убраја је у групу хлебова од првог брашна који су у словенској старини имали одређену улогу у склопу анимистичко-магијских обичаја (Kulišić 1953: 15, 41). На то указује и чињеница да се на Божић месио шупаљ колач од теста за чесницу, *ковртањ/ковртач*<sup>74</sup> којим се на Нову годину изводио обред магијског вршења жита (Милосављевић 1894: 52).

Првобитно се чесница пекла под пепелом (Шапоњић Ашанин 2006: 331), што је уводи и у култ предака, с обзиром на веровање да душе предака бораве испод огњишта. Сходно томе, Чајкановић сматра да је чесница обедна жртва од које први комад добија бог, а остали комади деле се стварним и замишљеним

<sup>73</sup> У западној Србији, Херцеговини и Крајини чесницу би месио домаћин (Караџић 1818 в. чесница: 899; Грђић 1896: 95; Ђорђевић 4 1931б: 93; Костић 1969: 372; Беговић 1986: 118), што је карактеристика патријархалног уређења.

<sup>74</sup> Назив *ковртањ* потиче од глагола \*ковѣrtati/\*ковѣrtěti у значењу *изврнути, заврнути тесто* (Страхов 1991: 11).

учесницима у гозби (Чајкановић 1941: 134), на шта указује и то што се чесница, првобитно, пекала под пепелом који је у вези са култом предака.

Иако је представљала и жртву у храни, на основу послебожићних ритуала с чесницом, када се на њу стављају други божићни хлебови или суд са житом, што треба да обезбеди изобиље хлеба у току године, може се претпоставити да је посебна намена чеснице, ипак, да утиче на сетву и приносе.

### Остали обредни хлебови

Поред чеснице, на Бадњи дан домаћица је месила и већи број хлебова<sup>75</sup> различитих облика и намена, који се називају *закони*<sup>76</sup> (Костић 1966: 197). Хлеб намењен њиви, усевима називао се – *поље* (Николић 1910: 146; Антонијевић 1971: 171), винограду – *бачва* (Антонијевић 1971: 171; Костић 1972: 19), животињама<sup>77</sup> – *овчарица/овчарник, свињарица, волови, кошница, зец, патка* (Милосављевић 1894: 162; Николић 1910: 145; Павловић 1921: 92; Petrović 1926: 139; Станојевић 1929: 48; Ердѣљановић 1951: 159; Антонијевић 1971: 171; Костић 1972: 18; Милосављевић 1980: 158), кући – *кућа/ижа* (Николић 1910: 146; Антонијевић 1971: 171; Костић 1972: 18) и за сваког укућана: домаћину – *орачева шака* (Милутиновић 1967–1969: 147), женама – *гуска*<sup>78</sup> (Костић 1972: 18), женској деци – *плетеница* (Милосављевић 1894: 162), *кика* (Павловић 1921: 92; Костић 1972: 18), *пунђица, витица* (Милутиновић 1967–1969: 141), а мушким укућанима – *кијак* (Милосављевић 1894: 162; Павловић 1921: 92), *батиница* (Милутиновић 1967–1969: 141), читавој породици – *здравље/здрављак/бадњача* (Киш 1975: 30; Стокин ркп: 67) и *мир и срећа* (Стокин ркп: 68). Месио се и колач у облику венца за полагањика –

---

<sup>75</sup> За обредно пециво употребљавају се назив хлебови и колачи. Неки од њих месе се од хлебног теста па се, ипак, називају колачима. Они од белог брашна, обично се сврставају међу колаче (Милутиновић 1967–1969: 127–128).

<sup>76</sup> Неки истраживачи сматрају да су божићни и славски колач крвава жртва (Чајкановић III 1994: 149, Тројановић IV 2008: 45) и да су у вези са култом мртвих (Страхов 1991: 45).

<sup>77</sup> У старој Грчкој колаче у облику животиња боговима су жртвовали сиромашни људи, који нису били у могућности да жртвују животиње (Милутиновић 1967–1969: 126). Обредни хлебови који представљају домаће животиње, дају се животињама у храни, са циљем да магијским својством делују на њихову плодност (Костић 1972: 19). Постојао је обичај да се кошнице намажу тестом да би се пчеле ројиле (Мијатовић 1907: 283; Грбић 1909: 87). Божићно тесто давало се и овцама да би се лакше јагњиле (Мијатовић 1907: 283).

<sup>78</sup> Веза између жене и гуске може се објаснити значењем гуске у религији старих народа као симбола плодности и пратиоца женских божанстава плодности (Костић 1972: 18; Гура 2005: 506).

*радованов колач* (Милутиновић 1967–1969: 141), а домаћице су намењивале и колаче за умрле (Милутиновић 1967–1969: 140).<sup>79</sup> Обредни хлеб с млеком, јајима и путером, најчешће кружног облика, у Новом Саду се месио као божићни колач – *милипрот/милихпрот* (Стокин ркп: 69).

Уочава се да су називи малих божићних хлебова у вези с различитим сферама делатности у домаћинству. Велика диференцираност у облицима и називима обредног пецива, која се месе на Бадњи дан, постоји само код Срба (Милутиновић 1967–1969: 125) и указује на комплексност божићне обредно-обичајне праксе.

Неки истраживачи закључују да обредни божићни хлебови садрже елементе жртве које се приносе душама предака које долазе на гозбу и да су везани за култ мртвих (Чајкановић II 1994: 16; Милутиновић 1967–1969: 155; Страхов 1991: 45), али се уочава и да имају своје упориште у култу плодности, јер, нарочито они обликовани (који се називају и *шарени*), тј. украшени треба да обезбеде што богатије приносе и берићет (Плотникова 1997: 10; Петровић 2006: 86–88). Сходно томе и чесница, као главни божићни хлеб, преко новца и зрна, магијским путем треба да пренесе срећу и благостање на сваког члана домаћинства преко комада који му се додељује. Свој удео добијају и они који тренутно нису у кући, као и умрли.

Неоспорно је да се у обичајима с обредним хлебовима изражавају жеље за плодност и напредак, али и потреба да се умилостиве душе предака и обавежу на добротворство, јер оне узимају учешће у свему што се дешава међу људима и у природи.

**4.3. Божићњар** – У случају да то није учињено раније (на Туциндан), на Бадњи дан клало се прасе<sup>80</sup> *божићњар* (Мијатовић 1907: 113, 281; Грбић 1909: 79; Николић 1910: 143; Пећо 1925: 216; Мијатовић 1928: 34; Филиповић 1939: 373; Костић 1969: 367; Тешић 1988: 19; Босић 1996: 41), *божићар* (Ђорђевић

---

<sup>79</sup> У Подунављу и Тимочкој крајини месили су се и округао колач – *сунце* и колач у облику српа – *месец* (Станојевић 1929: 48), од којих на божићном ручку свако треба помало да поједе (Тројановић IV 2008: 45). У Војводини су се месили и колачи *влашићи/плејаде* (Тројановић IV 2008: 45) и *јечменици* (Милутиновић 1967–1969: 141). Божићни колач у Скопској Црној Гори називао се *б'дњак* (Мијатовић 1907: 440), у околини Ђевђелије *караконцул* (Тановић 1927: 85), а у Загорју *koledek* (Gavazzi II 1939: 38).

<sup>80</sup> Пошто рије земљу и храни жиром се, свиња је схватана као домаћа животиња која је најближа корену света. Отуда потиче и њена улога у божићном обреду или животињског полагеника на Св. Игњата (Раденковић 1996: 125). Посебно се значење придавало појединим деловима прасета божићњара, који су се користили у бајању и у љубавној магији. О томе видети: Раденковић 1996: 126.

1958: 337; Антонијевић: 173), *божитњак* (Накићеновић 1913: 69), *божичњаке*, *пецивица* (Шапоњић Ашанин 2006: 338). Понегде су клали овна/овцу (Памучина 1866: 66; Петрановић 1871: 241; Карацић 1900: 152; Антонијевић 1971: 173) што се назива *веселица* (Памучина 1866: 66; Грђић 1896: 102; Пећо 1925: 370; Мићевић 1952: 143; Kulišić 1960-1961: 14; Вишекруна 2006: 341; Тројановић IV 2008: 47), *заоблица* (Oriovčanin 1846: 94; Stojanović 1851: 377; Петрановић 1871: 242; Ivanišević 1905: 37; Пећо 1925: 370; Мићевић 1952: 143) или ћурана, патку, гуску (Грбић 1909: 79; Тешић 1988: 19) или зеца (Шапоњић Ашанин 2006: 335).

Већ је речено да обичај клања животиње, у контексту акционе димензије обреда, представља крвну жртву,<sup>81</sup> која води порекло из претхришћанског времена.<sup>82</sup>

Комплекс ритуално-магијских радњи које се обављају приликом припрема за клање божићне печенице и њихова разноврсност одражава се и на језичком плану. У Србији, Црној Гори и Хрватској у потреби су обредни термини *печеница*, *божићњар*, а у централној Босни и Херцеговини, као и Далмацији помињу се *заоблица* и *веселица*, што је Ана Плотникова приказала мапом (в. мапу 16). Архаичан општесловенски слој у овој сфери народне културе представља божићна жртва у виду свиње,<sup>83</sup> на основу чега је могуће претпоставити да познијој традицији припада печење овна/овце.

<sup>81</sup> Прокопије, византијски писац из VI века, помињући Јужне Словене, каже да су врховном богу, господару муње и грома, приносили на жртву говеда и све остале жртвене животиње (Јиречек I 1952: 49–50).

Кад је код Грка, који су већ девет векова били хришћани кад смо хришћанство ми тек почели примати, клање жртава уз свештеникову молитву вршено код цркава или у њима опстало до најновијег времена, нема сумње да су и наши преци доводили жртвене животиње код цркава, ту их клали уз незнабожачке обичаје (увенчавање венцима, помазивање крвљу „за добро и напредак“ итд), а затим приређивали гозбу и жртвено месо јели као свето. Да би онемогућио незнабожачке обичаје у вези са жртвама кланим код цркава, Св. Сава је наредио да се стока, потребна за гозбу, мора спремати код куће и ту приређивати гозбе. Тиме је пресечена веза славске гозбе са незнабоштвом и она везана за дом (Патријарх Павле II 2007: 81-82). Средњовековна хришћанска црква крвну жртву је осуђивала као паганску, јелинску, варварску, идолопоклоничку и обред је истискивала из храмова, а основне елементе крвне жртве, која би тиме губила сакрални значај, преносила је у кућу, која у односу на цркву није свети простор, али је подложен контроли (Бојанин 2008: 28, 31).

<sup>82</sup> У прилог мишљењу да је божићар, највероватније, траг тотема иде и чињеница да се у утробу печенице стављао непаран број врабаца, од једног до седам (Антонијевић 1971: 173). Овој птици се, иначе, приписује велика магијска моћ па је постојао и обичај да се укућани на Божић омрсе печеним врапцима. О врапцу видети: Гура 2005: 438–447 и Торњански Брашњовић 2011: 111–124.

Осим врабаца, у печеницу су се још стављали дуња и ораси (Антонијевић 1971: 174).

<sup>83</sup> О обреду божићног клања и печења цезаријског прасета – *кесарецкиј поросенок* видети: Чичеров 1957: 78; Плотникова 2008: 248.

Разликовне црте ритуала божићне крвне жртве на централном јужнословенском културном ареалу<sup>84</sup> (западна Србија, источна Босна и Херцеговина) и периферији (латералној зони) можда су условљене двама миграционим таласима насељавања Словена на Балкан у прошлости (Плотникова 2008: 248).

**4.4. Бадњак** – У српској народној традицији постоји низ обредних радњи у вези с бадњаком.

#### Сечење бадњака

У различитим крајевима, домаћин по бадњак иде у различито време: *рано изјутра, готово по мраку* (Ђорђевић 1958: 341), *прије зоре* (Станојевић 1929: 48; Јовићевић 1999: 365; Шапоњић Ашанин 2006: 313), *у зору* (Карацић 1900: 150; Марковић 1987: 42), *после подне* (Златковић 2000: 39), *пре заласка сунца* (Petrović 1926: 140; Ђорђевић 1958: 341; Антонијевић 1971: 167; Тројановић IV 2008: 553), *кад зађе сунце* (Антонијевић 1971: 168), *после поноћи* (Petrović 1926: 140). У неготинском срезу иде се два пута: *уочи Бадњег дана да им се плоди црна стока* и *на Бадњи дан, да имају доста беле стоке* (Влаховић 1935: 119). Темпорални код (*рано изјутра, готово по мраку*, односно *кад зађе сунце*) указује на то да се бадњак сече у време када се душе предака највише крећу (Чајкановић V 1994: 128), што бадњак доводи у везу с култом мртвих.

Бадњак се сече од различитих врста дрвета: *храст*<sup>85</sup> (Памучина 1866: 65; Петрановић 1871: 237; Пећо 1925: 369; Рајићевић 1933: 147; Кулишић 1953: 208; Костић 1966: 200; Панајотовић 1986: 107; Марковић 1987: 47; Златковић 2000: 39), *цер*<sup>86</sup> (Карацић 1818: 16; Памучина 1866: 65; Карацић 1899: 218; Мијатовић 1907: 115, 280; Накићеновић 1913: 69; Павловић 1921: 92; Petrović 1926: 140; Станојевић 1929: 48; Јуришић 1936: 88; Ердељановић 1951: 157; Антонијевић 1971: 168; Костић 1972: 10; Панајотовић 1986: 107; Тешић 1988: 19; Вишекруна

---

<sup>84</sup> О појму културног ареала у ком се јављају сви атрибути и механизми развитка ареала с његовим центром и периферијом, в. Трубачев 2003:8.

<sup>85</sup> Словенски народи поштовали су храст (*quercus robur*) као свето дрво (Тројановић IV 2008: 44) коме се приписивала магична моћ, а посебно моћ да штити кућу од ватре и грома (Костић 1972: 11), јер је храст био дрво бога громовника и сматрао се његовим светилиштем и боравиштем (Зечевић 2008: 469, 574). Постоје веровања везана за храст чије се границе користе као лустративно и апотропејско средство (Чајкановић IV 1994: 206–208).

<sup>86</sup> Цер (*quercus cerris*) се као свето дрво, осим за бадњак, користи у врачањима против града (Чајкановић IV 1994: 206–208).



2006: 343; Шапоњић Ашанин 2006: 314; Тројановић IV 2008: 44, 553), *јасен*<sup>87</sup> (Тројановић IV 2008: 44), *шљива*<sup>88</sup> (Карацић 1900: 150; Накићеновић 1913: 70), *граб*<sup>89</sup> (Пећо 1925: 369), *леска*<sup>90</sup> (Пећо 1925: 369) *дуд*<sup>91</sup> (Карацић 1900: 150), *буква*<sup>92</sup> (Хаџи-Васиљевић 1913: 339; Панајотовић 1986: 107; Златковић 2000: 41) или *маслина* (Влаховић 1931: 347; Vukmanović 1962: 492). Сходно томе, одабир дрвећа које се секло за бадњак правио се према апотропејској моћи која се приписује поменути врстама. Веровало се да се њиховим уношењем у домове доноси срећа и изобиље.

Број бадњака који се секао у различитим крајевима испитиваног подручја био је различит.<sup>93</sup> У источној Србији секао се један бадњак (Костић 1966: 200), у Црној Гори два од два различита дрвета: *церов*, који је главни, *граничев*, који је споредни (Јанковић 1896: 3; Тројановић IV 2008: 44, 555), а у централној Србији, Босни и Херцеговини секли су три бадњака (Карацић 1818: 16; Памучина 1866: 65; Петрановић 1871: 237; Врчевић 1883: 19; Милићевић 1894: 161; Николић 1910: 147; Павловић 1921: 92; Ердељановић 1951: 157; Антонијевић 1971: 168; Мићевић 1952: 145; Шапоњић Ашанин 2006: 318) који се зову *бадњак*, *бадњачица* и *дете/бадњачић* (Милићевић 1894: 164; Карацић 1900: 150; Мијатовић 1907: 115; Карацић 1901: 63), а секли су се у *име тројства* (Врчевић 1883: 19; Тројановић IV 2008: 44). Под утицајем хришћанства, веровало се да ова три бадњака представљају Јосифа, Марију и Исуса

<sup>87</sup> Јасен (*fraxinus excelsior*) има спасоносну снагу јер се верује да на његове гране „врагови не смију“. Користи се у магијске сврхе за скидање урока и као заштита од болести (Чајкановић IV 1994: 103–104).

<sup>88</sup> Шљива (*prunus domestica*) се сматра сеновитим дрветом па се због тога и користи као бадњак (Чајкановић IV 1994: 217). Верује се да је најбоље место за грађење куће где шљива најбоље напредује (Милосављевић 1894: 11).

<sup>89</sup> Граб (*carpinus betulus*) служи и у сврхе етимолошке магије: на Ђурђевдан се девојке купају на грабу или га јашу, *да се момци грабе за њима* (Чајкановић IV 1994: 71).

<sup>90</sup> Леска (*corylus avellana*), као дрво знања и заштитник од грома, поседује чудотворну моћ убијања ђавола и оживљавања мртвих (Чајкановић IV 1994: 137). У Босанској Крајини чесницу заките лесковом гранчицом (Kulišić 1953: 20). Упоредо с овим веровањем постоји и представа о митском бићу, Леснику, оличеном у учесницима коледарских поворки који су се облачили у овчије коже и носили животињске маске с роговима. Лесници су представљали заштитнике стоке (Зечевић 2008: 85). Из наведеног се може претпоставити да је лук еволутивних промена ишао од мистичне силе, преко демонског шумског духа, до духа заштитника (Јовановић 2006: 125).

<sup>91</sup> Дуд (*mogus*) је сеновито дрво које се за бадњак највише сече у Црној Гори и околини Ђевђелије па се магичним прUTOвима (кулидачке) од куће до куће боцка по пепелу, а онда се баџи далеко од куће „да би и буве биле далеко од куће“ (Чајкановић IV 1994: 82).

<sup>92</sup> Буква (*fagus sylvatica*) се у Босни сече за бадњак, а верује се да се виле рађају на буковим гранчицама. Користи се и као лек за очи (Чајкановић IV 1994: 50–51).

<sup>93</sup> Има случајева да се у истом крају секао различит број бадњака, као што је случај у Шумадији где се разликују обичаји досељеника у Баничини. Досељеници из југоисточних крајева секу два бадњака, а они из југозападних крајева један (Ердељановић 1951: 157).

(Милићевић 1894: 164). У Црној Гори секли су онолико бадњака колико има укућана (Врчевић 1883: 19; Антонијевић 1971: 168; Тројановић IV 2008: 44), односно мушких глава (Влаховић 1931: 346; Кулишић 1953: 208; Марковић 1987: 43; Јовићевић 1999: 365; Вишекруна 2006: 345), на основу чега се може закључити да је бадњак, магијским путем, требало да обезбеди срећу сваком члану домаћинства. То потврђује и обичај да је домаћин дрво посипао житом (Карацић 1899: 218; Petrović 1926: 140; Vukmanović 1962: 492; Костић 1966: 200; Антонијевић 1971: 168; Тројановић IV 2008: 553) и говорио му: *Добро јутро и честит ти Божић!* или *Мој бадњаче, мој весељаче; овеселио те Бог и ти мој дом!* или *Ја ћу тебе житом, а ти мене родом и плодом, животом и здрављем!* (Антонијевић 1971: 168; Тројановић IV 2008: 553).

Бадњак је домаћин секао у рукавицама<sup>94</sup> (Мијатовић 1907: 115; Пећо 1925: 370; Petrović 1926: 140; Костић: 200; Антонијевић 1971: 168; Костић 1972: 12; Тешић 1988: 19; Шапоњић Ашанин 2006: 315; Тројановић IV 2008: 44, 553), каже се да не би година била гола, односно неплодна (СД I 1995: 129), једним замахом секире са *источне стране*<sup>95</sup> (Милосављевић 1894: 160; Карацић 1899: 218; Мијатовић 1907: 280; Накићеновић 1913: 70; Petrović 1926: 140; Костић 1966: 200; Антонијевић 1971: 168; Костић 1972: 12; Тројановић IV 2008: 553). Кад се дрво одсече, пресече се на три бадњака: трећи је краћи и зове се *овр(х)овак*, *чаркач* или *жарач*, дебљи, подземни крај зове се *десни*, а тањи – *леви бадњак* (Тројановић IV 2008: 553). То се радило због тога што је *жарач* служио за царање по огњишту (Милосављевић 1913: 71), а друга два бадњака би се наложила у облику крста, па се у Боки Которској говорило *крстити*, уместо *ложити* бадњак (Влаховић 1931: 347).

Постоји веровање да се у бадњаку налази дух вегетације који утиче на плодност. На основу тога, неки истраживачи сматрају да обичај сечења бадњака представља остатак култа дрвећа (Schneeweis 2005: 47; Чајкановић V 1994: 169; Костић 1972: 10).<sup>96</sup> Комуникација с духом дрвета присутна је и у обичају када се дрвету претило сечењем секиром уколико не да жељеног плода, а онај ко је стајао поред дрвета преузимао је улогу његовог духа и обећавао род (Мијатовић

<sup>94</sup> Бадњак је свето дрво па се због тога сече у рукавицама (Костић 1972: 11).

<sup>95</sup> Обичај сечења и паљења бадњака у вези је с култом Сунца (Костић 1972: 11).

<sup>96</sup> У оквиру анимизма, све у природи добија душу, своју сен па се зато дрвеће и биљке поштују и обожавају. Дух утеловљен у дрвету даје му живот и представља кућиште које може напустити. Зато се дрвету које треба исећи обраћа као бићу, с пијететом и настоји се да се дух умилостиви како би се избегла његова освета (Frejzer 2003: 121,125).

1907: 441; Petrović 1926: 142; Антонијевић 1971: 170). Највероватније да поседовање одређене магијске моћи бадњака проистиче из раније фазе веровања, укорене у анимизму и магијској пракси,<sup>97</sup> а култ дрвећа један је од ретких старих култова које је хришћанска црква брзо прихватила па је он и данас јак (Чајкановић V 1994: 169).

Претхришћански елементи у обичају сечења бадњака, како неки истраживачи сматрају, присутни су у навлачењу рукавица (чиме се показује поштовање према светом дрвету), у обраћању и засецању с *источне* стране, чиме се бадњак доводи у везу са сунцем. Јер, оно што се са сунцем на небу одиграва на Божић (старо умире, а ново – подмлађено и оснажено се враћа), то је човек желео да представи на земљи, у свом дому (Тројановић IV 2008: 554). У традицијској култури, доњи свет је замишљан на западу, тамо где сунце залази (Чајкановић II 1994: 55),<sup>98</sup> што, у контексту акционог кода, ритуале са бадњаком доводи у везу и с култом мртвих.

У култу дрвећа значајно место имало је седење под дрветом, које се сматрало ритуалном радњом (Чајкановић V 1994: 175). На то указује и песма која се певала кад *počinju badnjake sjeći*:

Na sred sela orah raste,  
Veselo, veselo, hej veselo!  
Tu počiva brat i seka.  
Seka bratu govorila:  
Hajde, brate, u badnjake!  
(Marković 1940: 8, br. 3)

*Oрах*, под којим се одмарају брат и сестра је код Јужних Словена, судећи по низу народних представа, дрво смрти и покојника (Толстој 1995: 167). На основу тога, ритуално почивање под њим могло би се схватити као одавање почести душама умрлих предака (Чајкановић V 1994: 175), али и као магијска радња чији је циљ успостављање савеза са њима, јер од њих зависи људска, сточна и пољска плодност (Чајкановић II 1994: 114).

Дрво јабуке помиње се у песми која се, такође, певала кад су се секли бадњаци:

---

<sup>97</sup> У том смислу, постоји претпоставка да је религија јужних Словена, па у том контексту и религија Срба, пре примања хришћанства била на стадијуму прототеизма, а да је процес политеизације и формирање антропоморфних божанстава Перуна, Сварога и Дажбога резултат контакта с хришћанством (Јовановић 2006: 130).

<sup>98</sup> Приликом крштења, кум држи дете окренуто левој страни и западу све док се, у његово име, не одрекне ђавола, а чим то учини, окреће га истоку (Чајкановић II 1994: 55).

O jabuko, zeleniko,  
Veselo, veselo, hej veselo!<sup>99</sup>  
Lijep ti si rod rodila:  
Na tri grane tri jabuke,  
Na četvrtoj soko sjedi,  
Sve niz polje pogleduje,  
Gdje svatovi nevu vode.  
Neva im se okretala,  
Pitala je dva djevera:  
Što s' okrećeš, nevo naša?  
Al ti žao babin dvora  
I u dvoru stare majke?  
(Marković 1940: 8, br. 4)

Јабука у словенској традицији има функцију *космичког дрвета* (Ајдачић 1996: 69), које представља осу/центар света и оличење космоса у целини. Ношењем обредног дрвета (или његове симболичке замене), сугерише се да је тај обред обављен у моделованом центру света, чиме се понављао чин стварања и обнављања космоса (СМ 2001: 163–165). По свему судећи, исту функцију имао је и бадњак који се, на тај начин, доводи у везу са култом плодности.

*Соко* у песми симболише мушко начело, односно младожењу (Гура 2005: 511).<sup>100</sup> Завршни стихови, из којих се сазнаје да се невеста, одлазећи из родитељске куће, осврће зато што жали за свиме што напушта, јављају се у сватовским песмама.<sup>101</sup>

Жени која има много деце учеснице краљичке обредне поворке обраћају се стиховима: *Ој, јабуко зеленико, / Млого ли си род родила*, алудирајући таквим поређењем на њену плодност (Јокић 2012 а: 134). Овакав поступак заснован је

---

<sup>99</sup> Исти припев иза сваког стиха (Marković 1940: 8, бр.4).

<sup>100</sup>У свадбеним песмама соко симболише младожењу:

Ти ли, брале, сиви сокол беше,  
Те долете напред пред сватове,  
Те донесе сунце у рукава,  
Те огреја своји равни двори,  
И у двори своју стару мајку?!  
(Николић 1966, бр.28: 36)

Иде соко, води соколицу;  
Благо мајци, - златна су јој крила.  
(СНП I: 79)

<sup>101</sup> Е се Маре од рода дијели,  
Али јој се жао од'јелити.  
Јово Мари тако говораше:  
„Што т' се, Маре, жао од'јелити  
Од твог рода и од миле мајке  
И од браће и од братучеда,  
Од сестрица и мили невјеста?  
(СНП I: 29)

на подударању најважнијих животних манифестација (рођења, *расцветавања* и *већења*, као и способности доношења плода) које су својствене људским бићима и воћкама (Јокић 2012 а: 134), што упућује на то да наведена божићна песма, магијским путем, треба да обезбеди људску и аграрну плодност.

У источној Србији бадњак се довозио запрегом, а домаћица је погачу, умешену за ту прилику, ломила и давала онима који су секли бадњак, као и воловима (Златковић 2000: 43).

#### Уношење бадњака у кућу<sup>102</sup>

*Увече кад се смркне* (Карацић 1818: 16; Милосављевић 1894: 161; Станојевић 1929: 50; Антонијевић 1971: 168; Димитријевић 1969–1970: 94; Јовићевић 1999: 365; Ardalić 1902: 140), бадњак се уносио у рукавицама (Милићевић 1894: 161; Хаџи-Васиљевић 1913: 340; Petrović 1926: 140; Костић 1966: 201; Димитријевић 1969–1970: 94; Антонијевић 1971: 169; Панајотовић 1986: 107; Тројановић IV 2008: 553). Онај ко уноси бадњак је *бадњакчија* (Мијатовић 1907: 284), *бадњачар* (Марковић 1987: 43). У Херцеговини су бадњаке уносила тројица гологлавих мушкараца (Мићевић 1952: 145) по старешинству (Марковић 1987: 44).

Уношење бадњака у кућу оглашавано је пушком (Памучина 1866: 65; Кулишић 1953: 208; Јовићевић 1999: 365). Домаћица је бадњакчију посипала пшеницом (Мијатовић 1907: 284; Милосављевић 1913: 71; Хаџи-Васиљевић 1913: 340), а укућани би љубили бадњак (Костић 1966: 201; Шапоњић Ашанин 2006: 319) и хватали зрна пшенице јер се веровало да ће, ко највише ухвати, више пчела имати (Мијатовић 1907: 284). У Алексиначком Поморављу бадњакчију су даривали колачем или паром (Petrović 1926: 141), а у Црној Гори бадњак су даривали новцем (Тројановић IV 2008: 556). Целивање и даривање бадњака, највероватније, представљају остатак из култа дрвећа у оквиру ког су поменуте радње представљале изражавање поштовања демона вегетације (Чајкановић V 1994: 175). Кад се бадњак унесе у кућу, у Пироту су га бушили и натицали воловима и кравама на рокове и том приликом водило се рачуна да воловима бадњак на рог ставе мушкарци, а кравама – жене (Панајотовић 1986:

---

<sup>102</sup> Једино се у Ракити (источна Србија) бадњак уносио првог дана Божића (Златковић 2000: 52).

108), што указује на веровање у преношење плодности са бадњака на људе и животиње.

Бадњакчија у јужној Србији говори: *Добро вече! Честито ви Бадње вече* (Николић 1910: 147) или *домаћин кад уноси бадњак у кућу изговара* (Златановић 1994: 311) и поздравља:

Срећан ви Божић!  
Дошла Нова година,  
Па се пофалила:  
Сас здравље,  
Сас мушка деца,  
Сас имање,  
Сас берикет,  
Сас овце,  
Сас пчеле.  
(Златановић 1994, бр.1: 9)

Овакве песме-благослови преплитале су се с различитим обредним радњама у кући и изван ње у време испраћаја старе и доласка нове године. У том континуираном благосиљању у празнично време, извођење ових песама нарочито је интензивирано на Бадњи дан, када су се укућани од раног јутра њима поздрављали, што потврђује песма забележена на Косову и Метохији којом су једни другима честитали Бадње јутро (Бован 2000, бр.7: 28). Када би унели бадњак и пошто би се поноћ све више приближавала, укућани су на Бадње вече међусобно честитали Божић, што се уочава из уводних стихова наведене песме-благослова који указују и на схватање по коме је Божић означавао почетак нове године (Мијатовић 1907: 438). Непрестаним понављањима и варирањима поменутих жеља за напредак у кући, берићет у пољу и сточно благостање, овакве песме требало је да изазову добробит и плодност.

На основу увида у грађу, уочава се и да су се, када се уносио бадњак, изводиле песме, које говоре о Христовом рођењу, као у примеру из јужне Србије:

Добро вече, Коледо,  
Исус се роди, Коледо,  
Ваистин се роди, Коледо.  
(Николић 1910: 147)

И у белопаланачком крају изводила се песма с мотивом рођења младог Бога:

Кокац, кокац, коледо,

Бог се роди, коледо,  
Овај вечер, коледо,  
Бог се роди, коледо,  
Додајте ми, коледо,  
Голем ч'бар, коледо,  
Да намузем, коледо,  
Ч'бар млека, коледо,  
Да окупам, коледо,  
Младог Бога, коледо!  
(Јанковић 1896: 33–34)<sup>103</sup>

И у наведеним стиховима постоје претхришћански елементи, а у вези су са ритуалним купањем новорођенчета. Млеко, које се у песми помиње, сматрало се мистичним, спасоносним средством за одржање, напредак и сваку срећу и зато му се приписивала сакрална снага (Требјешанин 1991: 179), што потврђују и стихови бугарске коледарске песме у којој се каже да је Божја мајка Младог Бога:

Омила го њ, коладе ле,  
С прясно мляко, коладе ле,  
(Тодоров 1994: 47, бр. 17)

Због толике важности млека, обе песме су, са вербалног аспекта, требало магијским путем да обезбеде да га буде у довољним количинама, али уједно антиципирају и купање Бога у води Јордана.

Већ је речено да су се песме о рођењу младог бога, осим на Бадњи дан, изводиле и на дан Св. Игњата, чиме се још једном указује на повезаност и континуитет божићних празника. Такође, то указује на појаву редупликације појединих сегмената божићне ритуалне праксе у обредном времену, што указује на претхришћански обичај ритуалног понављања у ширем временском раздобљу (Јовановић 2006: 80).

У песмама о Христовом рођењу које се изводе на дан Св. Игњата актери су божанства (Богородица, Јован Крститељ), док се у наведеним стиховима, који су се певали кад се уносио бадњак, радосна вест преноси међу људима у виду

---

<sup>103</sup> Варијанта:

Кокац, кокац, коледо!  
Бог се роди, коледо,  
Овуј вечер, коледо.  
Да наберем вито пруће, коледо,  
Да исплетем виту струку, коледо,  
Да подкарам сиво стадо, коледо,  
Да помузем чаб'р млеко, коледо.  
(Јоцић 1979, бр. 3: 32)

традиционалног хришћанског поздрава којим се честита Божић (*Исус се роди, / Ваистин се роди*).

Објашњење за извођење песама с мотивом Христовог рођења у тренуцима кад се уносио бадњак могло би се потражити у веровању да бадњак представља божанство (младог бога), на шта указује и обичај да је домаћин бадњак повијао у мушку *кошуљу* (Јанковић 1896: 3; Караџић 1899: 218; Petrović 1926: 141; Станојевић 1929: 50; Антонијевић 1971: 169; Златковић 2000: 46; Шапоњић Ашанин 2006: 319; Тројановић IV 2008: 555), женску кошуљу (Антонијевић 1971: 168),<sup>104</sup> месал (Панајотовић 1986: 107)<sup>105</sup> и узимао га у наручје као дете (Јанковић 1896: 3; Мијатовић 1907: 285). У Рисну и дуж Приморја, девојке и жене, које су највише биле укључене у култ биљака (Чајкановић V 1994: 177), китиле су бадњак црвеном свилом и златним ибришимом, обавиле ловоровим лишћем и цвећем (Јанковић 1896: 3; Тројановић IV 2008: 556), чиме се настојало да се њихова вегетативна снага пренесе на бадњак, а посредством њега и у просторе људске културе.<sup>106</sup>

Акциона димензија обреда повијања бадњака у кошуљу праћена је песмом певаном *на Бадњи дан*, а на основу чије се садржине и мотивске повезаности с песмама о рођењу младог бога, може претпоставити да је извођена кад се уносио бадњак:

Бог се роди, коledo,  
Тамо доле, коledo,  
У ливаде, коledo.  
„Што му раде, коledo,  
Ливађари, коledo?“  
„Гајган везу, коledo,  
Да повију, коledo,  
Младог Бога, коledo,  
И Божића, коledo,  
Божић оди, коledo,  
По све земље, коledo,  
Нека иде, коledo,  
Слава му је, коledo“.  
(Ђорђевић 1958: бр. 2, 336–337)

---

<sup>104</sup> Да би било више женских јагањаца (Антонијевић 1971: 168).

<sup>105</sup> Платно којим се увијају тесто и хлеб (Панајотовић 1986: 107).

<sup>106</sup> Такође, зимзеленим гранчицама украшавани су домови, качене су на врата и праг, прозоре, на кућну икону, торове и уљанике (Памучина 1866: 65; Кулишић 1953: 208). Веровало се да ово зеленило штити кућу од грома, као и од штеточина (мишева), а користило се и за лечење болести (Толстой 1986: 14–18).



Повијање бадњака у кошуљу намеће претпоставку да је он представљао божанство, на шта указује и наведена песма у којој је Божић приказан као антропоморфно божанство.

Вук Караџић, у напомени уз песму бр. 190 у првој књизи *Српских народних пјесама* додаје: *овдје се бадњак спомиње као некакав човјек или бог (као и Божић)* (СНП I бр.190: 88). Сходно томе, наведени обичаји и веровања у вези са бадњаком указују и на могућност хијерофаније, односно испољавања светог у предмету који чини саставни део људског, профаног света (Елијаде 1998: 13). Такође, чињеница да су се душама, осим у јелу, приносиле и жртве у оделу (Чајкановић V 1994: 130), обичај повијања бадњака у кошуљу могао би упућивати на то да он представља седиште душа предака, на шта упућује и песма забележена на Косову и Метохији, чији тренутак извођења није сачуван, али се на основу њене садржине може претпоставити да је певана, такође, кад се уносио бадњак:

О бадњаче, бадњаче,  
(ти) наш мили рођаче,  
Добро си нам дошао,  
И у кућу ушао.  
(Бован 2000, бр.8: 28)

Обраћање бадњаку као *милом рођаку* у песми указује и на могућност да је у њему било седиште душа предака, што има упориште у култу дрвећа (Чајкановић V 1994: 93).

### Налагање бадњака

Паљење ватри и налагање бадњака у време краткодневице, када је снага сунца на измаку, представља древни обичај чије порекло није могуће тачно утврдити. У Србији, на Јадранском приморју и у Македонији, пред кућама или на раскршћима, првог и/или трећег дана Божића паљене су обредне ватре, *коледе*, (Ђаковић 2008: 216; СД II 1995: 568; Марјановић 2008: 69)<sup>107</sup> које, с локативног аспекта, упућују на претпоставку да су сви обичаји у почетку били колективни, родовски или сеоски.<sup>108</sup> То потврђује и податак да је све до

---

<sup>107</sup> У Бугарској су се цепанице којима се потпаљују божићне ватре звале *коладник* (БМ 2006: 38).

<sup>108</sup> Петар Костић сведочи да се до скоро одржао обичај да се на Покладе пали једна заједничка ватра наред села, око које су се сви скупљали и царали ватру, желећи плодност и здравље, као кад полагањем цара ватру на којој гори бадњак (Костић 1972: 12).

тридесетих година XX века код Срба у селима из околине Сегедина био жив обичај да на Бадње вече омладина игра у црквеној порти око ватре на коју су налагали бадњак (Фелфелди 2003: 54). Изузетак је обичај налагања бадњака на Божић ујутру у Имљанима у Босни (Кајмаковић 1962: 145).

Када је бадњак почео да се налаже у кући,<sup>109</sup> домаћин га је трипут носио око огњишта (Јанковић 1896: 33; Мијатовић 1907: 284; Тројановић IV 2008: 555), а пушке су оглашавале да је бадњак на огњишту (Памучина 1866: 70; Милићевић 1894: 165; Јанковић 1896: 34; Мијатовић 1907: 441; Милосављевић 1913: 318; Мијатовић 1928: 35; Влаховић 1931: 347; Мићевић 1952: 145; Босић 1996: 41; Тројановић IV 2008: 45).

У Херцеговини је домаћин говорио: *Ове године весељаке весело привеселили, дај Боже да нам се момци и јунаци вазда и увијек веселили, весело на сваки рад одлазили, а још веселије кући долазили, ако Бог да! Здравии сте ми, моји бадњаки, моји весељаци! Весело ми горили, а око вас момци весело винце пили и весеље проводили, ако Бог да!* (Грђић 1896: 93).

Сматра се да глагол *веселити се* из уводног дела записа (*ове године весељаке весело привеселили*) означава горење бадњака, а његова номинализација посредством речи \**vesel-* (*бадњаче весељаче*), која се односи на ново, рађајуће, младо, здраво, растуће у функцији је призивања општег благостања и у вези је са култом плодности (Толстой, Толстая 1993: 166). Сходно томе, прегоривање бадњака, означено глаголом *привеселити/превеселити* симболизује весеље, тј. здравље, процват и сваку врсту благослова у новој години (Толстой, Толстая 1993: 169).

Чарајући по жару његовим дебљим крајем који се назива *доземак* (Златковић 2000: 44), домаћин је говорио: *Кол'ко варница у огњишту, тол'ко стоке у обору, жита у њиви, кукуруза у кошу, шљива у шљивару, чела у трмке, здравља у чељади, среће и напретка у кући!* (Милосављевић 1913: 71). Наложили би га у облику крста (Влаховић 1931: 347), а на њега ставили грану ловорике, зеленике или смреке (Накићеновић 1913: 318; Кулишић 1953: 208; Јовићевић 1999: 365). Укућани су обилазили око ватре или су је прескакали (Кулишић 1962: 145). За време вечере, неко од млађих чланова породице чувао је

---

<sup>109</sup> Обредна пракса налагања бадњака у свим деловима централног Балкана у XX веку премештала се из приватног домена у јавни домен. Прве јавне прославе Божића са налагањем бадњака у Краљевини Југославији организоване су у другој половини 1930-их година. О томе видети: Вучинић Нешковић 2008: 22, 58, 60.

бадњак па су га, после вечере, даривали (Киш 1975: 32). У Шумадији, Црној Гори, на Косову и Метохији и у Алексиначком Поморављу на бадњак су стављали погачу и јела од вечере (која су сматрана жртвеним приносом) да преноће (Карацић 1900: 151; Мијатовић 1907: 285; Petrović 1926: 141; Ердџановић 1951: 158; Антонијевић 1971: 169; Јовићевић 1999: 367; Тројановић IV 2008: 556) што указује на остатке приношења жртве у храни (хлебу) дрвећу, као једној од најстаријих форми обедне жртве (Чајкановић V 1994: 176).<sup>110</sup>

У јужној Србији, кад је на огњиште ставио бадњак, домаћин је изговарао (Златановић 1994: 311):

Туку, туку,  
Бабине кокошке,  
По пут одиле,  
У кут носиле.  
(Златановић 1994, бр.2: 9)<sup>111</sup>

Ономатопејска магијска формула *туку туку* треба да обезбеди да пилићи снесу што више јаја у *кут/ћошак*. Сличну формулу у источној Србији изговарао је маскирани учесник коледарске групе, оалник: *Ћуку, ћуку па у бабину ћошку!* (Ђорђевић 1958: 334). Такође, наведени исказ у вези је са чињеницом да се вођа поворке у југоисточној Србији звао *квочка*, а остали учесници *пилићи* (Костић 1966: 211), као и да су коледари у Бугарској, док их је домаћица посипала житом, гледали у земљу и викали: *Тко тко...* опонашајући кокошке, а носили су и корпицу за јаја (Milčetić 1917: 88).

Осим призивања животињске плодности, могло би се претпоставити да наведена песма представља вербалну димензију ритуалног приношења жртве у храни (јаја), односно да је у вези са веровањем да душе умрлих бораве у угловима куће, као и у ватри на огњишту (Чајкановић II 1994: 215, 416; СМР 1998: 83; Виноградова 1982: 228). На тај начин се обичаји око налагања бадњака на огњиште уводе у култ предака.

---

<sup>110</sup> Укућани једу исто јело, за истом трпезом, са божанством и преко јела учвршћују односе са њим, као што се пријатељство и савез и данас склапају преко соли и хлеба (Чајкановић V 1994: 176).

<sup>111</sup> Варијанта:

Куту, куту,  
Бабини пилики,  
По пут одили,  
У скут носили,  
У ћошак доносили.  
(Златановић 1994, бр.2: 9)

Исту магијску формулу садржи и песма која се изводила у белопаланачком и пиротском крају, кад *домаћин дође до огњишта и пева* (Јанковић 1896: 33):

Губина се 'вали сас младога бога,  
Губина се 'вали с белицу пшеницу,  
Губина се 'вали сас црвено вино,  
Губина се 'вали сас љуту рађију,  
Губина се 'вали сас гојну прашчинку,  
Губина се 'вали с јермови волови,  
Губина се 'вали сас краве музаре,  
Губина се вали сас млади јагањци,  
Губина се 'вали с добру јаретинку,  
Губина се 'вали сас здраву дечицу,  
Губина се 'вали с големи пилићи,  
Цуку, цуку, цуку,  
Куда годе 'одиле све у кућу носиле!  
(Јанковић 1896: 3)

Песма магијским путем треба да призове плодност (аграрну, сточну, људску). У виду анафоре истиче се *губина* који представља учесника *вертепске* обредно-опходне поворке новијег датума која је на Бадње вече ишла по селу у Војводини, делу Посавине, Славонији и понегде у југоисточној Србији, где је песма и забележена.

С обзиром на то да је наведену песму, у којој се помиње један од учесника *вертепаша*, изводио домаћин приликом налагања бадњака на огњиште, уочава се повезаност божићне обредно-обичајне праксе и аналогија између старијих (коледарских) и новијих (вертепских) опходних поворки. Такође, може се претпоставити да је иста песма певана у различитим обредним тренуцима.

Тренутак кад бадњак прегори представља критичну, граничну ситуацију (Торогов 1980: 78). Тада је домаћин излазио испред куће и једанпут или три пута пуцао из пушке (Кулишић 1953: 208; Јовићевић 1999: 365; Златковић 2000: 51), чиме се означавао крај претходног и почетак новог времена/године (Златковић 2000: 51). Неко од мушких укућана прелио би га унакрст вином (Карацић 1900: 151; Мијатовић 1907: 285; Ердељановић 1951: 157; Кулишић 1953: 208; Киш 1975: 31; Јовићевић 1999: 365; Шапоњић Ашанин 2006: 319; Тројановић IV 2008: 556) и напио му: *Здрав, бадњаче, мој весели весељаче!* (Тројановић IV 2008: 556) или: *Ја тебе вином и пшеницом, а ти нас здрављем и весељем* (Кулишић 1953: 208). Назив *весељак*, који се доводи у везу с бадњаком, добија афирмативно значење, а све с намером да се наредна година управи ка

добру, напретку, плодности, здрављу, радости (Вишекруна 2006: 342).<sup>112</sup> Такође, обичај напијања бадњаку, по принципу имитативне магије, треба да изазове плодност у наредном аграрном периоду, односно да обезбеди да грожђе, од ког се прави вино, добро роди (Јовашевић 1971: 182).<sup>113</sup>

У источној Србији, пошто бадњак прегори, деца су га прескакала (Костић 1966: 202), а у јужној Србији тада се бајало детету (Златановић 1994: 281). У соби су остајали дете и бајалица. Она је машама узимала жар од прегорелог бадњака и стављала га на три места по три пута око детета. После тога, детету би прекрстила руке и умивала га, бајући:

Док бадњак гори,  
Урок урочицу кори:  
„Што урочи па разрочи,  
Па прескочи!“  
Док бадњак гори,  
Урочица урока кори:  
„Тојага ти од курац,  
Од пичку ти гуњац.  
Ја сам урочила,  
Па сам прескочила;  
Ти урочи, па прескочи!“  
Урок оће, урочица неће,  
А бадњак се гаси,  
А дете се од урока скраси.  
(Златановић 1994, бр.594: 281)

Наведени стихови припадају кругу бајаличких текстова, познатих балканским Словенима, изграђених по моделу чуда, где актери радње имају предимензионисане полне органе које користе непримерено њиховој намени: мушким полним органом се поштапају, а женским огрћу (в. Раденковић 1996: 44).<sup>114</sup> Бајање у овим тренуцима (док бадњак гори/кад прегори) у вези је и са апотропејским и лустративним својствима ватре (СМР 1998: 81; Тројановић II 2008: 187–189) од које беже демони (Чајкановић V 1994: 131). С обзиром на то

---

<sup>112</sup> У Босни, чим се бадњак *привесели* (метне) на ватру, не зове се више бадњак, него весељак (Лилек 1894: 3). *Два дјела дебла, тзв. узглавника се, након стављања преко бадњака, називају весељаци!* (Вишекруна 2006: 342). Бадњак се, негде, уопште зове само весељак (Тројановић IV 2008: 556).

<sup>113</sup> На тај начин су бадњак, попут човека, нахранили, напојили и обдарили, што је у складу с веровањем из култа мртвих, да покојници имају исте жеље и потребе као и људи па им се редовно мора давати храна и пиће (Чајкановић II 1994: 46).

<sup>114</sup> Они се именују својим правим називима, што, у контексту вербалног кода и традиционалне културе указује да овакве текстове треба тумачити као посебан вид магијског говора. Све басме из ове групе намењене су бајању од урока и у њима се гради слика чуда која треба да изазове пажњу човека који је направио штету злим очима, да ослободи своју жртву и да се усмери према догађају о коме се прича (в. Раденковић 1996: 45).

да се врачања и бајања обично врше уз сарадњу хтонских сила (Чајкановић II 1994: 179), јасно је да је функција бадњака, за који се веровало да представља божанство и/или станиште душа предака, да магијским путем, обезбеди оздрављење.

Постоје различита тумачења значења бадњака. Тако на основу чињенице да су жене, најчешће, искључене из обредне праксе око бадњака,<sup>115</sup> што га, углавном, мушкарци секу и уносе у кућу, прихватају кад прегори и завијају у мушку кошуљу, Сима Тројановић претпоставља да се бадњак некад замишљао као *мушки идол*, а да се у свом значају односи на *повраћај младог Сунца из зимске тмине* и да се доводи у везу с Перуном (Тројановић IV 2008: 46, 553, 563), чији је један од главних атрибута *храст* (Иванов, Топоров 1965: 13). Бадњак се мора сваке године обновити, као што и сунце чини, па, сходно томе, бадњакова заштитна моћ од пољских, људских и животињских демона траје годину дана (Тројановић IV 2008: 558).<sup>116</sup> Такође, и Веселин Чајкановић тврди да бадњак стоји у вези са рађањем нове снаге у природи, новог сунца (Чајкановић I 1994: 134). Слободан Зечевић сматра да обичај паљења бадњака представља траг ритуалног спаљивања божанства вегетације и његовог поновног рађања у време зимског солстицијума (Зечевић 2008: 586). Дакле, мотив смрти и поновног рођења, који се јавља у наведеним стиховима, карактеристичан је за обреде иницијације, са којима је, највероватније, ова песма првобитно била повезана. Смрт, као обавезан део сваке иницијације, упућује на везу с мотивом божанства вегетације које периодично умире и васкрсава (Чајкановић V 1994: 174; Карановић 2003: 179).

О бадњаку као старом божанству говори се у песми:

На чем' ћемо бога молит',  
За старога за Бадњака,  
За младога за Божића.  
(СНП I: бр. 190)

У опозицији између *старога Бадњака* и *младога Божића* неки истраживачи виде асоцијацију на митски пар јунака – *змаја* и *његовог*

<sup>115</sup> О великим разликама у положају мушакараца и жена у словенској старини в. Ђорђевић 4а 1931.

<sup>116</sup> Цикличност ритуалне праксе током године везивана је за обнову, јер свет мора периодично да се обнавља, а космогонија ће се обредно поновити уочи сваке нове године (Elijade I 1991: 41). Овакво веровање имплицира традиционални концепт који истиче кружно схватање времена, односно могућност понављања и обнављања временских циклуса, за разлику од хришћанског схватања времена као линеарног (Elijade I 1991: 41).

*противника*. Првом припада последњи дан старе године, када силе Хаоса привремено доживљавају успон, а другом – први дан нове године, када побеђује космичко начело реда (Торогов 1980: 88). Наведени стихови, који се често јављају у коледарским песмама, указују на то да стари бог није лако излазио из свести народа и да он, у неким песмама, равноправно фигурира са новим божанством (Питулић 2007: 31) које се, у тренутку смрти старог, поново рађа.

Насупрот анимистичкој идеји о поштовању дрвећа, христјанизацијом, бадњак је постао симбол младог Бога који треба да се роди (Старева 2005: 20).<sup>117</sup> На то указује и песма (*побожна*), која се изводила *на сијелу*, обично за време поста (*уз четворо поста годишњијех*), тако што је *жене и дјевојке (...) казују*, а у којој Богородица сања да јој поред срца расте дрво, а значење тог сна протумачи јој њен брат – Свети Василије:

„Што ти расте украј срце дрвце,  
То ћеш родит` Христа Бога сина;  
Што се дрвце широм раширило  
И покрило с крај` на крај свијета,  
То ће свијет од гријеха спасти,  
Што се дрвце к небу узвисило,  
Са земље ће оцу богу поћи.“  
(СНП V: 164, бр. 226)

И поред присутних елемената хришћанског тумачења његове симболике, на основу датог описа: *У ширину по свему свијету/ У висину до ведрога неба*, јасно је да се, заправо, ради о *дрвету света* (Торогов 1980: 88), које има функцију медијатора између земље и неба и чије порекло треба тражити у претхришћанским, митским представама.

Значење паљења бадњака у контексту хришћанства приказано је као народни знак *да се одмеће од идола, а прима се праве вере Христове, баца, у виду бадњака, идоле од себе и спаљује их* (Тројановић IV 2008: 552).

**4.5. Божићна слама** – уносила се у кућу у рукавицама (Мијатовић 1907: 116), *предвече, кад се смркне* (БХ 1958: 298).

Онај ко ју је уносио говорио би: *Кво, кво, кво!* Укућани би се, просипајући сламу око огњишта, одазивали са: *Пију, пију, пију!* (Милићевић 1894: 161; Караџић 1899: 218; Петровић 1900: 276; Мијатовић 1907: 117, 287; Милосављевић 1913: 71; Хаџи-Васиљевић 1913: 339; Петровић 1926: 142; Мијатовић 1928: 35;

<sup>117</sup> По хришћанској интерпретацији, бадњак се уноси због тога што су пастири, у време Христовог рођења, секли *дубчић* и носили у пећину да наложе ватру, како мајка и дете не би од зиме страдали (Врчевић 1883: 45).

Филиповић 1939: 87; Антонијевић 1971: 170; Костић 1972: 12; Беговић 1986: 113; Тешић 1988: 19; Шапоњић Ашанин 2006: 320; Тројановић IV 2008: 45), а смисао наведеног ритуала је да се живина задржи у домаћинству (Толстой 1984: 30).

У Ресави су на Бадњи дан ишли *коледари*, чији се вођа поворке звао *квочка*, а остали учесници *пилићи* (Костић 1966: 211), што је, на акционом плану, у непосредној вези с обичајем квочања приликом уношења сламе и простирања на под да би се на њу ставила јела и на њој вечерало, када су укућани опонашали кокош и пилиће, сазивајући на, тај начин, душе предака које се замишљају у кокошјем облику, да дођу на вечеру и приме жртву, јер слама има јаку привлачну снагу за душе (Чајкановић V 1994: 83).<sup>118</sup> Такође, конопац којим је слама везана, чувала се за Божић, када је полагањик од њега правио круг у ком је хранио кокошке (Павловић 1921: 92). Ове радње, како се сматра, изводиле су се да би се кокошке, за које се верује да представљају житног демона, довеле у везу с бадњаком – представником духа вегетације и са огњиштем које се сматра седиштем душа предака, множили пилићи и остала живина (Кулишић 1970: 43-47; Милосављевић 1913: 71).

На Бадње вече укућани су спавали на слами (Шапоњић Ашанин 2006: 321), окренути сви на исту страну – *да би се жито повијало на ту страну* (Костић 1966: 202).<sup>119</sup> Поменути обичај потврђује да слама има магијску снагу која треба да делује на плодност усева. Неки истраживачи сматрају да божићна слама симболички представља усеве и да има исто значење као последњи сноп пожњевеног жита, па, сходно томе, уношење сламе представља остатак аграрно-магијског обреда чија је функција да се плодносна снага сламе пренесе на укућане, усеве, животиње и воће (Кулишић 1953: 31). Веровање у плодносну снагу божићне сламе, такође, произилази из чињенице да она има способност привлачења душа предака, од којих се очекује да позитивно утичу на људску, сточну и пољску плодност (Чајкановић I 1994: 193).

---

<sup>118</sup> Да је наш народ веровао да кокошка може бити носилац душе, потврђује и загонетка из источне Србије: *Седи Кајина на Кајинем делу, чека мртве с оног света*. Решење загонетке је: *квочка и пилићи* (Милосављевић 1913: 373).

<sup>119</sup> У Украјини се слама уочи Божића стављала у постеље свих чланова породице (СД IV 2009: 61).



**4.6. Бадња вечера**<sup>120</sup> – представља важно обредно јело, последњи посни оброк који претходи Божићу<sup>121</sup> и уласку у период месојеђа.

У Имљанима у Босни, на Бадњи дан се није смело ништа јести до увече, а чобани цео дан нису отварали уста, да би вуковима и медведима уста била затворена током читаве године (Кајмаковић 1962: 145), односно да не би давили стоку. Осим тога, забрана употребе месних и других сточарских производа у прехрани током божићнег поста мотивисана је симболичким поистовећивањем вучјих и људских уста (Плас 1999: 187) и требало је да обезбеди да вуковима уста буду везана.

Вечера, коју припрема домаћица, састоји се од рибе (Милићевић 1894: 163; Мијатовић 1907: 116; Грбић 1909: 79; Ђорђевић 1958: 336; Антонијевић 1971: 174; Киш 1975: 29; Ардалић 1902: 140; Шапоњић Ашанин 2006: 313). У њу су обавезно укључени мед, ораси, суве шљиве (Огиовчанин 1846: 95; Мијатовић 1907: 116; Антонијевић 1971: 174; Киш 1975: 29), али се за Бадње вече служе и друга посна јела: гибаница с купусом (Мијатовић 1907: 116), пасуљ (Мијатовић 1907: 283; Грбић 1909: 79; Павловић 1921: 92; Станојевић 1929: 50; Антонијевић 1971: 174; Киш 1975: 28; Шапоњић Ашанин 2006: 313), посна сарма (Павловић 1921: 92; Ердџановић 1951: 159), насуво – тесто с маком или орасима (Киш 1975: 29), уштипци (Ардалић 1902: 140), у приморским крајевима морски плодови (Влаховић 1931: 348; Вукмановић: 498).

Риба, која има хтонску симболику (Гура 2005: 567; Чајкановић I 1994: 125;) и пасуљ који се припрема као обредно јело за подушја (Чајкановић V 1994: 125; СМ 2001: 467; СМР 1998: 381), на Бадњој вечери обавезно се приносе као жртва за душе предака. Такође, мед, као и ораси, жртвовани су прецима и хтонским божанствима (СМ 2001: 351, 409; СМР 1998: 299, 339; Чајкановић V 1994: 125). Поред јела, прецима је на бадњој вечери приношена и жртва у вину, које је, као супститут за крв, такође имало велики значај у култу мртвих (Чајкановић V 1994: 126; СМР 1998: 101).

---

<sup>120</sup> Бадње вече се код Бугара назива још и *Малка Коледа*, *Суха Коледа*, *Детешка Коледа*, *Мали Божич* (Старева 2005: 20).

<sup>121</sup> Божићу претходи шестонедељни пост, током ког су из исхране искључени маст, месо, млеко, јаја. Претхришћанско тумачење поста, по коме су животиње одређених дана сеновите па њихово месо не треба користити у исхрани, прихватила је хришћанска црква и прилагодила га својим начелима и прописима (Шапоњић Ашанин 2006: 310). Једу се: риба, пиринач, тестенина, уштипци, туршија, пекмез, грашак, купус, паприка, патлиџан. Прва и последња седмица, као и среда и петак, строго се посте, а одабере се и једна недеља, *ефта*, када се пости на води (Вишекруна 2006: 339; Шапоњић Ашанин 2006: 310).

Вечерало се на поду (Милићевић 1894: 163; Караџић 1901: 64; БХ 1958: 298; Костић 1969: 373; Антонијевић 1971: 170; Шапоњић Ашанин 2006: 321), јер је тако обедна жртва била у домашају предака (Чајкановић V 1994: 126).

О важности рибе на бадњој вечери, тада су деца певала:

Бадње вече,  
Б'цни коња,  
Купи рибу,  
Беж' дома.  
(Ђорђевић 1958: 336)<sup>122</sup>

Наведени стихови, такође, представљају реплику обичаја одласка мушких чланова породице на пазар, уочи Божића, како би купили *потребне ствари*, после чега би се *пгваюћи и пушкараюћи* враћали кући (Памучина 1866: 63), што указује на преплитање акционог и вербалног кода, њихову међузависност и изоморфност.

Забрана једења меса у божићној сезони очевидно је остатак из претхришћанског култа, а може се претпоставити да је у вези са веровањем да се у том периоду очекује епифанија предака и покојника у облику домаћих и дивљих животиња. На основу локативног кода, као и чињенице да сва поменута јела имају хтонски карактер, постаје јасно да је бадња вечера намењена покојницима (Чајкановић I 1994: 124) и као таква, жртвеног је карактера (Тројановић IV 2008: 558).<sup>123</sup> Осим ових појединачних јела, душама предака приношена су на жртву сва јела са трпезе, што представља мешовиту жртву, панспермију/панкарпију (Чајкановић V 1994: 125),<sup>124</sup> а бадњу вечеру уводи у култ мртвих и култ предака уопште.

На вечери, између осталих, изводио се и обичај *милања* (Јстребов 1886: 41; Антонијевић 1971: 172). Хлебови су се стављали на гомилу, а домаћин би се заклонио иза њих и питао укућане: *Милам ли се (видим ли се)?* на шта би му одговарали: *Малко, догодине нималко* (Антонијевић 1971: 172). Вук Караџић наводи *да се Ерцеговци милају на Божић с чесницом, тј. узму двојица чесницу*

---

<sup>122</sup> Варијанте: Хаџи-Васиљевић 1913: 339; Бован 2000: 29, бр. 12.

<sup>123</sup> Жртвених обреда у храни развијали су се у два смера: жртве намењене умрлим члановима заједнице и жртве везане за све важне аспекте људског живота. Жртве умрлима развијене су у пагански систем подушја, док је жртвени принцип проширен на ритуале који су пратили првобитно обезбеђење средстава за живот, пољопривредну производњу (Јовановић 2006: 89). Тако је на бадњој вечери обедна жртва прецима требало је да обезбеди људску, сточну и пољску плодност.

<sup>124</sup> Не сме се изоставити ниједно јело да не би остала ниједна жеља предака незадовољена (Чајкановић V 1994: 125).

на је окрећу међу собом и пита један другог: „Милам ли се“ (тј. помила ли се иза чеснице)? Онај му одговори: „Милаш мало“. А онај први онда рече: „Сад мало, а догодине нимало“ (тј. да роди жито добро и да тако велика буде и чесница, да се нимало не помила иза ње) (Караџић 1818, в. милати се: 399). У Старој Србији и Македонији домаћин је, сакривен иза чеснице, говорио: *Да Бог да и ове године не видели ме иза великих класова* (Милојевић 1869: 72). Исти обичај вршио се и приликом жетве: *Srbi u selu Grmljanima (Trebinje) načine hrpu žita na gumnu, pa dvoje stanu sa raznih strana. Jedan пита: „Vidiš li me?“ „Ne viđu“, odgovara drugi, a prvi mu na to uzvrća: „Ne vidio me ni dogodine!“* (по личном саопштењу Миленка Флиповића, према Кулишић 1953: 11).

На основу наведених описа, уочава се да се, посредством чеснице, успоставља веза између класова жита и хлеба, а да обичај *милања* има магијски смисао с циљем да се призове плодност (Чајкановић I 1994: 136; Gavazzi II 1939: 41).<sup>125</sup>

После вечере укућани су *бацали орахе* у углове куће (Караџић 1818: 39; Милићевић 1894: 161; Караџић 1899: 218; Petrović 1926: 143; Станојевић 1929: 50; БХ 1958: 299; Ђорђевић 1958: 343; Костић 1969: 373; Димитријевић 1969-1970: 94; Антонијевић 1971: 175; Киш 1975: 35; Беговић 1986: 113; Тројановић IV 2008: 558), што представља жртву умрлима у храни, јер се верује да душе предака бораве у угловима куће (Чајкановић II 1994: 215, 293).<sup>126</sup>

На бадњој вечери, деца су се играла орасима погађања *чифт* или *тек* (пар-непар) и певала:

Божић, Божић бата,  
Носи киту злата,  
Да позлати врата.  
(Лилек 1894: 383)<sup>127</sup>

У песми, Божић свој долазак најављује буком (*бата*), што је једна од главних карактеристика епифаније божанства (Чајкановић II 1994: 200). Такође,

<sup>125</sup> Акциони, предметни и вербални код обичаја милања идентични су на читавом словенском простору (Толстой 1984: 14).

<sup>126</sup> Орах је код Јужних Словена, судећи по низу народних представа и табуа, дрво смрти и покојника (Чајкановић IV 1994: 160; Толстој 1995: 167), чиме се доводи у везу с култом мртвих, односно култом предака. У складу с представом да душе умрлих треба нахранити и тако умилостивити (Чајкановић II 1994: 173), најпре су се ораси бацали у источни угао куће да би родило жито (Тројановић IV 2008: 558; Ђорђевић 1958: 345). Обичај да се ораси прво бацају на исток упућује на соларну путању (Тројановић IV 2008: 558). Затим би орахе бацали у западни угао да би родило вино, у јужни угао да би била здрава чељад, а у северни да би била жива стока (Ђорђевић 1958: 345).

<sup>127</sup> Варијанта: Миљковић 1986. бр. 239: 262; Јовановић 2014. бр. 3, 6: 407, 410.

с обзиром на то да је у старој српској религији врховни бог атрибуиран као путник који иде по целом свету и периодично узима учешће на празничним гозбама (Чајкановић I 1994: 111), може се претпоставити да у наведеним стиховима Божић представља божанство које носи злато којим ће позлатити улаз у кућу, што, заправо, указује на то да се од њега очекивало да обезбеди богатство и благостање током предстојеће године. Осим тога, позлаћивање врата<sup>128</sup> могло би бити у вези и с прастарим сунчевим симболом – златом (Јанковић 1951: 71), што, према неким истраживачима, намеће претпоставку да је долазак Божића могао асоцирати повратак сунца, па и само сунце (Јанковић 1951: 69 71) чије се поновно рођење празновало у време зимског солстицијума.

Злато је, такође, симбол *оног света* (СМ 2002: 204), па би се на основу тога могло претпоставити да божанство, чија се епифанија ишчекује, има хтонски карактер (Чајкановић II 1994: 483).

Сходно томе, бадња вечера је заједнички обед живих и мртвих, у кризном тренутку смењивања старе и нове године, ради обезбеђивања људске, сточне и аграрне плодности.

На софру која се износила пред кућу, на вечеру су се позивале дивље животиње (Мијатовић 1907: 291; Антонијевић 1971: 176), *вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси* (Мијатовић 1907: 291), *ptice grabljivice i štetočine* (Petrović 1926: 142; Ђорђевић 1958: 344), *све друге дивљачи* (Антонијевић 1971: 176),<sup>129</sup> обраћањем:

*Дођите на вечеру, све смо наредили што треба да једете. Ако сад не дођете на вечеру, а ви за годину дана немојте долазити у наш обор на вечеру ни по вечери, јер ћете бити пишман!* (Мијатовић 1907: 291).<sup>130</sup> На Косову и Метохији, вуку се на Бадње вече жртвује велики колач. Домаћин изађе на кућна врата, махне трипут колачем и позове вука на вечеру (Мијатовић 1907: 292). У северној Далмацији вуку су остављали по комад од сваког јела с бадње вечере и одгоре стављали уштипак, говорећи: *Vujo moj, ne kolji mi ovčice, evo tebi sočice!*

<sup>128</sup> Песме у којима се јавља мотив позлаћивања врата: СНП I бр. 193: 89; Врчевић 1883, г. 24–25; Вукановић 1975, бр.1: 128.; Џоговић 1979, бр.3: 19; Филиповић 1939: 90; Васиљевић 1953, бр. 41б и бр. 47в: 34, 39; Беговић 2001, III: 185.

<sup>129</sup> Код Западних Словена уочи Божића су се, такође, позивали вуци, звери и птице на вечеру (Виноградова 1982: 200).

<sup>130</sup> У Кракову и околини, вука су позивали на вечеру магијском формулом: *Wilczku, przychodź, daj si grochu, nie chodź za to do nas tego roku!* (*Приходи, волчок, дај тебе гороха, но не приходи к нам в течение года*) (Виноградова 1982: 201). Превод: *Дођи, вучићу, да ти дај граха, али немој да нам долазиш током године* (прев. аут).

*Evo tebi tvoje, a miruj u moje!* (Ardalić 1902: 143). Ова магијска формула среће се и у песмама које су изводиле маскирне опходне поворке *вучара* пред кућом коју су походиле.<sup>131</sup>

Веровање да дивље животиње могу бити носиоци душа (Гура 2005: 141), као остатак тотемизма, указује на могућност да се оне и позивају на бадњу вечеру јер представљају реинкарниране покојнике и претке (Чајкановић V 1994: 99), што бадњу вечеру уводи у култ мртвих, односно култ предака.

Сходно томе, позивање вука на вечеру неки истраживачи заснивају на комплексу веровања о његовој сеновитости и хтонској природи (Гура 2005: 91),<sup>132</sup> коју репрезентују и поворке вучара које иду у време божићних празника, када се душама предака приносе жртве. У том смислу, позивање вука на вечеру који је, у ствари, животињски облик бога доњег света, заправо представља обедну жртву највећем богу старе српске религије (Чајкановић V 1994: 197)

У Лесковачкој Морави и Старој Србији на вечеру су позивали и *облаке* : *Ој облаче, куде си да си, дођи да вечерамо на преко сву годину с очи да те не видимо* (Хаци-Васиљевић 1913: 340), да би се заштитили од града (Ђорђевић 1958: 344). *Домаћин стави на главу тепсију с титом зељаницом, погачу и друго на изађе у двориште и полако изговара* (Златановић 1994: 317):

Над све куће ведрина,  
А над нашу облачина.  
(Златановић 1994, бр.592: 218)

Према веровању, облаци се доводе у везу са изобиљем млека (СМ 2001: 392). Осим тога, наведене речи магијским путем призивају кишу, која је космичко начело плодности (Елијаде 1998: 97) и неопходна је за усеве, што ову песму доводи у везу са култом плодности.

Такође, с обзиром на веровање да се врховни бог старе српске религије, чија се епифанија очекивала о Божићу, пројављивао у облаку (СМР 1998: 324; Чајкановић I 1994: 173), може се претпоставити да су наведене магијске

---

<sup>131</sup> Култ вука био је присутан код многих народа. У једном средњовековном каталогу, у коме се народи идентификују с одређеном животињом, за Србе се каже да су *вучи* (према Чајкановић II 1994: 487). Култу вука у нашем народу посвећен је новембарски празник Мратинци. Постоји веровање да се жив Србин може претворити у вука, као и да се мртав Србин претвара у ову животињу (Чајкановић II 1994: 487).

<sup>132</sup> Неки истраживачи сматрају да је вук животињски претходник антропоморфног српског врховног бога (Чајкановић II 1994: 488). Из тога се уочава да је развој старе српске религије текао од обожавања имперсоналне силе (сунца), преко териоморфних богова ка антропоморфним (Чајкановић II 1994: 488; Петровић 2004: 691).

формуле изговаране с циљем његовог позивања на гозбу и приношења обедне жртве (погача).

У Великој Плани на Бадње вече *домаћин изнесе на кућни праг софру са јелом и трипут викне: Ђермане, Ђермане, где си, да си, дођи да једемо, да пијемо, да се веселимо* (Ердељановић 1951: 158). Позивање Ђермана/Германа везује се за становнике досељене из Шоплука у Бугарској, из околине Ћустендила (Ердељановић 1951: 158). Срби и Бугари празнују и верују у заштитну моћ овог хришћанског свеца који је преузео улогу старословенског бога грома (СМР 1998: 123) па је његово позивање на вечеру требало да обезбеди његову милост.<sup>133</sup>

После вечере, ни кућа ни стаје нису се смеле чистити до трећег дана Божића (Босић 1996: 41; Шапоњић Ашанин 2006: 322).<sup>134</sup> С овим табуом акције у вези је и забрана склањања јела са божићне трпезе, која су намењена душама предака које су се тих дана окупљале у кући (Чајкановић I 1994: 127), а од којих су укућани очекивали да обезбеде срећу и просперитет у тој години.<sup>135</sup>

**4.7. Бдење** – Обичај је да се у ноћи између Бадње вечери и Божића не спава (Јстребов 1886: 41; Filipović 1962: 93).<sup>136</sup> После вечере, младићи и девојке, *иду едни у друге на сјела на пљвају веселе пјсне чак до поноћи* (Памучина 1866: 63), *пјевају и веселе се* (Карацић 1818: 39), што је један од видова испољавања светковине, која је подразумевала гошћење, испијање здравица, певање песама, обично шаливих, плес и разне друге забавне активности (Бојанин 2005: 165, 182). Укућани седе око огњишта, *једу, рију* и тада *пјевају божићне пјесте*

<sup>133</sup> Сахрањивање глинене *фигуре Германа/Ђермана/Џермана* одржало се у северној и источној Србији, у Бугарској и у Тракији, а везује се за време суше. У селима тимочке Црне Реке, кад настане суша, девојчице сахрањују повећу фигуру Германа изнад које пободу крст, а у околини Алексинца би је младићи и девојке сахранили у реци да би пала киша. Успомена на сахрањивање Германа сачувана је у топонимима: *Ђерман* је слео у Горњој Пчињи, *Џерман* је притока Струме, *Ђермановац* (Горњи и Доњи) је поље код Крагујевца. Паралелни обичаји постоје и код Руса, који фигуру називају *Кострома* и Пољака и Мораваца који сахрањују *Марану* или *Марену* (СМР 1998: 124).

<sup>134</sup> Кућа се није смела чистити за време Божића да се не би ишчистила и срећа из куће, а сматрало се да се чишћењем на Божић *гребу мртвима очи* (Босић 1996: 41). Тих дана предмете у кући окружују душе предака, те се кућа није чистила да се не би одагнале присутне душе које бораве на чардаку, пећи, прозору, под прагом (Чајкановић I 1994: 129; СД IV 2009: 250).

<sup>135</sup> Због тога су божићни обреди праћени магичним радњама да би се душе што дуже задржале у кући (Чајкановић I 1994: 129). С тим у вези је забрана отварања прозора на кући, као и врата ормана, *да не би изашао Божић* (Босић 1996: 42).

<sup>136</sup> И код Западних и Источних Словена постојала је забрана спавања ноћ уочи Божића, јер се веровало да онај ко се уздржи од спавања те ноћи, неће бити поспан у време жетве. С друге стране, обичај бдења у вези је култом мртвих и веровањем да душе умрлих, које круже уочи Божића, могу за себе везати душу оног који спава ноћ пред овај празник (Виноградова 1982: 208; СД I 1995: 144).

(Stojanović 1851: 377). У Херцеговини *по вечери сви мушки на околo ватре, а млађи по обичају почну пјевати божитње пјесне*, као:

Грану сунце иза брда, весело, весело,  
Није сунце него божо, коледо, коледо,  
Носи игру за појасом, весело, весело!  
Ману игром на јунаке, коледо, коледо!  
Јунаци се разиграше, весело, весело!  
Другом махну на младиће, коледо, коледо!  
А младићи на ђевојке, весело, весело!  
Свак у колу Божић нам је, коледо, коледо!  
(Врчевић 1883: 25, д)

У уводним стиховима Божић/божо доводи се у везу са сунцем. Притом се наводи да је главни атрибут Божића игра, па он разиграва *јунаке, младиће* и *ђевојке* у коло. Ритуално играње, а нарочито у кругу, имало је улогу да путем магијског дејства утиче подстицање плодности, обезбеђење доброг рода усева, здравља и напретка људи (СМР 1998: 248). Стиховима: *ману игром на јунаке/другом махну на младиће/а младићи на ђевојке* показује се како се магијска моћ игре преноси на људе, али и с једних на друге тако што су у директном контакту. Сходно томе, могло би се претпоставити да је у песми реч о младом богу који у време зимског солстицијума долази да својом игром обнови свет и донесе благостање заједници (Крек 1887: 586; Шневајс 1926: 80; Јанковић 1951: 57), што указује на везу између божићних обреда и соларног култа, односно култа плодности.

Такође, у песми се истиче да божо долази *иза брда*, док се у божићној песми која се певала *око ватре на Бадње вече* наводи да:

Божић зове с врх планине, оне високе:  
Весел'те се Срби браћо, к вами ево ме  
(Врчевић 1883: 25, ђ)<sup>137</sup>

У народу се веровало да је царство бога мртвих у *планини/на брду* (Чајкановић III 1994: 173) па би се и на основу стихова божићне песме, чији обредни тренутак није упамћен, а у којима се наводи да:

Иде божић  
Из планине  
(Васиљевић 1965, бр.525: 386)

---

<sup>137</sup> Варијанте: Врчевић 1883: 24, б; Васиљевић 1953: 49-50, 57; Vukmanović 1962: 499; Васиљевић 1965: 119, бр.178.

могло претпоставити да све три наведене песме описују епифанију хтонског божанства чији се долазак ишчекивао током бдења ноћ уочи Божића. На то указују и стихови песме која се певала *ноћ уочи Божића*:

Божић виче иза воде:  
„Пренес'те ме преко воде“  
(Петрановић I 1989, бр.35: 36–37)<sup>138</sup>

Атрибути места: *с оне стране, преко воде*, одакле се (према песми) очекује епифанија божанства, представљају обележја *оног* света, чиме се потврђује хтонска природа празника и његова веза с култом мртвих. Такође, ова песма указује на старије схватање по коме је врховни бог припадао само оном свету, који је од овог одвојен реком (Чајкановић V 1994: 57). Такође, небески свод се пореди са водом преко које се Сунце сваки дан вози у чамцу (Frejzer 2003: 87), на основу чега се Божић, који у песми тражи да га *превезу*, доводи у везу и са соларним култом. Према мишљењу Веселина Чајкановића, врховни српски бог био је и соларно и хтонско божанство (в. Чајкановић III 1994) па би се, у складу с тим схватањем, могла објаснити чињеница да се у божићним обредима преплићу елементи два култа – соларног и култа мртвих, односно култа предака уопште.

*После бадње вечере у Херцеговини се певала и песма:*

У Божића три ножића,  
С једним реже печеницу,  
А с другим ђевеницу  
А с трећијем погачицу.  
С печеницом поздрављаше  
У дом дому домаћина,  
С ђевеницом полазника  
И биране пријатеље,  
А с погачом дариваше  
Сиромаше и убоге.  
(Врчевић 1883: 24, в)<sup>139</sup>

Песма говори о епифанији божанства које, по доласку у кућу, сече различите врсте обредних јела, поздравља домаћина и полазника и дарује убоге што је, заправо, интеракција која се успоставља између божанства и људи, а на социјалном плану између богатих и сиромашних. Такође, даривање убогих и сиромашних у вези је са веровањем да просјаци могу бити инкарнирани преци

---

<sup>138</sup> Варијанта: Петрановић I 1989: 37, бр.36.

<sup>139</sup> Варијанте: Ivanišević 1905: 38; Вукановић 1975: 128, бр.2; Цоговић 1979: 21, бр.5; 22, бр.6; Беговић 1986: 121; Миљковић 1986. бр. 239: 269; Беговић 2001, I: 185.



(Чајкановић I 1994: 282),<sup>140</sup> што представља обедну жртву. Даривање је млађа манифестација приношења жртве (Самарџија 2011: 562). Сходно томе, *печеница* и *ђевеница* су жртве у стоци, а *погача* представља жртву у плодовима земље, како би у години која почиње, од свега тога било још више. Песма, дакле, садржи благослов за плодност уопште.

Песма која се у Босни и Херцеговини певала, такође, *уочи Божића* гласи:

Жарко сунце Даницу дозива:  
„О Данице, моја сестренице!  
Ја те зовем и молим братински,  
Сутра нам је Христово рођење,  
Кад са зором на исток изиђеш,  
Причекај ме на истоку, секо,  
Ваља сутра играт на весељу“.  
Сека брата послушала свога  
И Даница причекала сунце,  
Десила се с братом на весељу,  
Кад виђеше Христово рођење,  
Од радости трипут заиграше,  
Све по реду на истоку сунце  
И са њиме Даница сестрица  
И остале по небу звијезде,  
Редом пјева Даница и сунце,  
Гледајући Даницу и сунце:  
Слава Богу и Богородици!  
Чудно ти се украси весеље,  
А на здравље роду Христјанскоме,  
Да га славе довијека славио.  
(Петрановић I 1989, бр.34: 36)

Наведени стихови аналогни су корпусу митолошких песама о Сунцу и звезди Даници, у којима је чест мотив радосног играња небеских тела (звезде Данице, Сунца) и њиховог весеља.<sup>141</sup> Овде је мотив играња сунца у вези са

<sup>140</sup> Пољска реч *uhoze*, која је сродна српској речи *убог*, означава 'претка'. Такође, о задушницама за просјаке се месе посебни хлебови, који се, у култу мртвих, месе и прецима (Чајкановић I 1994: 282–283).

<sup>141</sup> Песма с мотивом играња сунца:

Дјевојка је Сунцу говорила:  
„Јарко Сунце љепша сам од тебе!  
Ако ли се томе не вјерујеш,  
Ти изиђи на то равно небо,  
Ја ћу изић' за гору на воду,“  
Када јутро ведро освануло,  
Излазило на небо Сунашце,  
А дјевојка за гору на воду.  
Угледа је лијепо Сунашце,  
Угледа је кроз јелово грање –  
Кол'ко се је ашик учинило,  
Трипут је се Сунце заиграло,

божићно-новогодишњим празницима којима се приписују *радост* и *веселе*, на основу митопоетичке аналогije речи: Рождество – радост, Василије – веселе (Толстой, Толстая 1993: 166).<sup>142</sup>

Могуће је да су у песми сачуване поменуте представе, мада су оне овде присутне у потпуно другом контексту – као знамен рођења Исуса Христа. Према хришћанском веровању, Сунце је било као Месец данас, а *са рођењем Христовим родило се и Сунце* (Беговић 1986: 385), што упућује на синкретизам Христа са ранијим соларним божанством (Чајкановић V 1994: 334).

Може се, дакле, претпоставити да је у песми, првобитно, било речи о рођењу бога Сунца, које је замењено Христовим и да је, на тај начин, соларни култ христијанизован (Лилек 1894: 378).

За време бдења, девојке и жене певале су и песму:

Диг се, Като, мајке злато!  
Да пометеш мајке кућу,  
Да донесеш мајке воду,  
Да опереш брату руво,  
Да ги испратиш у сватове.  
Те узеја три невесте:  
Једна да му кућу мете,  
Друга да му воду носи,  
Трећа да му руво готви.  
(Јстребов 1886: 43)

Уводни стихови описују пожељно девојчино понашање (*Да пометеш мајке кућу, / Да донесеш мајке воду, / Да опереш брату руво, / Да ги испратиш у сватове*), што је у складу са идеализацијом као важним поетичким принципом обредне поезије (Беновска 1988: 91). С аспекта вербалног кода, песма кореспондира са сватовским песмама које приказују невестину марљивост и вредноћу.<sup>143</sup>

---

Па одвуче лијепу дјевојку,  
Да је узме себи за љубовцу –  
Од ње поста звијезда Даница.  
(Ристић 1873: бр. 9)

Према веровањима, сунце на небу трипут застане од страха пред Богом на Ивањдан (24. јуна/7. јула), празник посвећен рођењу Светог Јована и назива се још и Свети Јован Игритељ, зато што тад сунце по три пута *заигра*. Сунце овог дана поскакује кад се рађа, поиграва на небу (СМР 1998: 209; Недељковић 1990: 101).

<sup>142</sup> Такође, овај пар речи (*радост* и *веселе*) представља и реторичку фигуру стилистичке симетрије (Толстой, Толстая 1993: 180).

<sup>143</sup> Сватовска песма у којој се пева о невестиној вредноћи:

Лако ћеш ми мајци уговети:  
Доцне легни, а рано устани;  
Двор помети и воде донеси,

Варијанту наведене песме, о односу мајке и кћерке, при чему мајка опомиње заспалу девојку да устане и обави кућне послове пре њиховог доласка, *коледари* су намењивали девојци ако би је затекли у дому.

Такође, стихови које су девојке и жене певале током бдења, аналогни су песмама на ранилу у којима сестра треба да порани како би спремила брата у сватове.<sup>144</sup>

Ноћ уочи Божића, на Косову и Метохији жене и девојке, такође, певале су и песме *на ранилу*:

Ој јубава ми девојко!  
Чије ведро рано звни?  
– Најрано је девојкино!  
Рано тиће, рано лети,  
Те ми паде на појате,  
Те ми вика мла' овчара:  
Дизај ми се млад овчаре!  
Овце ти се изјагњиле:  
Свака овца по јагњенце,  
Првоскина два јагњета.  
(Јстребов 1886: 42)

И овде се описује вредноћа девојке, која се пореди са птицом што рано лети и буди *млад овчара*, изричући благослове за сточну плодност.

На везу песама на ранилу, које су се изводиле уз обред рана (паљење ватри у селу) током пролећног периода – све до Ђурђевдана (Кожељац 1997: 103) и божићних празника, указује и чињеница да су некада пред кућама или на раскршћима уочи дана Христовог рођења у Србији, Македонији и Истри паљене ватре, које су се звале *коледа* (Марјановић 2008: 69; Ђаковић 2008: 216).<sup>145</sup>

На повезаност зимских и пролећних празника указује и запис песме која се у Далматинском приморју певала на дан Св. Јурја (23.IV):

Slava, slava Jurjev-danu!

---

И очешљај своју русу косу.  
(СНП I: 107)

<sup>144</sup> Песма на ранилу с мотивом опремања брата у сватове:

Рани коња, Радивоје:  
Девојке те претекоше,  
Ведром воду замутише,  
А што ће им рано вода?  
Да оперу брату руо,  
Да га спреме у сватове  
(СНП I: 107).

<sup>145</sup> До скоро се одржао обичај да се на Покладе пали једна заједничка ватра на сред села, око које су се сви скупљали и царали ватру, желећи плодност и здравље, као кад полагањик цара ватру на којој гори бадњак (Костић 1972: 12).

Bila dobra godinica,  
A rodilo vino, pšenica,  
Veselo, veselo koledo!  
Navijesti nam blaga kiša,  
Oj veselo, Jurjev dane,  
Na zelenu konicu,  
Veselo, veselo,  
Koledo, koledo!  
(Milčetić 1917: 48)

У оквиру музичког кода, песма има припев *коledo*, карактеристичан за коледарске песме, али би он пре могао бити у вези са обичајем паљења ватри за поменути празник, које су се звале *велика коледа* (Milčetić 1917: 48).

Може се закључити да су се песме истог тематско-мотивског циклуса певале у различитим обредним ситуацијама током године, на основу чега је могуће претпоставити да су празници и припадајући обреди били међусобно повезани и континуирани.

Током бдења, на Косову и Метохији девојке су певале и шаљиву песму:

Старац оре на планину,  
Отуд идев три девојке.  
– Помоз Богом старо старче!  
– Дај Бог добро три девојке!  
“Те ме узнете три девојке?”  
– „Те т'узнемо старо старче,  
Да утепаш бабетину,  
Да упалиш кућетину,  
Да заколеш оба вола,  
Оба вола ка' бивола“.  
– „Леле, бабо, врућ кравају!  
Леле мене оба вола!  
Леле мене брадетино!  
Леле кућо грејо моја!  
Леле кучко лајо моја!“  
– „Нећемо те старо старче!“  
(Јстребов 1886: 43)

Смеховно се овде гради на опозицији *младо* – *старо* и у низању апсурдних захтева које *старац* треба да испуни (*да утепаш бабетину, /да упалиш кућетину, /да заколеш оба вола*). У контексту обреда они представљају *комичан пар*, заснован на контрасту, а у ствари су два вида једног истог, *двотелесног света*, који садржи и смрт (*старац*) и рађање (*девојке*), почетак и крај (Bahtin 1978: 33, 214, 218).

Остарели муж, иначе, у традицијској култури и обредној смеховности, оличава *свргнутог краља*, стару годину, одлазећу зиму, односно све што је

везано за аграрне култове (Frejzer 2003: 266–282; Bahtin 1978: 257) и плодност уопште.

Детронизовање ауторитета (*старац*) у овим стиховима кореспондира са привременим стањем неструктурираности унутар обреда, коме је својствена час позитивна, час негативна атрибуција његових учесника (Bahtin 1978: 26, 229, 386; Meletinski 1983: 243). На тај начин, ова песма наговештава најкритичнији тренутак времена (завршетак старе и почетак нове године) коме, ради успешног извршења, претходи социјални хаос (Meletinski 1983: 243).

Девојке су, ноћ уочи Божића певале и песму о младој Нинковици:

Нинковица л'н сејала  
И сејала и брала  
И обрала, потопила,  
Потопила, извадила,  
Извадила и га стукла,  
И га стукла и отрла,  
И отрла, овлачила,  
Овлачила и испрела,  
И испрела и сварила  
И сварила и смотала,  
И смотала, основала,  
Основала, из'ткала,  
Из'ткала, обелила,  
Наместила Нинку чад'р.  
Нинков чад'р у ливаду,  
Царев чад'р у орницу.  
(Јстребов 1886: 44)

У песми о обради лана, од сејања биљке па све до градње шатора од платна сачињеног од лана, асоцира се култ плодности. Иначе, песме о обради (*житију*) лана на ширем словенском простору биле су познате и као календарске обредне песме: пролећне (*весняанки*), ивањданске (Толстој 1995: 305–306). Иста чињеница, такође, упућује и на могућност постојања пролећних и летњих коледа. У прилог том мишљењу је и податак да Румуни знају за десетак врста коледа (*коланда*), од Нове године до Васкрса (Васиљевић, 1960: 12). Важну потврду идеје о некадашњим летњим коледима представља запис песме коју су у околини Биограда певала *koleda na Ivandan* (Milčetić 1917: 47):

Slava Bogu i Svetom Ivanu,  
Veselo, braćo koledari, veselo!  
Ej uždimo svjetle luči,  
Slaveć Bogu i sutrašnjem danu.  
Danas žarko svanu sunce,  
Do tri puta, na tri roka,

Da pozdravi sjajne zvijezde  
I svojega vjernog brata,  
Vjernog druga mjesečinu.  
Još zemlicu nagrizzdanu  
Zelen-gorom i pšenicom rodnom, oj veselo!  
vedrim danom i tankim oblakom.  
Koledari, koledajmo slavu!  
Slava Bogu i Ivanem danu!  
(Milčetić 1917: 47)

У песми се прославља излазак Сунца које је у време зимског солстицијума најслабије. Оно, затим, постепено јача, да би у лето. достигло највишу тачку своје путање, када има и највећу моћ, што је у песми исказано синтагмом *жарко сунце*. На Ивањдан, када су коледари наведену песму и певали, постојао је обичај паљења кола/точка обмотаног сламом, који је симболизовао сунчеву светлост и топлоту.<sup>146</sup> Сходно томе, може се претпоставити да су, сем Божића као најважнијег, постојали и други празници посвећени Сунцу (у пролеће у вези са равнодневицом, а у лето са солстицијем), који су замењени празницима посвећеним хришћанским свецима.<sup>147</sup>

На могућност некадашњег извођења коледарског обреда у периоду од Божића до Ивањдана, указује и то што су, првобитно, постојала два основна календарска циклуса: пролећни и јесењи (Иванов, Топоров 1974: 29) па се, сходно томе, може претпоставити да су опходне поворке коледара биле карактеристичне за прву половине године.

Неке од песама певаних током бдења садржином су везане за љубав и брак. На Косову и Метохији девојке су певале о вили пударкињи која чува пролаз кроз планину и зауставља сватове:

Што ј' убава Ивина планина!  
Остаила вилу пударкињу.  
Никој не сме тудер'м да прође,  
Сал ми прође Павле с'с сватове.  
Сви сватови мудро преиграше,  
Ама Павле мудро не преигра.  
Од доле га вила супазила  
Из близо га стрелом престрелила.

---

<sup>146</sup> Исти обичај познат је и у Бугарској, где се у децембру (који се назива *коложег*) у време рађања бога Сунца, палило коло, точак, јер су се тиме симболично обнављале Сунчева светлост и топлота, као што је случај и са паљењем бадњака (Krek 1887: 587–588).

Сматра се да и венци који се плету од цвећа на Ивањдан симболизују Сунце (Јанковић 1951: 64).

<sup>147</sup> Обожавање сунца и прослављање његовог рођења било је раширено код готово свих народа који су примили хришћанство, па је црква, као најпогоднији начин његовог искорењивања, сматрала увођење празника Христовог рођења (Јанковић 1951: 64).

Упазила тај добра девојка:  
Еј девери, браћа нерођена,  
Нерођена, боље од рођена!  
Извадите т'нке пештемеље,  
Превржите Павлу половину,  
Да би Павле жив дома отиша!  
(Јстребов 1886: 44)

У основи описане ситуације о немогућности проласка поред виле, чуварице пута, заправо је представа о обредној лиминалности. У песми се говори о рањавању и могућој смрти младожење, што је, иначе, обавезна фаза сваке иницијације. На то упућује и гора/планина која се у традицијској култури поима као хтонски обележен простор, што је сугерисано стихом: *никој не сме тудер'м да прође*. У овом примеру, планина није само простор или препрека коју сватовска поворка мора да савлада, него је представљена и као обитавалиште вила. Гора (шума) иначе у сватовској поезији представља парадигму опасног, неуређеног, туђег и непријатељског простора (Капановић 1994: 66). Након проласка кроз ритуалну смрт, следи женидба, што је изражено у песми коју певају сватови кад пролазе кроз шуму.<sup>148</sup>

Тако се, преко мотива проласка поред виле, повезују божићне песме извођене током бдења уочи Божића (које се схвата као прелазни период) и сватовске песме извођене у лиминалној фази обреда.

На повезивању људског и вилинског заснована је и песма у којој се ишчекује долазак Божића, а која се изводила *пред Божић*:

Гором пјева вила и ђевојка:  
„Кад ће, секо, нама Божић доћи?“  
„Кад нам дође, дођи двору моме,  
Јунаци ће 'ладно пити вино,  
А ђевојке колом окретати,  
Ја ћу бити колу коловођа,  
А ти ћеш ми бити другарица,  
Да ми, секо, колом окренемо  
И у колу пјесме одпјевамо,  
Да у колу момке припјевамо;  
У мене су два брата бећара,  
А ти ћеш ми бити снаха млада“.  
(Петрановић I 1989, бр.32: 35)

---

<sup>148</sup> Расклапај се, китна горо,  
Да пролазе китени сватови.  
(Златановић 1994: 212, бр. 93).

Песма указује на интеракцију која се у време Божића успоставља између човека и бића повишених моћи. Вила се, иначе, сматра покровитељком брака и заштитницом женског начела, која, седећи на издвојеном месту, заправо надгледа свадбе (Pavlović 1986: 104), што наведену песму уводи у комплекс иницијацијских обреда па се, такође, може претпоставити да су је, током бдења, изводили женски чланови породице, односно девојке стасале за удају.

Првобитно је било потребно да уочи Божића сви укућани остану будни (Милићевић 1894: 163; Шапоњић Ашанин 2006: 320) па је неспавање подсећало на ритуално бдење поред умрлог (Чајкановић I 1994: 130). Пошто је у ноћи између Бадњег дана и Божића кућа пуна душа предака које долазе на гозбу, бдење се везује за опасност да душе умрлих са собом могу повести и душе оних који спавају (СМ 2001: 18). Временом се обичај модификовао па је неко од укућана пазио да се ватра на огњишту не угаси.

**4.8. Обредно-опходне поворке** – На Бадње вече, у опход су ишле поворке *коледара* (и њима аналогне групе *коринђаша*, *чаројица*, *вертепаша*, *царева*, *звездара*, *клоцалица*, *вучара*, *бабара/сировара*, *џамалара*), честитајући празник, изрицањем благослова за здравље и опште благостање у наступајућој години.

Неки истраживачи сматрају да је назив *чаројице*<sup>149</sup> настао по досељењу на Балканско полуострво и да упућује на румунске изворе: *cioroe*, *cioroica* са значењем *гавран*, *врана*, *Циганин*, што је у вези с обичајем учесника коледарских поворки да се гараве, као и с чињеницом да су Срби, по доласку у западне крајеве које и данас насељавају, затекли романизовано становништво и да су, највероватније, од њега и примили назив за свој обред (Gavazzi II 1939: 83).

Сматра се да су вертепска драма и поворка доспели на просторе Србије током XVIII века, с доласком руских свештеника (Марјановић 2008: 100). Могуће је и знатно старије порекло *вертепа* јер су и у средњем веку постојале српске игре сличне *вертепу*, за које Тихомир Ђорђевић проналази везу с лесковачком игром *предвечни* (Ђорђевић 1907: 42). Сходно томе, *вертеп*<sup>150</sup> као

<sup>149</sup> Čora f (...). U folkloru ta riječ znači *strašilo za plašenje djece* (u Dubrovniku), odatle hipokoristička izvedenica dobivena s pomoću sufiksa *-oje* (upor. *Maroje* od *Martin*, *Blagoje* itd.) *čoroje* m = *preobučen momak, koji je još s vilom i turicom za vrijeme mesojeda (fašnika) u vrijeme republike*, odatle na *-ica čorojica* f = *obrazina, maska* (Skok 1971: 335).

<sup>150</sup> Реч *вертеп* јавља се у XIII веку под називом *врѣтъпль* у значењу места рођења Исуса Христа (пећине). Већ од 1736. године, доласком руских учитеља двадесетих и тридесетих година XVIII века, Срби су преузели руско-украјински облик речи *вертеп* (Босић 1996: 116). Оживљавање



једна варијанта зимских обредних поворки, представља христијанизовану форму коледарских група (Зечевић 2008: 193, 585; Марјановић 2008: 99), која се у готово читавој Србији изгубила после Другог светског рата, а до данас се задржала само код католика на северу Бачке и Баната, где су ишли *бетлемари* (Босић 1996: 117). Поворке вертепаша у пиротском крају познате су под именом *цареви*. Неки истраживачи претпостављају да је обичај после Првог светског рата у Пирот пренет из Хрватске (Панајотовић 1986: 113).

У опходима *звездара* истоветни су неки елементи коледа – мелодије, припеви (Gavazzi 1939: 78), што *звездаре* доводи у везу с *коледарима* као архаичнијим обликом обредних опходних поворки.

Вук Караџић помиње да је ношење *клоцалице* „много налик“ дубровачкој *турици*<sup>151</sup> (са коњском главом), маски ношеној у време месојеђа, а коју је и сам видео 1827. године у Пожаревцу, на двору кнеза Милоша (Караџић 1867: 19–20). Вук је, такође, забележио једну пословицу из Дубровника која гласи:

Чароје, вила и турица,  
Машкарани сва тројица  
(СНПр I: бр.4, LXXXI)

Вукови записи упућују на аналогију између различитих маскирних обредних поворки (*чаројица, вила, турица*). Општеприхваћено мишљење је да су Срби обичај ношења *клоцалице* примили од Румуна, али да му је порекло у словенској старини (Gavazzi 1939: 14–15).

На основу етнографских описа, као и песама које су изводили, уочава се и аналогија обреда *коледара* и *вучара*, што упућује на то да и вучарске поворке представљају варијанту коледарских група (СД I 1995: 460; Кожељац 1997: 101).<sup>152</sup>

Обред сировара је у *много чему сродан коледарском* (Костић 1968–1969: 367–368; Кожељац 1997: 91–101; СД V 2014: 208).

Такође, подударности текстова песама, обредних реквизита и др. (в. Влаховић 1935: 119–121) упућују и на синкретизам обреда *коледа* и

---

вертепске драме код православног становништва приметно је средином деведесетих година XX века (Марјановић 2008: 103).

<sup>151</sup> Код Јужних Словена је од давнина постојао обичај маскирања у *турицу*, женску тура, дивљег бивола, који је у средњем веку живео на Балкану (Јиречек II 1952: 294).

<sup>152</sup> Судаћи по радовима Веселина Чајкановића о хромом вуку као врховном словенском богу, *вучарски* обреди могу се довести у везу са старијим обредом посвећеном прикупљању дарова за вука као за умрлог човека, што је у складу с веровањем да је вук човеков двојник (Чајкановић III 1994: 118–123).

*бабара/василичара* који се изводе под њиховим утицајем у делу крајњег југа и истока јужнословенске области.

Реч је, дакле, о обредно-опходним поворкама које су истоветне коледарским, само што у различитим крајевима имају другачије називе.

Иако су основни елементи обредно-обичајне праксе у свим записима углавном исти, конкретни описи локалних извођења разликују се у појединостима (број учесника, њихови називи, одећа, начин игре, примери песама које изводе и сл.), што је и разумљиво с обзиром на демографску шароликост, међусобне културолошке утицаје и (у неким случајевима) географску удаљеност.

#### **4.8.1. Време извођења обреда (темпорални код)**

*Коледари* (одрасли неожењени и ожењени мушкарици) су ишли у пребожићно време од Св. Игњата (20. XII/2. I) до Божића (25. XII/7. I) (Ђорђевић 1958: 326; Prvulović 1982: 9; Вукановић 2001: 187; Зечевић 2008: 72, 93; СМ 2001: 276; Николић 2005: 100), најчешће на *Бадњи дан* (Златковић 2000: 39), *Бадње вече или на први дан Божића* (Lalić 1852: 418; Мијатовић 1928: 36).<sup>153</sup> Коледарска група, у неким случајевима, почињала је опход села зором (Николић 1910: 144; Филиповић 1939: 371; Кожељац 1997: 93; Зечевић 2008: 72; Марјановић 2008: 74), а походила је куће и током дана, увече и ноћу (Lalić 1852: 418; Филиповић 1939: 371).

У јутарње опходе ишли су и *коринђашии* (деца), који *од једне куће до друге певају и то се зове коринђање* (Кића I 1924: 61; Филиповић 1939: 371; Босић 1996: 108–109). *Коринђашии* су, осим на Бадње вече (Стокин ркп: 87), ишли и о Новој години и на Богојављење (Босић 1996: 108), чиме се време трајања божићних опхода премешта и на послебожићни период и, заправо, обухвата читав период *некрштених дана*.

Обред сличан коледовању су *чаројице*, на шта упућује и тврдња да су *čarojičari kao neki koleđani* (Milčetić 1917: 53). Вук Карацић наводи да су *чаројице* ишле *испред Божића* (Карацић 1852: 819, в. *чароице*), односно од Св.

---

<sup>153</sup> И у Бугарској су се коледари окупљали на празник Св. Игњата, а највише су ишли на Бадње вече (Тодоров 1994: 8; БМ 2006: 161). У Бугарској се, такође, до Игњатовдана не певају коледарске песме, већ искључиво од тог дана (Маринов I 2003: 29), као и код Срба, што све указује на заједничке карактеристике ових обреда на јужнословенском простору.

Николе до Божића, на Бадње вече (Беговић 1986: 119; Marković 1940: 86), *око Божића* (Росић 2014: 363), као и током сва три дана Божића (Milčetić 1917: 54) и у време месојеђа (Беговић 1986: 107; Кајмаковић 1962: 147; Ardalić 1902: 137), што време опхода проширује и на период пре *некритених дана*.

Такође на Бадњи дан, после вечере па до поноћи, као и на Божић, али и за Нову годину и Богојављење, ишли су и *вертепаши* (Влаховић 1935: 125; Босић 1996: 116; Марјановић 2008: 100), у Бачкој, Срему, у средњем и северном Банату (Filipović 1962: 20; Босић 1996: 116), Београду, Шапцу, Лесковцу, Приштини (Босић 1996: 117), Славонији (Влаховић 1935: 125) и Крајини (Беговић 1986: 110), а у југоисточној Србији божићне опходне поворке називале су се *предвечни* (Мијатовић 1907: 42; Марјановић 2008: 100).

Поред вертепа, у средњем и јужном Банату на Бадње вече, у пиротском крају током сва три дана Божића (Панајотовић 1986: 112), а у Славонији на Богојављење, проношена је *звезда* (Ogiovčanin 1846: 111; Gavazzi 1939: 78; Босић 1996: 125).<sup>154</sup> Опходна поворка *звездара* ишла је од куће до куће, изводећи христијанизовану драму као и *вертепаши*, честитала Божић и добијала дарове (Босић 1996: 125).<sup>155</sup>

У селима средњег и јужног Баната, у којима Срби живе заједно с Румунима, установљено је да на Бадње вече, за Нову годину и Богојављење, обредне поворке носе маску звану *клоцалица* или *шербуљ* (Илић 1964: 12-13; Maluskov 1972: 342-345; Босић 1996: 126).

Слично свим поменутих опходних поворкама, на Нову Годину у јужним и југоисточним крајевима Србије, ишли су *бабари* (Влаховић 1935: 120), *сировари/васиљарци* (Филиповић 1939: 381; Ђорђевић 1958: 353; Костић 1969: 368; Кожељац 1997: 98; Prvulović 1982: 10; Сикимић 2013: Благоје Петровић), који воде порекло из Пчиње (Ђорђевић 1958: 354).<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> Сматра се да је обред *звездара* доспео од Немаца (Босић 1996: 126) чији су *Sternsingeri* и по опреми и по наступу идентични *звездарима* (Gavazzi 1939: 78).

<sup>155</sup> На основу тога, неки истраживачи мисле да *Sternsingeri* обједињују разлике између *вертепаши* и *звездара*. *Звездари* су носили штап са звездом, а *вертепаши* црквицу са луткама у њој, а и штап са звездом и лутке су биле обавезне у предметном коду *Sternsingeri* (према Марковић 1988: 58).

<sup>156</sup> Опходне поворке *сировара/суровара* и данас су познате у југозападној Бугарској (Плотникова 2004: 275).

*Цамалари* су ишли у ритуални опход, али само у некрштене дане, најчешће у времену од Нове године до Богојављења. Правило је да *цамала* у свом селу игра трипут у току поменутог периода (Филиповић 1939: 383-384).

И вучарске поворке, које су ишле у опход у првој половини јануара, између Божића и Великог поста, представљају варијанту коледарских група (СД I 1995: 460; Кожељац 1997: 101).

Једине женске обредне поворке зимског циклуса, *водичарке*, опходиле су село на Богојављење (Филиповић 1939: 385).

Из етнографских описа се види да су опходне поворке највише ишле у време *некрштених дана* (од Божића до Богојављења), што је у вези са веровањем да су у том периоду нарочито активне зле силе и демони па су неопходне посебне мере предострожности и заштите од њиховог деловања (СМР 1998: 317). Стога су коледарски обреди имали и социјални карактер, јер су учесници обредно-опходних поворки водили борбу против заједничких, невидљивих друштвених непријатеља, злих бића, демона, а за добро заједнице (Ђорђевић 1958: 336). Такође, с обзиром на то да се о Божићу догађала епифанија предака, чије душе су се кретале у периоду некрштених дана, може се претпоставити да су учесници свих поменутих поворки представљали, заправо, олицетворене претке.

#### 4.8.2. Место извођења обреда (локативни код)

Куда ће *коледари* ићи, у која села, ником нису казивали (Ђорђевић 1958: 327). Приликом опхода кућа, водили су рачуна о томе да не пропусте ниједну кућу, што би било схваћено као увреда и представљало би негативно знамење (Velin 1979: 81; СМ 2001: 278). Нису коледовали у кућама у којима је током године неко умро (Milčetić 1917: 12; СМ 2001: 278).

У песмама које су изводили путем, кад крену у опход, приказан је простор који припада друштвеној заједници, што илуструју стихови које су певали *kad idu poljem*:

Mi idemo, koledo!  
Ravnim poljem, koledo!  
I zelenim, koledo!  
Njivicama, koledo!  
(Vujičić 1978: 145)

*Поље*, које у традицијском моделу света представља гранични простор између два света (*свог* и *туђег*), између *дома* и *шуме/горе* и има амбивалентан карактер – обично је прикључено шуми, када је необрађено, а селу уколико је обрађено/култивисано (Иванов и Топоров 1965: 175), што указује на то да коледари долазе из другог света, представљајући, на тај начин, душе предака.

У планинским крајевима *коледарске* поворке ишле су од доњих заселака навише да би, исто тако, *цветало* и *ишло у планину* привредно благостање у домовима које посете (СМ 2001: 278), на шта имплицитно упућују стихови песме из Славоније:

I nosimo koledo!  
I nosimo koledari,  
Vašim goram koledo!  
Vašim goram koledari,  
I njivami koledo,  
I njivami koledari,  
Plodno ljeto koledo,  
Plodno ljeto koledari,  
Vašem domu koledo,  
Vašem domu koledari  
Zdravlje i sreću koledo!  
I veselje koledari;  
Vašim stadam koledo,  
Dobre paše koledari,  
Vašim njivam koledo  
Teško klasje koledari  
(Stojanović 1851: 365-366)

О пространству које се налази изван села (о њивама, виноградима, пољима, ливадама, шуми/гори), певали су кад *иду по краткој путањи, улицом, између суседних кућа* (Velin 1979: 88):

Danak svanu, koledo!  
Sunce granu, koledo!  
I obasja, koledo!  
Naše šume, koledo!  
Plodne njive, koledo!  
I livade, koledo!  
Vinograde, koledo!  
I lugove, koledo!  
Naše dvore, koledo!  
I obasja, koledo!  
Koledane, koledo!  
Koji idu, koledo!  
Čestitati, koledo!  
Mlado leto, koledo!  
(Velin 1979: 88-89)

Дакле, крећући се улицом између два дома, они обично нису описивали реални простор у коме су се налазили.

Пут као прва етапа обредног кретања представља медијацијски простор, јер он повезује дом са простором изван дома, на пример шумом (Иванов и Топоров 1965: 175), из које долазе коледари, пошто је повезан са кућом и завршава се на њеној граници, па тако има својства и једног и другог *locusa* (Цивьян 1978: 75).

*Коледари* су обилазили куће у селу, крећући се од истока према западу,<sup>157</sup> што илуструје песма коју су певали у Славонији *pred svakom kućom*:

Mi idemo koledo!  
Mi idemo koledari,  
Od istoka koledo,  
Do zapada koledari  
(Stojanović 1851: 365)

Највероватније је првобитно овакав начин кретања представљао опонашање сунчеве путања, што потврђује везу *коледара* са соларним култом.

Пошто су, са становишта укућана, коледари долазили из *спољашњег, туђег* или *другог* света, најпре су морали да траже допуштење за улазак. Јер *дом* је у традицијској култури обележен као *свој, познати, уређен* простор, супротстављен *спољњем* свету и његова основна функција своди се на заштиту укућана од негативних утицаја који одатле долазе (Цивјан 1982: 68; Karanović 1994: 61; Байбурин 2005: 164). Када би добили потврдан одговор, певали би:

Ој коледо, мој коледо,  
Добри смо ти госје дошли,  
Добар смо ти дар донели...  
(Николић 2005: 101)

Тако се учесници коледарске групе представљају као медијатори између људи и виших сила (*госје*), а у госту може бити инкарнирано божанство (Чајкановић II 1994: 149).<sup>158</sup> Притом, да би се придобила наклоност виших сила, неопходно је да их домаћин прописно угости (Чајкановић I 1994: 283).

---

<sup>157</sup> Кретањем слева на десно опонаша се сунчева путања, док је кретање у супротном смеру, здесна на лево, сматрано *наопаком* и одлика је посмртних обреда (Толстој 1995: 111; СД IV 2009: 364).

<sup>158</sup> Мотив доласка коледара издалека, из другог/туђег света представља важну компоненту опште семантике обреда. Заједно са коледарима иде сам Бог и доноси људима плодност, на шта упућује запис из Полесја: Хто там ходыт? – Сам Буг ходыт! – А шо он робыт? – Жыто родыт! (СД V 2014: 445), што у преводу значи: Ко то иде? – Сам Бог иде! – А шта он ради? – Жито ће родити (прев. аут).

Коледари су улазили само у оне куће у које су их позвали (Gavazzi II 1939: 67), на шта је упућивала отворена капија (Ђорђевић 1958: 330). Обично би свој долазак огласили песмом да би их домаћини увели у двориште (Карацић 1900: 113). Осим тога, највероватније нису прелазили дворишни/кућни праг без дозволе укућана због представа о прагу који раздваја границе познатог(свог) и непознатог (туђег) света. Будући да прелазак преко прага представља пријем у нови свет (Чајкановић I 1994: 415; Ван Генеп 2005: 25),<sup>159</sup> забрана уласка у дом указује на то коледарски ритуали садрже елементе иницијацијских обреда, као и на амбивалентну природу самих коледара.<sup>160</sup>

Наведено ритуално понашање описује се у неким коледарским песмама, које се изводе непосредно после уласка у двориште:

Koledo, ledeno,  
Koledo, medeno!  
Otvori vrata, domaćine,  
Koledo, ledeno,  
Koledo, medeno!  
Ova kuća poštena je,  
Koledo, ledeno,  
Koledo, medeno!  
(Filipović 1969: 60)

На апотропејску функцију кућних врата указује и доминација злата (СМ 2001: 205) и драгоцености као материјала од којих су начињена:

Отворите врата,  
Врата су ви златна,  
Шиком шикосана,  
Перјем искићена,  
Перјем и ковиљем,  
Смиљем и босиљем.  
(Карацић 1867: 23)<sup>161</sup>

Употреба смиља и босиља заснива се на апотропејској моћи која им се у традицијској култури приписује (Чајкановић IV 1994: 36–43, 188–189).

---

<sup>159</sup> За архаичног човека простор није хомоген, односно постоје делови простора који су свети (кућни праг и огњиште) и други, не-посвећени (Елијаде 1998: 19). Праг има ритуалну улогу (Елијаде 1998: 22). Прекорачивање прага праћено је бројним обредима: клања му се, метанише, побожно се додирује руком. Он има своје „чуваре“: богове и духове који бране улаз колико људској злонамерности, толико кужним и демонским силама (Елијаде 1998: 22). Праг је свето место у ком станују духови предака па се води рачуна да се они не увреде (Ђорђевић 1984: 265). Отуд обичај да се млада пренесе преко кућног прага да га не би додирнула (Zečević 1968: 166). О обичају сахрањивања под прагом видети: Чајкановић I 1994: 415–422.

<sup>160</sup> Исто правило важило је и за многе друге обредне поворке, међу којима су *лазарице* (Агапкина 2002: 653), за које се тврди да *не ваља* да улазе у кућу, нити да се лазаричке песме изводе унутар дома (Ковачевић 1985: 30).

<sup>161</sup> Варијанте неведене песме: СНП V, бр.162: 110; Застава 1912: 66

Кићењем врата овим цвећем, настојало се да се пренесе њихова вегетативна снага из природе у просторе људске културе. Због свега тога, култ вегетације има велики ритуални значај у коледарским обредима, али и на плану њихове вербализације, односно у стиховима припадајућих песама.

У складу с тим је и перје чија бела боја симболише сакралност, чистоту (СМ 2001: 43), уводећи, на тај начин, коледарске обреде у култ плодности.

Путања коледарске опходне поворке била је подложна променама, у зависности од тога да ли су *коледари* ишли и у друга села или су опходили само своје.

#### 4.8.3. Учесници у опходним поворкама (персонални код)

##### Састав обредних група (персонални код)

У коледарској обредној групи учествовали су мушкарци, ожењени (Milčetić 1917: 29; Филиповић 1939: 380; Gavazzi 1939: 67; Ђорђевић 1958: 325; Prvulović 1982: 9; СМ 2001: 276) или неожењени, чиме се сугерисало да су доспели за женидбу (Lalić 1852: 418; Милићевић 1894: 160; Филиповић 1939: 371; Gavazzi 1939: 67; Обрадовић 1948: 112; Ђорђевић 1958: 325; Prvulović 1982: 9; Кожељац 1997: 93; СМ 2001: 277), а понегде, као што је случај у Тимочкој крајини, и старци (Prvulović 1982: 9) па и деца (Филиповић 1939: 371).

Коледари су могли бити маскирани и немаскирани.

*Маскирани коледари*<sup>162</sup> били су распрострањени претежно у источној Србији, у неким селима Ресаве, у Лесковачкој Морави, Горњој Пчињи, на Косову и Метохији, у Модричи (Босна) (Костић 1969: 369), а називали су се још и *алосници*, *лесници*, *чаројичари* (СМ 2001: 277).<sup>163</sup>

*Немаскирани коледари*, за које се, као и код осталих словенских народа, употребљава општи назив *коледари*, махом су били заступљени у северној и западној Србији (Костић 1969: 368; Костић 1972: 8).<sup>164</sup> Основна дистинкција

---

<sup>162</sup> Маскирани коледари се у Русији називају *окрутници*, *кудесници*, у Бугарској *старци*, *джамалари*, у Пољској *dziady draby*, *tironie*, у Словачкој *babki*, *mikulaše*, *lucki* (СМ 2001: 277). Поменуте маскарне опходне поворке најчешће су ишле у периоду између Нове године и Богојављења (СД II 1995: 573).

<sup>163</sup> Маскиране поворке сличне *кукерима* који иду на Покладе у Бугарској (Костић 1969: 369).

<sup>164</sup> На читавом словенском простору постојали су и немаскирани коледари који су ишли у опход највише у току прва три дана Божића (СД II 1995: 573).



између ове две врсте учесника у обреду огледа се у томе што у маскираним коледарским поворкама преовлађује, како истраживачи сматрају, сточарска традиција, везана за гајење коза и оваца, док је у немаскираним обредним групама изражена земљорадничка традиција (Костић 1972: 8), с тим што су и једни и други, свакако, везани за култ плодности.

Број учесника у поворци варира у различитим описима. Иако број није строго утврђен, најмалобројнија група коледара имала је два (Костић 1965–1966: 194), три (Petrović 1900: 279) или четири учесника (Бован 1980: 10), мада се у неким изворима напомиње како је потребно најмање пет до шест учесника (СМ 2001: 277), седам (Lalić 1852: 418), девет, једанаест (Ђорђевић 1958: 355) или дванаест (Velin 1979: 78). *Коринђаше* су сачињавале групе од троје до шесторо (Стокин ркп: 87) или од шест до десет дечака и девојчица, а у јужном Банату учествовали су и одрасли мушкарци па и жене (Босић 1996: 108–109). У описима коледарског обреда најчешће се помиње девет учесника (Ђорђевић 1958: 355), дванаест до четрнаест момака (Ђорђевић 1958: 325), а као максималан број учесника од 50 до 100 (Филиповић 1939: 380), па и Вук Карацић наводи да се у народу каже, *кад виде много људи заједно ће иде – читава коледа* (Карацић 1818: 321). Поменути исказ сведочи о некадашњем великом броју учесника овог обреда, на основу чега се може закључити и да је коледовање представљало јавну светковину. Такође, што се тиче броја коледара, пазило се да их неко не преброји и не сазна колико их је заправо у групи, јер се веровало да би, у том случају, неко из групе те године умро (Ђорђевић 1958: 355).

Без обзира на број учесника, утврђене обредне улоге нису се мењале и у основи су биле исте.

У свим описима обреда као предводник групе помиње се *дедица*<sup>165</sup> (Јстребов 1886: 25; Дебељковић 1907: 310; Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8; Бован 1980: 10; Зечевић 2008: 72; СМ 2001: 277), *дјед* (Зечевић 2008: 72), *старац* (Влаховић 1935: 122; Филиповић 1939: 379; Зечевић 2008: 72), *старешина* (Prvulović 1982: 9), *домаћин* (Ђорђевић 1958: 327; СМ 2001: 277) или *меитар* (Velin 1979: 79). То је могао бити вешт, окретан момак

<sup>165</sup> Иста обредна личност се у Бугарској назива *цар*, *станеник*, а у Украјини *береза*, *отаман* (СМ 2001: 276).

(Дебељковић 1907: 310) или старији ожењен мушкарац (Дебељковић 1907: 310; Бован 1980: 10; Костић 1972: 7).

С обзиром на то да *деда* и речи од ње изведене у разним словенским језицима значе и *просјак* и *предак* (Чајкановић I 1994: 282; СМР 1998: 57), али и што се најзаслужнији кућни предак замишљао као старац који се може претворити у животињу (СМР 1998: 419), претпоставља се да је *дедица* у коледарској поворци представљао мушког претка (Костић 1972: 8; СМ 2001: 510) и да је у вези с култом мртвих, о чему ће бити речи у делу текста који се односи на вербални и акциони код обреда.

Уз *дедицу* је ишла *снашка* (Зечевић 2008: 72), *млада* (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8; Prvulović 1982: 9; Зечевић 2008: 72), *невеста* (Филиповић 1939: 380), *сека* (Зечевић 2008: 72), *девојка* (Влаховић 1935: 122; Филиповић 1939: 379), мушкарац преобучен у женско одело, повезан марамом и с преслицом у рукама (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8). Овај ритуални протагонист се у појединим крајевима помиње и као *мајка* (Зечевић 2008: 72), односно *баба* (Влаховић 1935: 122; Филиповић 1939: 379; Костић 1972: 8; Зечевић 2008: 72). Она је у коледарској поворци, како се претпоставља, представљала женског претка (Костић 1972: 8; СМР 1998: 57), односно мајку богова (Зечевић 2008: 80). То је у складу с претпоставком да је у зимским обредним поворкама, чији су учесници представљали бића с другог света која доносе плодност, било присутно и само божанство плодности, оличено у *баби*, *снашки*, *мајци*, *секи* (Зечевић 2008: 101). У прилог тој идеји иде и мишљење да соларна божанства имају и свој хтонски корелат, који је обично женског пола (Чајкановић III 1994: 186).

Као учесници обредне групе коледара помињу се и *оале-оле* (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 7; Зечевић 2008: 72) или *лесници* (Ђорђевић 1958: 327; Зечевић 2008: 72). Назив, како се мисли, води порекло од израза *алосани*, који се употребљава за коледаре кад се маскирају (Костић 1972: 8) и гараве лице (Зечевић 2008: 84). *Оале* обично иду у пару (Зечевић 2008: 72, 85), мада их понегде (у Лесковачкој Морави) има троје (Ђорђевић 1958: 327). Обучени су у рите или овчије коже, с руном окренутим напоље (Зечевић 2008: 72; Костић 1972: 7; Ђорђевић 1958: 327), умотани су цаковима и белим крпама, тако да *белина* преовлађује у њиховој ношњи (Ђорђевић 1958: 328). Све то није

случајно, јер се управо поменуто боја, у једној димензији веровања, у традицијској култури сматрала бојом *смрти* и *невидљивости* (Прор 1990: 118).

Носе маску са животињским ликом и јарчијим или козјим роговима<sup>166</sup> (Lalić 1852: 418; Зечевић 2008: 72; Ђорђевић 1958: 327). За време опхода и током извођења обреда, дизали су велику буку (Зечевић 2008: 85).

У лесковачком крају за *леснике* се верује да представљају шумске духове и заштитнике стоке (Зечевић 2008: 85). На тој реченици, која се може схватити на два начина, како то примећује Љубинко Раденковић, почива целокупни Зечевићев доказ о веровању у шумског духа – *лесника*.<sup>167</sup> Притом, Зечевић не наводи ни минимум података (о изгледу и функцијама) овог митолошког бића ван контекста коледарских обреда, ни да ли у народу постоје конкретна веровања или предања о њима. Он је, поређењем маскираних учесника коледарских поворки са шумским духовима других народа, као и на основу њиховог зооморфног изгледа и наопаког понашања, у њима видео доказ о постојању веровања код Срба у духове – *леснике* (Раденковић 2014: 350).<sup>168</sup> Новија наука, дакле, оспорава постојање *лесника* на поменутом простору и на основу тога што је назив *лесник*, као ознака духа, непознат у етнографској грађи јужнословенских народа (Раденковић 2014: 352).

Према веровању Словена, душе умрлих предака одлазиле су у шуме и настањивале се у дрвећу (Леже 1904: 202; Зечевић 2008: 93). Такође, у

<sup>166</sup> Сви словенски народи познају обредно маскирање у време зимског солстицијума. Код свих европских народа зимске обредне поворке познају маскирана бића у животињском, најчешће јарчијем или медвеђем облику (Зечевић 2008: 88–89).

<sup>167</sup> Раденковић запажа да би се наведена Зечевићева реченица могла протумачити на два начина: 1) да према народном веровању овога краја постоји шумски дух *лесник*, кога они сматрају заштитником стоке (такво тумачење износи С. Зечевић), и 2) да људи у селу Брза сматрају како коледари, које они називају „лесници”, представљају шумске духове и да су коледари заштитници стоке (тј. да је њихов обилазак домова у функцији заштите стоке).

<sup>168</sup> Петар Ж. Петровић написао је одредницу *Лесник* у *Српском митолошком речнику*, објављеном 1970. године. У одредници се без икакве критичности или нових података резимира указани текст С. Зечевића. Овим издањем *лесник* добија „легитимитет” важног митолошког бића из српске традиције.

Године 1981. С. Зечевић је објавио књигу *Митска бића српских предања*. Прво митолошко биће у овој књизи јесте *лесник*. У односу на претходно објављени рад о овој теми, аутор не доноси никакве нове податке о присутности овог бића у српским народним веровањима. Ову реченицу, нешто касније, преузеће и Миле Недељковић, у својој књизи *Годишњи обичаји Срба* (Недељковић 1990: 139).

Доста рано Зечевићево „откриће” *лесника* код Срба постаје део аргументације о општесловенском распрострањењу шумског духа и у руској научној литератури (в. МНМ II 1982: 52; СД III 2004: 108), наравно, само на основу указаног текста С. Зечевића (Раденковић 2014: 351–352).

традицији словенских народа, распрострањено је веровање да се духови предака јављају у разним животињским облицима, а с тим у вези је и огртање кожухом појединих учесника коледарске групе, који се, сходно томе, сматрају олицетвореним прецима (Чајкановић III 1994: 186).

Учесници који певају приликом опхода звали су се *невачи* (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8; Velin 1979: 79; Prvulović 1982: 9; Зечевић 2008: 72; СМ 2001: 277; Ardalić 1902: 138), *невци* (Дебељковић 1907: 310). Међу њима су се разликовали *почињачи* или *запевачи* (СМ 2001: 277) и *песмари прихватиоци* (СМ 2001: 277). Они се никада нису маскирали и њихов број није био ограничен (Зечевић 2008: 72), најчешће су их била тројица (Костић 1972: 8), а могло их је бити и више – од четворо до шесторо (Дебељковић 1907: 319).

Учесник у поворци је и *коловођа* који је имао прапорце пришивене на прсте од рукавица, а носио је штап (Дебељковић 1907: 310).

Коледарске песме и игре гајдама је пратио – *гајдаш/гајдарџија* (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8), *гајдаџија* (Prvulović 1982: 9).



Гајдарџија у коледарској поворци

Учесник обредне групе који је носио дарове које су коледари добили, назива се *торбоноша*, *гуљиврећа*, *касер* (Velin 1979: 79), *коњоводац* (Ђорђевић

1958: 327; Костић 1972: 8; Prvulović 1982: 9; Зечевић 2008: 72), *коњопрдац* (Ђорђевић 1958: 327), *слуга* (Дебелковић 1907: 319).<sup>169</sup>

Поворку *џамалара* чинило је 50-100 младића који су били маскирани, осим у *старца* и *бабу*, још и у *попа*, *лекара*, *војводу*, *вука* и *медведа*. *Старац* носи *дугу браду од конопље и извртнут кожух*. *С маскираним је и војвода са старим оружјем* (Филиповић 1939: 379–380).<sup>170</sup>



Џамалари/кукери

*Чаројице* су се маскирале у *џуру*, *бабу*, *старца/ђеда* и *девера* (Кајмаковић 1962: 147; Росић 2014: 363), а једног међу собом маскирају у *јарца*, *привезу му браду од кучине*, *објесе му звоно*, *бронзе или носи у руци па клепеће* (Беговић 1986: 107). *Koi su najpogrdni, ružni, pristari i vragometni učine đeda i babu. Ta dva najgore budu obučen, i najdronjavije ženske aljine, a ne sakrivaju čudo lica* (Ardalić 1902: 137). У крајевима у којима се опход забрањивао у изворном облику,

<sup>169</sup> Сложена организација унутар коледарске групе није забележена у источнословенској народној традицији, где се помињу само *водич* и *мехоноша*, док су ван граница балканско-карпатске области *коледари* најчешће наступали као неорганизована група (СМ 2001: 277).

<sup>170</sup> *Џамалари/кукери* су и мушке маскирне опходне поворке у Бугарској, које су ишле у поход *на мрњсните дни*. Преоблачили су се у *невесту (булка)*, *бабу*, *Циганку*, *попа*, *цара*, *кума*, *мечкара*, *мечку*, *коња*, *магарца*, *камилу (џамал)* (Фол 1998: 389; Старева 2005:53; БМ 2006: 171–173).

дошло је до неке врсте компромиса, па се, како неки истраживачи претпостављају, под утицајем цркве јављају промене у улогама учесника поворке - отуда *non* и *барјактар* (Росић 2014: 361). Остали, од којих су двојица певачи, облачили су женску одећу, а главу повезивали тако да им се виде само очи и стављали капу. Број учесника у поворци чаројицама није ограничен, битно је да је непаран, а најчешће их је петоро или седморо (Росић 2014: 364). Да су *чаројице* обред сличан *коледарском* потврђује и опис учесника њихове поворке: *nose zvona i klepetuše kojima podižu buku, kao i torbe za prikupljene darove* (Кажмаковић 1962: 147).



Чаројице

Учесници поворке која је носила *клоцалицу* били су маскирани брковима и брадом, нагарављеног лица, одевени у похабана одела (Илић 1964: 12–13; Maluskov 1972: 342–345; Босић 1996: 127). Стихови којима су учесници пратили *клоцалицу* код Срба у Банату идентични су онима које су певали *коринђаши*.

*Сировари* су ишли у групи од седморо, деветоро, једанаесторо или више махом нежењених (али и ожењених) мушкараца (Ђорђевић 1958: 355). Маскирали су се у *девојке*, *бабе* и *старце*. *Старци* би навукли на главу црне овчије коже, на којима су по два прореза за очи. На леђа су подметали сламу да би изгледали грбави, а обавијали су и ноге сламом (Ђорђевић 1958: 355; Prvulović 1982: 10). Представљали су старешине својих „девојака“ и јурили оне ко би их дирао (Влаховић 1935: 122). У Врањском Поморављу поворка *сировара*

представљала је сватове – били су маскирани у *снашку* која је носила дете – *копилче*, *младожењу*, *старејка*, а испред њих ишао је *гочобија*, ударајући у канту или казан. Остали учесници били су маскирани брковима (*мустаћима*) од вуне и огрнути преврнутим овчијим кожама (Васић 1979: 222). Такви, маскирани *сировари*, у источној Србији називали су се *алосани*, *лесници*, *уолани*, *преличени*, *осмешени* (Prvulović 1982: 10). У Лесковачкој Морави *сировари* су ишли немаскирани (Ђорђевић 1958: 355; Prvulović 1982: 10). У Трговишту су водили коња на ког се товарила *годижбина*, тј. оно што добију – брашно, сланину, ракију (Сикимић 2013: Милева). Сматра се да је временом, на поменутом простору, дошло до стапања *коледарских* и *сироварских* ритуала па су и једни и други нестајали после Другог светског рата. Поворке *сировара* обновљене су као део фолклорне традиције и данас се одржавају још само у Бујановцу и околини у ноћи између 13. и 14. јануара (Марјановић 2008: 87).

Учесници опходне поворке *вучара* су, с убијеним вуком на мотки или с вучјом кожом напуњеном сламом, обилазили сеоске домове (Кожељац 1997: 101; Ardalić 1902: 134; Сикимић 2003: 97). На мотке *вучара* укућани су стављали разнобојну вуницу. Деца, младићи и девојке трипут су прескакали убијеног вука (Ardalić 1902: 134), јер се веровало да се тиме обезбеђују срећа, здравље и изобилје (СД I 1995: 460).



Вучари

Обредно-опходну поворку *бабара* сачињавало је неколико особа које се обуку у коожухе или у овчију кожу са окренутом чулавом страном напоље, па се по коожуху опашу и обесе звона. Капа им је са роговима, а мушки у рукама имају дрвене сабље. Са њима иде једна „девојка“ (обично у женско одело преобучен младић) с дугачким вितिцама, обучена у белу дугачку хаљину. Ова девојка представља Нову годину (Влаховић 1935: 120).

Осим обредно-опходних поворки, које су сачињавали мушкарци, у етнографској литератури помињу се и женске поворке које су чиниле – *колеџанке* (Николић 1910: 144), *колеђарке* (Остојић 1900: 113; Мијатовић 1928: 36; Шневајс 1926: 36), *колеџарке* (Николић 1910: 144). Оне би, као лазарице и додоле, окитиле једну (обично најмлађу) гранчицама од родног дрвећа и усевима (конопљом, ланом, кукурузом, пшеницом, јечмом), а свака колеђарка носила је дренову гранчицу као знак здравља (Шневајс 1926: 36–37).

Девојке *калинарке* су од Св. Игњата до Божића, сваког јутра пред зору, излазиле у поље „на ранило“, ложиле ватру и певале (Мијатовић 1907: 316). По времену кад се јављала ова маскирна поворка, по лицима која представљају – *два старца с брадама, невеста с кудељом за појасом, четири до шест девојака које су певале* (Мијатовић 1907: 316–318) и по својој улози, калинарке, како сматра Слободан Зечевић, подсећају на коледаре (Зечевић 2008: 585; СМР 1998: 236), јер су некада ишле селом, певајући песме укућанима (Мијатовић 1907: 317) па их он посматра као варијанту солстицијалних обредних поворки (Зечевић 2008: 585).

На јужнословенском простору поред групе одраслих коледара, постојале су и дечје обредне групе, зване *мали коледани* (Ђорђевић 1958: 326), *коледари* (Петровић 1900: 279; Филиповић 1932: 71; Филиповић 1939: 371), *колеџани* (Николић 1910: 144), *васиљарци/сировари* (Филиповић 1939: 381; Ђорђевић 1958: 355; Првуловић 1982: 10; Костић 1969: 368), *полажајници, посеваљници, шчедроваљници* (СМ 2001: 276), *коринђаши* (Босић 1996: 108).<sup>171</sup> Присуство дечјих поворки најочљивије је у крајевима у којима је била жива пракса коледарских група одраслих учесника, као и у етнички мешовитим срединама попут Неготинске и Тимочке крајине и Војводине (Марјановић 2008: 89). Дечје

---

<sup>171</sup> У Бугарској су се групе деце, узраста од шест до дванаест година, звале *малка коледа* (БМ 2006: 162).



коледарске поворке су мање групе које се, обично, не маскирају (СМ 2001: 277).



Мали коледари

*Вертепаши* су младићи или деца (Босић 1996: 117), које води један старији мушкарац (Влаховић 1935: 125), *Старац/Дедичка* (Панајотовић 1986: 112). Носили су браду и бркове од кудеље или вуне, шиљате капе украшене звездицама и натписима имена царева (Марјановић 2008: 101). Предводио их је цар *Петар* или цар *Ирод*, који је био обучен у белу кошуљу, преко груди је имао укрштене црвене колане, на глави црвену капу (Панајотовић 1986: 111), а његова улога, која је аналогна лику помоћника или дариваоца чаробних својстава као водича у иницијацији (Прор 1990: 257, 283–284). Остатак поворке чинили су *краљеви Гашпар* – који је био награвљен у лицу, а био је обучен у црно и носио је црне рукавице (Панајотовић 1986: 112), *Мелхиор*, *Балтазар*, *Мастиол* (Стокин ркп: 85), као и *два пастира/губе* (Filipović 1962: 20; Панајотовић 1986: 112; Босић 1996: 117, Марјановић 2008: 101), а носили су шубаре, крзнене маске и капуте (Марјановић 2008: 101).



**Вертепаши**

Поворку *звездара* чинило је пет дечака, од којих су четворица била обучена у беле црквене стихаре, а пети, *настир/губа*, ишао је као пратња с преврнутим бундом и маскиран брадом и брковима од кудеље (Oriovčanin 1846: 111; Gavazzi 1939: 78; Босић 1996: 125).

Сви наведени чиниоци (драмски елементи обредне игре с магијском сврхом, уз учешће хипостаза плодности, животињских атрибута с маскама, фаличких симбола с циљем да се обезбеде плодност и здравље) сачињавају *сценску етнографију* (Turner 1979: 260), која је лиминоидна, прожета слободом и игром.

#### Критеријуми приликом поделе улога

У јужнословенској традицији, *коледар* је могао постати сваки мушкарац из села, изузев оних с неким физичким недостатком – хроми, грбави, једнооки, безруки (СМ 2001: 277). Осим наведених, у етнографским изворима помињу се (додуше ретко) и посебни услови: приликом формирања обредне групе, избегавано је укључивање мушкараца рођених у ванбрачној заједници и оних којима је недавно умро неко од блиских рођака (СМ 2001: 277). *Коледари* су морали да буду ритуално чисти па због тога пет дана нису смели у брачну постељу, ни да имају додир са женом (Ђорђевић 1958: 327; Марјановић 2008: 74), а помињу се и забране ступања у полне односе са женама и неколико дана после похођења (СМ 2001: 278). На читавом словенском простору познат је

обичај по коме сви који учествују у коледовању (поготово прерушени) морају да прођу кроз обред црквеног очишћења или да се окупају у води коју захвате пошто пробију лед на реци, језеру и сл. (СМ 2001: 278),<sup>172</sup> што упућује на њихову хтонску, демонску природу.

*Коледари* су уобичајено улоге делили према способностима учесника (Ђорђевић 1958: 326). Они су морали да поседују одговарајуће квалитете – да добро говоре, подражавају туђе гласове и да добро певају и играју (Антонијевић 1997: 58).

Може се рећи да је главну улогу имао *дедица*, који је и старешина *певачима* (Ђорђевић 1958: 327). За *дедицу* је биран најокретнији и најсналажљивији мушкарац у групи (Бован 1980: 10), који је добро познавао обичаје и репертоар коледарских песама (СМ 2001: 277). Он је у име осталих учесника обреда представљао своју групу и бринуо се о невести, пазио је и одмах после прве оале улазио у дом, праћен гајдарцијом, благосиљао укућане, започињао коледарску песму, повео коло (Ђорђевић 1958: 327). *Дедица* је, дакле, имао функцију заповедања обредном игром, док су га остали учесници поворке слушали.

У досадашњим истраживањима коледарског обреда махом се истицала његова веза са другим сродним, зимским обредима земљорадничког карактера (*сировари/суровари/василичари, вертепаши, звездари*), у којима учествују само лица мушког пола. Због таквог састава, неки истраживачи у њима проналазе и реликте древних мушких колективних инцијација, па чак и елементе *мушке иницијације за брак*, односно указује се на њихову суштинску везу са *обредима прелаза* (Краев 2003: 37, 66–67).<sup>173</sup> Дакле, према тим истраживањима, учешће у коледарском обреду било је завршна припрема за следећи иницијацијски ритуал – свадбу, што потврђују и стихови коледарских песама, намењени девојкама и момцима.

---

<sup>172</sup> Дешавало се да су *коледаре* насилно пољивали богојављенском водом (СМ 2001: 278).

<sup>173</sup> У Бугарској, учесници коледарске групе били су само нежењени момци који су, опходивши село, показивали да су стасали за женидбу (Старева 2005: 35; БМ 2006: 160).

#### 4.8.4. Реквизити учесника у опходним поворкама (предметни код)

Основни атрибут предводника групе био је *коледарски штап* (Milčetić 1917: 12; Влаховић 1935: 119; Јуришић 1936: 88; Филиповић 1939: 371; СМ 2001: 277) са задебљањем на доњем крају (Prvulović 1982: 9), украшен звончићем или је то била грана о коју је окачена јабука (СМ 2001: 277) или *kablača* (Milčetić 1917: 15). Према веровању из Битоља и околине, ови штапови, који се зову *коленде*, означавају шарену стоку, која је била у пећини кад се Христос родио и чобани су их носили за стоком преко целе године (Влаховић 1935: 119). Атрибут *шарен* (који се употребљава за опис штапа), има апотропејску симболику пошто је шарен изглед карактеристичан за медијаторе (Раденковић 1996: 313). Осим тога, придев *шарен* указује на обредно украшавање (*шарање*), које је у вези са идејом плодности (Плотникова 1997: 10; Петровић 2006: 86–88), што указује на то да је штап реквизит коме се приписује лустративна и апотропејска функција (СД IV 2009: 315).

*Дедица* је носио шубару с овнујским репом, стављао велике бркове (Дебељковић 1907: 310; Бован 1980: 10; Костић 1972: 7), о појасу му је висила дрвена *сабља* (Дебељковић 1907: 310), изнад ње дрвена или плехана *чаша* за паре (Дебељковић 1907: 310), око ноге је носио привезано *звоно* (Дебељковић 1907: 310; Бован 1980: 10), на рукама је имао шарене и окићене *рукавице* (Дебељковић 1907: 310), а позади је носио за раоник обешено *повесмо* од кучине у виду репа (Дебељковић 1907: 310).

*Преслица* (Ђорђевић 1958: 328) је реквизит коледарске младе, она јој је заденута за појас с леве стране, о коју је привезано повесмо кучине, па је за време извођења обреда у кући прела (Ђорђевић 1958: 328).<sup>174</sup>

*Оале* су носиле дрвене сабље, мочуге, тољаге (Ђорђевић 1958: 327, 355) и буздоване (Зечевић 2008: 72), које су држали високо, витлајући њима (Ђорђевић 1958: 328; Костић 1972: 9). *Топузи* су, у ствари, представљали фалусе и њима су изводили опсцене радње које су у вези с култом плодности (Костић 1972: 9).<sup>175</sup> Као обредни реквизит помиње се обојен *ваган*, *заструг* (Ђорђевић 1958: 328). Окрећући ваган, *коледари* су истеривали караконцуле и затварали их у њега

<sup>174</sup> Због тога што *коледарска млатка* почиње да преде од Св. Игњата, жене по селима од тада не преду до Божића (Ђорђевић 1958: 328).

<sup>175</sup> *Фалус* је, иначе, универзални симбол у магији плодности (Антонијевић 1997: 58).

(Ђорђевић 1958: 328). Носили су и *коња*, кога би наместили при улазу у двориште куће, па би се утркивали ко ће га први узјашити, при чему су се тукли сабљама (Јанковић 1952: 41). Око појаса и ногу привезивали су *звона* или *клетуше* (Филиповић 1939: 380; Зечевић 2008: 72; Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 7). Имали су рукавице на којима су иза шака били прапорци (Бован 1980: 10).

И *сировари* су, такође, носили *дугачке тојаге са задебљањем на доњем крају* које су звали *м'ска*, што значи *мазга* (путовали су на мазгама) (Ђорђевић 1958: 355; Prvulović 1982: 10).

Учесници *чаројица*, *дјед* и *баба*, под пазухом носе дугачак штап, а о рамену коњску зобницу, док *дјед* носи још и велики касапски нож и на њему комаде сланине, које им укућани дарују (Ardalić 1902: 137). Притом, *дјед* је, најчешће, маскиран белом брадом и брковима од конопљине кудеље, *баба* је мушкарац прерушен у жену са марамом на глави, а *цура/млада* је мушкарац обучен у хаљину или венчаницу (Росић 2014: 363).

*Звездари* су носили на штапу *звезду*, израђену у кругу сита<sup>176</sup> или су је стављали у осветљен фењер (Oriovčanin 1846: 111; Gavazzi 1939: 78; Босић 1996: 125).

*Вертепаши* су носили малу *цркву (вертеп)*, начињену од хартије и дрвета, у којој су јасле са сламом, које представљају Христову колевку (Влаховић 1935: 125). *Цар Ирод/Петар* носио је мач/сабљу штапове, бисаге (*дисадзи*), а остали су били опасани звонима и клетушама (Панајотовић 1986: 112; Марјановић 2008: 101). Иако су вертепске драме црквеног садржаја, ликови пастира начином маскирања и реквизитима кореспондирају са маскирним учесницима коледарских поворки и на тај начин успостављају аналогију с претхришћанским ликовима обученим у животињске коже, представљајући њихову христијанизовану верзију.

Учесник поворке *бабара* који се маскирао у девојку на главу је стављао *венац од лишћа*, са кога се *позади спушта низ леђа до земље једна дугачка трака од белог платна* (Влаховић 1935: 120).

---

<sup>176</sup> Ситу се у народној култури, због округлог облика и великог броја отвора који симболички представљају идеју о затварању/отварању, приписује функција одвајања ритуално *чистог* од *нечистог* (Раденковић 1996а: 145).



Коледарска маска

*Коледари* су носили *маске* од лејки или дрвета пришивене за овчију, козју или телећу кожу с роговима (Влаховић 1935: 122; Ђорђевић 1958: 328; Костић 1972: 7; Prvulović 1982: 9). Између рогова била је разапета луткица која је представљала коледарску *младу* (Костић 1972: 7). Маске су се бојиле у бело, црвено, црно (Ђорђевић 1958: 328) или жуто (Костић 1972: 7). Очне дупље су велике, а изнад њих су веће од црне вуне или исцртане црном бојом (Влаховић 1935: 122; Ђорђевић 1958: 328). На врху маске лепршају парчићи разнобојне хартије, а неке маске имају усправљене плехане делове. Нос је начињен од лејкине дршке и пада савијен ка усној дупљи. Уста су отворена и виде се зуби, начињени од пасуља (Ђорђевић 1958: 328). Бркови и брада правили су се од вуне или коњског репа (Ђорђевић 1958: 328; Костић 1972: 7), а о браду се качила јегуља или испуњена кошуља од змије (Ђорђевић 1958: 328; Prvulović 1982: 9). У Банату се јављала *клоцалица*, *шербуљ*, *цурка*, *ћерб* (Марјановић 2008: 93) – маска јелена са покретном доњом вилицом и ракљастом граном која представља рогове (Костић 1972: 7; Марјановић 2008: 93). Учесник поворке који је носио *клоцалицу* био је прекривен чаршавом, тако да му се виделе само ноге и маска (Илић 1964: 12–13; Maluckov 1972: 342–345; Босић 1996: 127).<sup>177</sup>

У обредној игри, као и у обреду уопште, *маска*<sup>178</sup> је средство којим се играч ослобађа своје личности. Када је под маском, он више не представља себе, већ онога кога представља маска која се у обредним играма нарочито често употребљав у тотемистичко-манистичким и хтонским култовима (Марјановић 2008: 15). Маскирање учесника коледарских поворки животињским атрибутима у складу је с народном традицијом словенских народа у оквиру које је распрострањено веровање да се духови предака јављају у разним животињским облицима (Чајкановић III 1994: 100). Осим што би, према мишљењу неких истраживача, могла да представља претка, маска као прелазни облик између антропоморфних и териоморфних богова, оличава диморфни лик божанства: получовек- полуживотиња (Зечевић 2008: 86).

<sup>177</sup> Роговима јелена приписивала се апотропејска моћ, пошто се веровало да одбијају нечисту силу (СМ 2001: 247–248).

<sup>178</sup> На простору Србије за маску се још каже *лик*, *образина*, *чувида*, *лорфа*, *ларфа*, *страшило*, *зевало*, *зев* (Марјановић 2008: 15).

Према веровању, преци се често јављају као црни људи<sup>179</sup> (Арапи или Цигани) па, сходно томе, нагарављена бића у обредним поворкама представљају олицетворене претке<sup>180</sup> (Чајкановић II 1994: 199; Зечевић 2008: 94). На то да маскирани и нагарављени учесници коледарских поворки имају својство реинкарнираних предака указују и обредне радње које су изводили око кућног огњишта, о чему ће посебно бити речи у вези с обредно-обичајном праксом на Божић.

Око паса, спреда и позади, *оале* су качиле *звона* и *клепетуше* (Lalić 1852: 418; Филиповић 1939: 380; Ђорђевић 1958: 328), која представљају *акустичне обредне реквизите* (Јанковић 1957: 25). И *сировари* су на рукама и ногама носили звоно (Васић 1979: 222), односно *трескато* – дрвено звоно са лименим парчићима унутра (Сикимић 2013: Благоје Петровић) или на врпци нанизане коњске и волујске плоче и тиме ударали по вратима на кућама (Ђорђевић 1958: 355; Prvulović 1982: 10). У Трговишту су носили и Вертепаши су носили штапове и били су опасани звонима и клепетушама (Марјановић 2008: 101).

Учесници поворке с *клоцалицом* носили су поклопце, шерпе и кашике којима су стварали буку (Илић 1964: 12–13; Maluckov 1972: 342–345; Босић 1996: 127).

Говорећи о звоњењу зимских опходних поворки, поједини истраживачи сматрају да је то профилактичко средство за терање демона (Арнаутов 1920: 104). Међутим, ако су учесници поворке олицетворени преци, бука коју стварају нема профилактички карактер, већ, како то тврди Веселин Чајкановић, звоњење и ларма прате епифанију душа покојника (Чајкановић II 1994: 200).



Звона



<sup>179</sup> О аналогним веровањима код других народа видети: Петровић 1940.

<sup>180</sup> Ношња и фарба погодне су за означавање преокрета улога и често се користе с тим циљем (Lić 2002: 87).

На леђима су носили тоболац напуњен сламом, да приликом туче не би осећали болове од удараца (Ђорђевић 1958: 328).



Коледари

Учесници коледарских група, који се нису прерушавали, ишли су по кућама одевени у свечану одећу, окићену букетима цвећа, *коледарским китицама*, носећи на капама венце од зимзеленог биља и цветове од хартије (СМ 2001: 277), бардак с ракијом, тикву, торбу, штапове и *меденице* – а од акустичких реквизита имали су звона за волове којима су звонили пред вратима (Костић 1965–1966: 194).

Преоблачење маскирних поворки веома је важно, пошто је одећа један од најзначајнијих подсистема предметног кода у традицијској култури. Она има широк круг значења и функција, јер маркира пол, узраст, социјални статус, али и ритуалну улогу онога ко је носи (Толстая 2005: 43). Такође, одећа акумулира својства онога коме припада па облачење у туђу одећу представља магијско средство придобијања туђих особина (Толстая 2005: 48).<sup>181</sup> У том смислу, она указује на опозиције *живи-мртви*, *људи-богови*, *људско-нељудско/животињско* (Байбурин 1990: 6). Преоблачење и прерушавање везано је и за веровање о епифанији, односно појављивању божанства међу људима (Байбурин 1990: 6). На основу тога, постаје јасније због чега се веровало да, маскирани и

<sup>181</sup> О опозицији *своје/наше-туђе* видети: Иванов, Топоров 1965: 156–165, Байбурин 1990: 3–17.



преобучени, учесници зимских опходних поворки имају својства реинкарнираних предака.

#### 4.8.5. Музички код

Коледарски обред изводио се уз инструменталну пратњу (Зечевић 2008: 103), што потврђује и присуство *гајдарције* у поворци (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 8).

Песме су изводиле групе певача, на тај начин што је прва група почињала, објављивала стих, а друга одговарала дословним понављањем. Тако су се песме певале наизменично, у дијалогу. Паралеле музичког, вербалног и акционог кода манифестоване су на тај начин што је ритам корака учесника био усклађен са силабичком структуром напева (Закић 2009: 131). Извођачи су имали времена да се одморе и по потреби договоре о променама у току певања (Васиљевић 1960: 13).

Маскирани учесници говорили су и певали измењеним гласом (Виноградова 1982: 21; Зечевић 2008: 472), што указује на то да они нису представљали себе.

За већину коледарских песама не постоји забележена мелодија. Ипак, има и њихових мелодијских записа (Остојић 1900: 113; Васиљевић 1953) или барем описа начина певања, с напоменом, *да се коледарске песме певају једнообразно и уједначено* (Бован 1980: 10), ритмички једнолично (Milčetić 1917: 91; Бован 1980: 10; Кожељац 1997: 95), што указује на њихову архаичност, наравно изузимајући извођење у новијем сеоском стилу, такозвано певање „на бас“ (Закић 2009: 117). Аналитички приступ етномузиколога мелодијама коледарских песама из југоисточне Србије, резултовао је издвајањем три групе мелодија: 1) на простору Алексиначког Поморавља и Лесковачке Мораве, које одликује иницијални силазни покрет, остварење кулминације у медијалном сегменту и репетитивни поступак са променом у каденцијалном 2) мелодија из Бање и окружења, препознатљива по доминацији силазног покрета, силабичном току и изохроним ритмичким вредностима и 3) мелодија из Тимока и Тупижнице која се издваја по репетицији поступних узлазно-силазних покрета и по специфичном начину излагања мелостихова који одговара литанијском

формалном типу (Закић 2009: 121–128), што се односи углавном на записе до половине XX века.

Каснији записи, међутим, показују да су и ритмички и мелодијски односи<sup>182</sup> били поремећени због тога што је извештан број *коледарских песама* у XX веку био „натруњен“ појединостама из других врста обредне лирике, посебно из *лазаричких, краљичких и религиозних песама* (Бован 1980: 11; Кожељац 1997: 97).<sup>183</sup>

На то је утицао прелаз из једних врста песама у друге, који, вероватно, није био брз, већ поступан. Тако су коледарске песме почеле да се разликују од краја до краја. Фрањо Кухач је констатовао да је *melodije i tekstove starih poganskih koleda narod zaboravio*, због тога што су се хришћански свештеници старали да избришу спомен на старе паганске богове (Кућаћ 1941: 465).

#### 4.8.6. Вербални и акциони код

Вербални код коледарских песама чине две различите компоненте: формалне карактеристике стиха и садржина (текст). У формалне карактеристике коледарског стиха убрајају се припев и одређена метричка структура.

За коледарске песме карактеристичан је припев *коledo*, а начин на који се изводе стихови коледарских песама објаснио је Вук Караџић у напомени одреднице *коледа* у *Рјечнику: Готово уза сваку ријеч говорили су коledo!* (Караџић 1818: 321):

Слава и час' коledo,  
Да је на час' коledo,  
Домаћину, коledo,  
И домаћице, коledo.  
Ми у кућу, коledo,  
Бог на кућу, коledo.  
(Дебељковић 1907: 311)

Постоје различите претпоставке у вези са значењем припева коледарских песама. Неки истраживачи сматрају да припев *коledo* потиче из велике старине

---

<sup>182</sup> О ритмичким, тонским, мелодијским и версификацијским карактеристикама српских коледарских песама видети: Fracile 1987 и Закић 2009.

<sup>183</sup> Поједине бугарске календарске песме, као што су *ђурђевске, спасовске, велигденске* певане су као коледарске (Маринов I 2003: 74), а у традицији Источних и Западних Словена преплићу се и укрштају мотиви *митолошке, играчке, орске, сватовске* и коледарске поезије (Виноградова 1982: 80; Розов 1982: 69).

и да се, можда, може довести у везу са сунчевим колом или именом неког словенског божанства (Големовић 2000: 25). То застарело уверење, највероватније, потиче од руских митолога XVIII века који су направили грешку када су поједине припеве из обредних песама – *коledo*, *лељо*, *ладо*, поистоветили са називима старих словенских богова. Да би их учинили „стварним”, они су неке обредне радње које прате календарске или свадбене песме везивали за функције ових измишљених богова (Раденковић 2014: 351).

Мијат Стојановић наводи да у XIX веку у Славонији *ženska mladež koleduje, i zovu se kolede ili koledarke, drugdje ih zovu Ljelje, valjda zato što u svojim pjesamah koledujuć (iduć od kuće do kuće) skoro iza svake riječi spominjaju „koledo“ i „ljeljo“* (Stojanović 1851: 364-365). Из наведеног описа уочава се да записивач коледарске и краљичке песме (за које је карактеристичан припев *лељо*) посматра као вербални израз једног истог комплекса обреда, што потврђују и записи шест песама које Стојановић сврстава у *коледарске*, од којих су две, заправо, *краљичке*, с карактеристичним рефреном *Ладо* и *Лељо* (Stojanović 1851, бр. IV,V: 366). На основу ауторове напомене да се свих шест *коледарских* песама изводи кад се *skupi djevojakah i djevojčicah cijelo jato, hodeć od kuće do kuće* (Stojanović 1851: 365), може се закључити да је реч о појави приближавања и преплитања обредних календарских песничких циклуса (Виноградова 1984: 77). Такође, могло би се наслутити да се краљички обред, као изразито женски, издвојио из коледарског (са којим има претпостављено исто исходиште) и наставио развој самостално.

У песмама, забележеним на простору североисточне Босне, среће се припев: *Коledo ледено, коledo медено* (Filipović 1969: 60) који је, највероватније, у вези са њиховим својством да, магијским путем, обезбеде да у новом аграрном циклусу не буде леда, већ да призову опште благостање, на шта се односи други део припева.

У приморским, српско-хрватским коледарским песмама, јавља се рефрен *fiole*:

Ovo su van kolejani, fiole,  
Ki su bili lane, fiole.  
(Milčetić 1917: 11)

Иван Милчетић га објашњава латинском речју *viola* што значи љубичица (Milčetić 1917: 101). Иако није најјасније порекло поменутог припева, може се

претпоставити да и он, као и остали наведени рефрени, представљају својеврсну магијску формулу.<sup>184</sup>

Милован Гаваци напомиње да је у многим местима у Далмацији постојао читав репертоар припева за сваки од дана када су се коледарске песме изводиле,<sup>185</sup> као и да су припеви прилагођавани према томе пред чијом се кућом коледа (Gavazzi II 1939: 72). Неки записи коледарских песама штампани су без припева (вероватно и ради уштеде простора).

Промене садржаја рефрена представљају карактеристику народног певања у току његовог развоја. Ту појаву запазио је још Вук Караџић, констатујући да се код неких песама припев *коледо* променио у *весело* (СНП V бр.187: 126):

У Божића три сестрице,  
Весело, весело, весело, весело...  
(Васиљевић 1965, бр.187: 127)

Значење речи *\*vesel-* доводи се у везу с атрибутом ново, рађајуће, младо, здраво, растуће, кад је реч о обредима божићно-новогодишњег циклуса (Толстой, Толстая 1993: 166).

Промена припева јавља се и у песми коју је, уз опис божићних обичаја у Херцеговини, објавио Лука Грђић Бјелокосић (Грђић 1896: 96). Сваки њен стих певао се, како се наводи, два пута и долазило је до смене припева *весело* у *коледо*:

У Божића три ножића, весело, весело,  
У Божића три ножића, коледо, коледо  
(Грђић 1896: 96)

О варирању наведена два припева Миодраг Васиљевић је, водећи се казивањем певача, истакао да је припев *коледо* *некад било забрањено певати* (Васиљевић 1965: 127). На основу поменутог коментара, може се претпоставити да је забрана, највероватније, потекла из цркве, која је у старом припеву видела остатак прехришћанског веровања.

Сава Милосављевић записао је песаму с припевом *рано, рано, коледо* која се у омољском срезу пева *о Божићу*:

---

<sup>184</sup> Слично је и у традицији других словенских народа, као нпр. Руса (о томе видети Виноградова 1984: 73).

<sup>185</sup> Податак који наводи Гаваци у складу је с чињеницом да је код обредних песама рефрен у тесној вези с основним текстом песме (Големовић 2000: 38) и да има значајну улогу у утврђивању различитих специфичности календарских песничких циклуса (Виноградова 1984: 77).

Пораниле три девојке,  
Рано, рано, коледо!  
(Милосављевић 1913, бр.7: 81–82)

Припев *рано-рано* је, иначе, карактеристичан за песме на ранилу које су певане на прелазу зимског и пролећног периода, све до Ђурђевдана (Кожељац 1997: 103). Сходно томе, наведени текст песме са припевом *рано, рано, коледо!* (Милосављевић 1913, бр.7: 81–82) указује на могућност да је иста песма певана у различитим календарским обредним ситуацијама.

Типове припева коледарских песама Источних и Западних Словена, изучавала је Људмила Виноградова која је установила да је преплитање рефрена зимских и пролећних песничких циклуса често (Виноградова 1984: 80). Као пример таквог укрштања она, такође, наводи припев *рано-рано*, који се јавља у коледарским, пролећним и сватовским песама на источном и западном словенском простору (Виноградова 1984: 80), што се може довести у везу с њиховом садржином, као и са веровањем да је одређене радње добро започети рано ујутро.

Међутим, овај припев је, како сматра Виноградова, у току развоја коледарских песама, у њих доспео из других обредних циклуса – пролећног, сватовског, а даља еволуција коледарских песама, према њеном мишљењу, имала је тенденцију ка краћим рефренима с речју *коледо* (Виноградова 1984: 94).

У југоисточној Србији забележена је коледарска песма с припевом *коленде-меленде*:

Коледе, меленде, Царева година:  
Цин, цин кака, дај ми два колака!  
(Милићевић 1894: 160)

Први формант овог полусложеничког припева, који се јавља и у руским коледарским песама (*колѣда-малѣда*) (Виноградова 1984: 78), етимолошки се може довести у везу са називом за штапове (*коленде*), које су коледари носили (Влаховић 1935: 119).

У српским коледарским песама јавља се и рефрен *калино*:

Текла вода кроз калину,  
Калино,  
Калин вилин  
Витоперо  
Зелено.

(СНП V, бр.174: 115–116).

Карактеристичан је и за украјинске коледарске стихове (Виноградова 1982: 82):

Калино! Калино, вино, винная моя я года!  
(према Виноградова 1984: 83)

Овај припев се, и у традицији Источних и Јужних Словена, јавља у коледарским песмама с мотивом биљног растиња у којима се помињу венчићи, виногради и зеленило уопште (Виноградова 1984: 83).

На основу аналогича у рефренима коледарских песама на словенском простору, може се претпоставити да оне имају заједничко порекло. Такође, присуство тих рефрена у различитим врстама обредних песама, указује на повезаност календарских обреда који су у функцији плодности.

Када је реч о дужини стиха коледарских песама, већина истраживача је сагласна да је првобитни облик био четварац (Бован 1980: 10; Кожељац 1997: 97). Пошто су неки записи штампани са по два стиха, спојена у један, чини се да су то осмерачке песме.<sup>186</sup> Уједначеност стиха (четварац) ових песама, који је најкраћи у српском усменом песништву, потврђује да су коледарске песме као подврста обредне лирике и у томе сачувале велику старину.

Приличан број коледарских песама одликује се римом, али је на јужнословенском простору римованих стихова најмање у српским песмама (Milčetić 1917: 96), на основу чега се може закључити да су оне у највећој мери сачувале своју изворност.

Будући да текстови коледарских песама имају сасвим одређену, прагматичну функцију (изводе се са одређеним циљем), и увек су у вези с ритуалним радњама (контекстом) које изводе учесници обредне групе у тачно утврђеним моментима обредног процеса, оне се у овом раду анализују тако што се увек узимају у обзир поменути елементи. Пошто су, како је већ истакнуто, текст и контекст повезани и нераздвојиви аспекти коледарских обреда, било је

---

<sup>186</sup> Иста метричка структура доминантна је и у македонским (*Роса-роси кушитица:/–Коде си се наросила?/–Таму долу на бендере./–Шчо имаше на бендере?/–Ми имаше брат и сестра./–Шчо прајеа брат и сестра?/–Ми прајеа јамачиња./Со стребрени капачиња*; Шапкарев I 1976: 146) и бугарским коледарским песмама (*Станенине, господине,/Добри сме ти гости дошли,/Добър сме ти глас донели*; Старева 2005: 36), док су коледарске песме у традицији Источних Словена (посебно у Украјини) углавном базиране на симетричном десетерцу: *Господинейко, одчиняй двері,/Маеш гостойки в свойму двори,/Одчиняй двері все тесовіі,/Стели килими та все новіі* (према Соколова 1983: 227). У руским и белоруским мелодијама присутни су и осмерачки стихови: *Просім, дзядзька, не бавіці,/бо далёка нам хадзіці,/цёмна ночка далякая,/прахадзілі лясы, боры* (према Виноградова 1982: 155).

неопходно да се синхроно разматрају, због чега су у овом поглављу вербални и акциони код спојени.<sup>187</sup> Притом се извођење ритуалних радњи и песама унутар коледарског обреда као целине, описује и анализује према следећем редоследу:

1. припреме за извођење обреда
2. полазак у ритуални опход села и песме које се певају путем
3. долазак пред одређени дом и песме које се тад певају
4. улазак у дом и извођење обредне игре и песама које су намењене укућанима
5. напуштање дома и песме које се изводе том приликом
6. одлазак у друго село и песме које се певају путем
7. сусрет/сукоб са супарничком обредном групом и песме које га прате
8. повратак у *заједничку* кућу, приређивање ритуалне трпезе (*гозбе/части*) и песме које певају за трпезом

Важно је још нагласити да су све фазе коледарског обреда биле обавезне, осим одласка у друго село и сусрета/сукоба са супарничком групом, пошто *коледари* нису увек ишли у друго село, нити су се могли срести са другом групом, уколико су у оквиру свог села (или чак и суседних) били једина обредна група.

#### **4.8.6.1. Припреме за извођење обреда**

Према времену и месту извођења, песме које су коледари (и остале њима сличне опходне поворке) изводили могу се поделити на оне које се певају пред полазак у опход селом, песме које се изводе док пролазе селом, песме које се певају пред кућом и у кући. У песмама које се изводе у кући коледари се прво обраћају укућанима (домаћину/орачу/пчелару, домаћици, невести, момку, девојци, детету, домаћим животињама), затим следе песме које изводе када их укућани дарују и песме које певају приликом напуштања дома. Постоје још и песме које изводе када одлазе у друго село, као и песме које певају приликом сусрета са другом обредном групом.

Коледарске групе припремале су се обично од Никољдана, кад су учесници у обреду правили маске и увежбавали извођење песама, као и играње

---

<sup>187</sup> *Етнопоетски приступ* потпомаже бољој контекстуализацији ритуалних текстова када недостаје детаљна дескрипција околности у којима су извођени (в. Нумес 1981).

уз песме (Јastreбов 1886: 25; Дебељковић 1907: 310; Бован 1980: 10; Кожељац 1997: 93; Вукановић 2001: 187).

Уочи Св. Игњата, *коледари* преноће код *дедице* или некога из групе (Gavazzi 1939: 67; Ђорђевић 1958: 327; Velin 1979: 79; Prvulović 1982: 9; Марјановић 2008: 74).<sup>188</sup> Ноћили су и код цркве, „да не би били грешни“ (Ђорђевић 1958: 327). Може се претпоставити да је ноћење српских коледара код цркве имало исту функцију као и истоветан обичај који је постојао код руских коледара који су се окупљали у цркви где су се разбијали у таборе, односно формирали обредне групе, а потом опходили цркву, певајући песме, што је све претходило опходу кућа (Виноградова 1982: 24). *После пола ноћи* се спреме и у *цик зоре полазе у села* (Ђорђевић 1958: 327).

Пре него што би пошли у опход села, *предъ отходомъ къ колядованію* (Јastreбов 1886: 25), на простору Старе Србије, коледари су певали:

Сви се свеци, коледо, сбираше коледо.  
 У Ивана, коледо, кнез Ивана коледо,  
 Сал га нема, коледо, свет' Никола, коледо.  
 Чекају га, коледо, редом свеци, коледо.  
 Мало прође, коледо, и он дође, коледо.  
 Сви му свеци, коледо, руку љубе, коледо,  
 Руку љубе, коледо, и колно, коледо.  
 Па га њега, коледо, редом питу, коледо:  
 Где си био, коледо, свет Никола, коледо  
 Од синоћа, коледо, до јутроса, коледо?  
 – Тако м' Бога, коледо, редом свеци, коледо,  
 Ја сам био, коледо, преко мора, коледо,  
 Ђемије<sup>189</sup> су, коледо, потонуле, коледо,  
 Ђемиције,<sup>190</sup> коледо, Бога молу, коледо,  
 И мене ме, коледо, споменуше, коледо:  
 Куд си, да си, коледо, свет Никола, коледо?  
 Овде да си, коледо, на помоћи, коледо!  
 Помого им, коледо, истрго их, коледо.  
 Сви му свеци, коледо, руку љубу, коледо.  
 Слава теби, коледо, свет Николо, коледо!  
 (Јastreбов 1886: 25-26)

Испевана у част Светог Николе, заштитника бродара који су га призивали у помоћ, а он им се јављао и на близу и на далеко и помагао може се претпоставити да је ова песма могла бити извођена на празник посвећен овом

<sup>188</sup> И у Бугарској су коледари ноћили у кући старешине групе који се називао *цар/стањеник*, уз чију су помоћ учили песме (Маринов I 2003: 73; БМ 2006: 161).

<sup>189</sup> *Ђемија, гемија* (тур) = лађа, брод (Škaljić 1985: 248).

<sup>190</sup> *Ђемиција* (тур) = лађар, бродар, сплавар (Škaljić 1985: 248).



свецу (6/19. децембра), када су се групе коледара на Косову и Метохији, одакле и потичу наведени стихови, припремале за похођење села (Бован 1980: 10). Такође, Св. Никола, коме се приписује атрибут *путник*, један је од наследника српског врховног бога (Чајкановић III 1994: 111, 149). На то упућује и локус *преко мора*, које представља обележје *оног* света (Чајкановић V 1994: 57), одакле (према песми) светац долази, чиме се упућује на хтонску природу Бадње вечери и везу празника с култом мртвих.

#### 4.8.6.2. Полазак у ритуални опход и песме које се певају путем

У зору су полазили у опход села (Ђорђевић 1958: 329). Још издалека, пре уласка у село, чули су се вика, завијање и узвикивање: *у, у, у, у, у, и, и, и!* (Ђорђевић 1958: 329), јер бука има функцију да заплаши и одагна демоне (СМР 1998: 191), чији је утицај нарочито присутан у периоду некрштених дана.<sup>191</sup>

Идући селом, коледари су певали *уз пут*:

Svilu prede divojčica,  
Svilu, divojko, divojko.  
Svilu prede, gajtan plete,  
Sjajno zeleno, zeleno.  
Kalin-drvo vitopero,  
Sjajno zeleno, zeleno.  
Kroz kalino voda teče,  
Sjajno zeleno, zeleno.  
Ne krivaj se za mojčica,  
Sjajno zeleno, zeleno.  
Poznajem ti ruse kose,  
Sjajno teleno, zeleno.  
Nit su bele, nit su crne,  
Samo najbolje divojko.  
(Vujičić 1978: 144)

Песме које су коледари изводили на путу којим су се кретали (прелазећи преко поља, улазећи у село, идући од куће до куће) и њихова садржина показују да *између свог и туђег света постоји растојање, нешто попут пограничне зоне* (Цивјан 1982: 68). Притом се намеће закључак да је путања по којој иду коледари аналогна оној коју прелази сватовска поворка од младожењине до младине куће, што указује на иницијацијску димензију коледовања. На то упућује и обичај да учесници поворке пре поласка у опход преноће у кући неког

---

<sup>191</sup> У кодираном језику народне културе, бука је сигнал промене ситуације (Lič 2002:95).

од њих или у цркви, што је једна од карактеристика мушке иницијације (Ван Генеп 2000: 15).

Такође, у вези са свадбом је и мотив девојке која преде свилу, јер ткачко умеће квалификује узорну невесту.<sup>192</sup> На тај начин се и директно успоставља веза између ова два обреда. Ткање и предење (као његова предрадња), о којима је реч у наведеној песми, за архајског човека једнако представљају кућне вештине и манифестацију стварања нових облика, а самим тим и рађања уопште (Карановић, Пешикан-Љуштановић 1996: 5). На њихову сакралну природу указује и то што су ови послови често имали тајанствени карактер, приликом њиховог обављања се осамљивало, што упућује на могућност да су везани за различите женске иницијације које су се спроводиле уз ритуално предење и ткање. Осим тога, упредање двеју нити симболише венчање, стапање двеју судбина у једну (RS 1983: 432), а за ткање се везују још и еротска конотација (Сикимић 1998: 171). Све то упућује на везу наведене коледарске песме и полне моћи, плодности, раста, рађања, као основних одлика традицијске културе (Bahtin 1978: 163, 296), што њену садржину уводи у култ плодности.

У Нишу су коледари, кад су ишли *изјутра по селу* (Милићевић 1894: 160) певали:

Ој, хубава Коледо, мала момо, Коледо!  
Духну ветар, Коледо, са планине Коледо!  
Те издува, Коледо, врана коња, Коледо!  
И на коњу, Коледо, бојно седло, Коледо!  
И на седлу, Коледо, мушко чедо, Коледо!  
И на чеду, Коледо, самур-калпак, Коледо!  
За калпаком, Коледо, кита здравца, Коледо!  
Да је здраво, Коледо, мушко чедо, Коледо!  
(Милићевић 1894: 160)<sup>193</sup>

У песми се помиње мушко чедо на седлу,<sup>194</sup> а коњ је, иначе, широко распрострањен атрибут сунца (Антонијевић 1990: 209; Зечевић 2008: 110).<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> У сватовској песми:  
Наша неве *прела, ткала,*  
*Све сватове даровала,*  
И себи је оставила.  
(СНП I, 48)

<sup>193</sup> Исту песму Милићевић је, претходно, објавио у књизи *Кнежевина Србија*, наводећи да се пева *о Коледи* (Милићевић 1876: 817).

<sup>194</sup> што је, вероватно, у вези с обичајем да се до крштења дете ставља на наличје седла (СД II 1995: 561).

<sup>195</sup> Постоји веровање да се сунце вози у колима преко неба, а сунцу је коњ приношен као жртва (Frejzer 2003: 87).

Сходно томе, може се претпоставити да је мушко дете из песме, заправо, сунце, односно божанство сунца које се рађа на почетку нове године, за време зимског солстицијума, идентично почетку животног циклуса људи (Зечевић 2008: 111).

Млади бог из песме окићен је магијском биљком здравцем, за коју се верује да има велику апотропејску моћ (Чајкановић IV 1994: 87),<sup>196</sup> који би требало да обезбеди животна снага, директним преношењем виталности с биљака.

Такође, коледари су, *кад се иде преко села*, певали:

Пошла Лила, љиљаном,  
С братом гостом, љиљаном.  
Кад се беше, љиљаном,  
Накитила, љиљаном,  
Братац сеји, љиљаном,  
Говорио, љиљаном:  
Пођи за ме, љиљаном.  
(СНП V, бр.179: 121)

Овде се јавља мотив инцеста између брата и сестре, који је, иначе, на јужнословенском културном простору веома распрострањен (Иванов, Топоров 1974: 224–235).<sup>197</sup> У овој песми тај мотив је само наговештен, сведен на једну слику, односно ситуацију која указује на братовљеву намеру да се ожени сестром. Међутим, ова песма се разликује од осталих песама с истим мотивом, јер кроз обредну коледарску игру кићења брата госта који о Божићу долази у походе сестри и сестре која га дочекује, чува сећање на прастару митску причу о братско-сестринском брачном везивању, у функцији плођења земље. Брат гост изгледа да је млади бог, обнављајуће ново сунце, док кићење асоцира плодност (Карановић 2010 а: 49).

На основу етнографских описа и песама, уочава се да је време кад су коледари полазили у опход тренутак кад *danak svanu, /sunce granu*, (Velin 1979: 88), што потврђује везу *коледара* са соларним култом.

Пре него што су Словени примили хришћанство, њихово божанство сунца био је Дажбог (Чајкановић III 1994: 116; Зечевић 2008: 111). Према мишљењу неких истраживача, Дажбог је код Срба истовремено био и соларно и хтонско божанство (Чајкановић III 1994: 116), што би потврду могло имати и у

---

<sup>196</sup> Здравац је, према једном предању, настао од Богородичиног зноја (Чајкановић IV 1994: 87).

<sup>197</sup> Видети и: Крстић 1984: 275-276. О истом мотиву видети и: Карановић 2010 а, 48–58.

чињеници да се у обредима коледа сусрећу помешани елементи култа сунца и култа предака.

#### 4.8.6.3. Долазак пред одређени дом и песме које се тад певају

У овој фази опхода, уочава се неколико различитих видова понашања учесника поворки. Када дођу пред одређени дом, неке од коледарских група не улазе у њега, него пред вратима/прозором комуницирају с укућанима. Уколико улазе у дом, претходно морају да траже дозволу, коју, најчешће, добијају, иако се дешава и да је не добију.

У неким местима *коледаре* нису пуштали у кућу, него су им на вратима давали да једу и пију (Lalić 1852: 418) или их је, док су они певали под прозором, домаћин даровао кроз посебан отвор на пећи или димњаку (Розов 1978: 20; Виноградова 1982: 30; СМ 2001, 278).<sup>198</sup>

Контакт коледара с укућанима кроз прозор на Косову и Метохији успостављао се песмом:

Звирнуше не, коледо,  
На пенцере, коледо,  
Девојчице, коледо,  
Вражарице, коледо,  
Црнооке, коледо.  
(Бован 1980: 51, бр. 2)

Прозор се, иначе, у народној култури доводио у везу са хтонским светом и имао је значајну улогу у погребном ритуалу: кроз њега су се износили покојници, на прозор су стављали чашу воде да се покојникова душа умије кад напусти тело, а на *задушнице* је на њему остављана ритуална храна за претке (СД III 2004: 534–536). Дакле, пошто се прозор сматра местом окупљања душа покојника, то указује на хтонску природу учесника опходних поворки о Божићу.

Сходно томе, контакт укућана с *коледарима* кроз прозор објашњава се њиховом амбивалентношћу и чињеницом да су, као они који долазе из *туђег* света, домаћинима могли и да науде (Розов 1978: 20).

Такође, у Банату на *Бадње вече поворке дечака* под прозором певају:<sup>199</sup>

Добро вече, добри газдо!

---

<sup>198</sup> Обичај извођења песама под прозором и даривања кроз прозор јавља се код многих опходних поворки на широком словенском простору (Виноградова 1982: 29).

<sup>199</sup> У Аустроугарској, власти су забрањивале те поворке (БХ 1958: 299).

Ми смо дошли тамо-амо  
Да вам мало попевамо:  
Синоћ нам се Кристос роди  
У јаслице у сламици.  
Дајте нам, дајте нам  
Шта ће нам да дате:  
Кобасицу у торбицу,  
Ораић у џепчић.  
(БХ 1958: 299)

Наведени стихови антиципирају ритуално даривање, које је следило пошто би коледари, честитали Божић и благосиљали укућане.

Благослов за домаћина и његов дом садржи и песма коју је испред куће певао чаројичарски *дјед*:

Отвор кућу, домо, помого те Бог,  
дошли су ти добри гости, чаројице, хооој  
(према Црњак и Савић 2013: 96)<sup>200</sup>

Овومه, понекад, претходи стих: *Коледа, леда, ђед и баба и кадија, хој*, што указује на блискост обреда чаројица с коледарским опходом. Такође, и коледарске песме често су у форми благослова па отуд, мада ретко, долази до губљења границе између ових опхода, што потврђује и запис да у *чаројицама буду и још двојица који знају набрајат и коледат* (Црњак и Савић 2013: 96).

У зависности од тога да ли је ријеч о брдским, односно планинским или равничарским крајевима у којима се чаројичарски опход изводи, зависи и начин на који ће их укућани примити. У брдским и планинским крајевима учесници опхода не улазе у кућу, већ испред прага благосиљају домаћинство, након чега их домаћини дарују. Чаројичари, потом, одлазе следећем дому, док у равничарским крајевима главни актери опхода, *ђед* и *баба*, улазе у кућу гдје изводе ласцивне сцене. После тога следи даривање и напуштање дома. Знајући да чаројице, као и све маскиране поворке уопште, обилазе куће по селу да би растерале зло и обезбедиле родну годину, тумачење ове разлике у опходу несумњиво се може тражити у основним гранама привређивања и подели на сточарски и ратарски крај. Стога, у брдским и планинским крајевима примарни циљ чаројичког опхода јесте заштита стоке, док се у равничарским крајевима, опонашањем коитуса између *ђеда* и *бабе*, жели обезбедити плодна и родна година (Росић 2014: 364).

---

<sup>200</sup> О лексичкој и синтаксичко-семантичкој анализи благослова у обреду чаројица, в. Црњак и Савић 2013.

Даривање учесника опходне групе, као обавезан сегмент ритуалне праксе, помиње се и у песми коју су певале *чаројице* кад дођу пред кућу. Док *играју*, *скачу*, *јарац мекеће*, а они *пјевају*:

Отвор дворе, домаћине!  
Тешке су нам обућине;  
У блату смо до кољена;  
Ни на руку рукавица,  
Ни на плећи кабаница;  
Отвор'те нам, удјел'те нам:  
Лијеп конак и дјевојку,  
К томе воде и вечеру;  
Смилуј нам се, домаћине!  
Удри главом о наћвине...  
(Беговић 1986: 107)

*Чаројице* овде себе представљају као просјакe, који могу бити олицетворени преци (Чајкановић I 1994: 282; СМР 1998: 57). Због тога се сматра да је добро просјаку нешто уделити, а то веровање илуструје и пословица: *Ко проси, да круну носи, ваља му дати* (Карацић 1849: 152). Осим конака и вечере, чаројице траже да им домаћини уделе и девојку, што асоцира обичај давања жене из куће госту, који је, можда, божански гост, што све указује на могућу теофанију (Чајкановић I 1994: 280).

Стиховима: *тешке су нам обућине/у блату смо до кољена*, они наговештавају простор из којег долазе – блато/земља означава границу између људског и хтонског света и представља станиште душа покојника (СМР 1998: 199), што указује на то да они долазе из *туђе*г света (Иванов, Топоров 1965: 160).<sup>201</sup> На то упућује и присуство учесника поворке маскираног у јарца, који, према веровању, представља хтонског демона који је, истовремено, симбол и стимулатор плодности (СМР 1998: 223; СМ 2001: 272; СД II 1995 : 522).

---

<sup>201</sup> Традиционално конципирана семиотичка бинарна (привативна) опозиција *свој* : *туђ* у новијој науци анализира се као *градуална*, јер се међу супротстављеним половима могу појављивати елементи прелазног статуса. Други може да буде и *свој* и *туђ* по истим одликама у зависности од конкретне ситуације и њеног тумачења (в. Сикимић 2005: 89–128). Изрази као *присвојити*, *привићи на нешто*, *припитомити* и *изопитити се*, *отуђити се* указују на могућност промене статуса *туђе*г у *своје* и обрнуто. На сличан начин се и физички простор језички третира као *близак* или *далек*, *свој* или *туђ* – може бити *ближи* или *даљи*, више *свој* или у различитој мери *далек*, *туђ/стран* (Бартмињски 2011: 454–456). О механизму градуалности у систему семантичких опозиција (нпр. *млад* : *стар*, *млађи* : *старији*, *брз* : *спор*, *бржи* : *спорији*) писала је Светлана Толстој (в. СД III 2004: 557–558). Никита Толстој је истицао да је у српској грађи потврђено постојање само осам од укупно шеснаест основних опозиција у словенском моделу света (в. Иванов, Топоров: 1965) и да код Срба функционишу и друге опозиције којих нема код Иванова и Топорова (Толстой 1995: 253).

Такође, у песми се јавља и мотив ритуалног ударања (*удри главом о наћвине*), које је у вези с творачком снагом и у функцији је плодности (Bahtin 1978: 218, 221–222).

У Славонији, где су, такође, ишле *чаројице, kada pred vrata kuće dođu, najbradatii jarac bekne i zadrma sa zvonom, ostali stanu pevati*:

Dobar veče gospodar;  
Bog ti sretan Božič dal.  
Rodila ti pšenica  
I vinova lozica,  
Ovčice ti vunate,  
A pčelice mednate.  
Na polju ti zelen bor,  
Na njem sedi gospod Bog,  
Nekom meri šakom,  
Drugom daje kapom,  
Tebi punom vrećom.  
(Lalić 1852: 418–419)

И овде се, као предводник поворке, јавља чаројичар у териоморфном облику (јарац), који представља претка у животињској форми који узима учешће у празничној гозби, што је у вези са веровањем да су све териоморфне поворке о Божићу реинкарнирани преци (Чајкановић II 1994: 197).

У наведеним стиховима се, за разлику од варијантних песама у којима се као даваоци јављају различити актери, јавља господ Бог који мери и даје – *неком шаком, другом капом*. Иначе, именица бог етимолошки означава срећу, што је сачувано у изреци: *Бог срећу дели* (Иванов, Топоров 1965: 70). *Чаројице*, као посредници између њега и домаћина куће пред којом певају, призивају плодност оличеном *пуном врећом*. На претхришћански карактер и природу Бога из песме упућује *капа* као један од атрибута српског врховног бога и божанства доњег света уопште (Чајкановић I 1994: 103).

Прозор и простор непосредно уз њега, у народној култури доводи се у везу са хтонским светом и представља место окупљања душа покојника (Байбурин 2005: 166–167). Такође, дворишна врата (капија), пред којима су се коледари заустављали, сматрана су границом у простору који окружује кућу (Чајкановић I 1994: 415; Ван Генеп 2005: 25), што указује на то да су учесници опходних поворки о Божићу долазили из *спољашњег/туђег* простора и да, као такви, представљају реинкарниране претке.

Ако би улазили у дом, коледари су – будући да су, са становишта укућана (домаћина), долазили из *другог* света – морали прво да траже дозволу за улазак. Зато: *pokucaju ili pozdrave glasno ili drukčije kako najave svoj dolazak, a u nekim mjestima treba da najavivši se zamole, da li smiju otpjevati koledu* (Gavazzi II 1939: 67). Пред кућом где би се зауставили, коледари су викали: *Домаћине, 'оћеш ли ме?* (Марјановић 2008: 78). У пиротском крају они су, носећи храстове гранчице, оглашавали свој долазак речима: *Славите ли младога Бога и Божич?* (Николић 2005: 101),<sup>202</sup> такође, на својеврстан начин, тражећи дозволу за своје активности. Пошто би добили потврдан одговор, певали би:

Иван има, коледо, добри гости, коледо,  
 Добри гости, коледо, Русалије, коледо.  
 Добр' су му, коледо, глас донели, коледо:  
 Овце му се, коледо, изјагњиле, коледо,  
 Све јагањци, коледо, калушасти, коледо.  
 Козе му се, коледо, исковиле, коледо,  
 Све јарићи, коледо, прћенози, коледо.  
 Краве му се, коледо, истелиле, коледо,  
 Све телци, коледо, све волови, коледо.  
 Кобиле м'се, коледо, иждебиле, коледо,  
 Све ждребићи, коледо, путонози, коледо.  
 Свиње му се, коледо, испрасиле, коледо,  
 Све прашчићи, коледо, све вепрови, коледо.  
 Кнез Ивану, коледо, кнез Ивану, коледо,  
 Добро му се, коледо, ћеф направи, коледо.  
 Добро нас је, коледо, дочекао, коледо,  
 Изгостио, коледо, напоио, коледо  
 Очким вином, коледо, дримским рибом, коледо,  
 Слава и чест, коледо, да је на чест, коледо,  
 Да је на чест, коледо, домаћину, коледо!  
 И по реду, коледо, ситној деци, коледо!  
 И ти Стано, коледо, мала Стано, коледо!  
 Мала Стано, коледо, наша снахо, коледо!  
 Од како те, коледо, доведосмо, коледо,  
 Ми на тебе, коледо, не видосмо, коледо,  
 Не видимо, коледо, ситно руво, коледо,  
 Ни на глави, коледо, злат поткосник, коледо.  
 Зазор дође, коледо, мала Стане, коледо,  
 Па отиде, коледо, у клетове, коледо,  
 Па отвори, коледо, шарен ковчег, коледо.  
 Накити се, коледо, мала Стана, коледо,  
 Па искочи, коледо, да се шета, коледо,  
 Да се шета, коледо, по авлији, коледо,  
 Тури руке, коледо, у џепове, коледо.

<sup>202</sup> У Бугарској су коледари, такође, питали домаћина, када би дошли пред његову кућу: *Славите ли млада Бога?* (Маринов I 2003: 32).



Те извади, коледо, жути дукат, коледо,  
Па дарова, коледо, Русалије, коледо,  
Куд да иду, коледо, да ју фалу, коледо.  
(Јстребов 1886: 26-27)

У њој се говори како су коледари, *добри гости* (русалије), с *добрим гласовима* – благословима, тиме, наговештавајући могућу хијерофанију, али и о томе како су они већ примљени у кућу. Затим и како их је домаћин, овде апострофиран именом (као у текстовима здравица, у којима је он, најчешће, адресат),<sup>203</sup> угостио. Коледари домаћина називају и *кнез*, ритуално подижући његов социјални статус, и истовремено упућујући на обавезујући однос поштовања и гостопримства између домаћина и њих.

Помињање *Русалија* указује на назив пролећне светковине *русалије/русаље* који се пренео на хришћанско празновање Духова, које је почињало од зимског солстицијума, односно Божића. Тако је именом русалија обухваћено неколико сукцесивних и синкретичних обреда: коледара (око Божића), русалија (око Ускрса) и краљица (о Духовима) (СМР 1998: 385), што указује на могућност постојања пролећних коледа.

У руским коледарским песмама, јављају се мотиви *веселых гостей* и *веселой вести*, што је у вези с чињеницом да се коледари називају *веселые люди* и да укућанима доносе веселу вест (Толстой, Толстая 1993: 167). С обзиром на то да се прасловенска реч *\*vesel-* односи на ново, рађајуће, здраво, младо (Толстой, Толстая 1993: 167), дакле на сваку врсту добра, може се претпоставити да је по тој аналогiji у српским (и бугарским) песмама дошло до замене *веселих гостију* и *веселе вести* – *добрим гостима* и *добром вешћу*.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Здравница у којој је домаћин апострофиран именом:

Попиј, Јово, ову чашу  
За велику љубав нашу!  
Ако ли је не мо'ш попит',  
Немао се чиме покрит'.  
Ни себе, ни жене,  
Ни дјевојке до себе!  
Већ те жена лупала,  
Док ти душа испала,  
А да чим, са ничим,  
Већ држалом мотичим!  
И око и чело,  
Све ти било, млади Јово,  
Здраво, весело!  
(Вукмановић 1976: 284)

<sup>204</sup> Део бугарске коледарске песме с мотивом доласка *добрих гостију*:

Станенине, господине,  
Добри сме ти гости дошли,

У песми се најпре описује долазак гостију, затим благослови које коледари упућују дому у који су дошли, даривање и на крају похвале домаћину, деци и младој снахи (Стани), која им узвраћа ударјем (жути дукат) што, заправо, представља рекапитулацију коледарског обреда.<sup>205</sup>

На Косову и Метохији, коледари су пред кућом, такође, благосиљали и посебно певали о ударју које се очекивало узвратно:

Ој коледо, коледо!  
Константине коледо!  
Да је на чест, коледо  
Домаћици његовој!  
Изишли су оба два  
Питати се, коледо,  
Што ће теби да даду.  
Домаћин је пред кућу,  
Домаћица у кућу,  
Међу собом говоре,  
Што ће теби да даду.  
Даћу, вели, домаћин,  
Мога коња од јасла.  
Домаћица пак вели:  
Даћу Деди ја вола.  
Проговори Дедица:  
Што ће теби коњ л' вол?  
Коњ ће Деду занети,  
Вол ће Деду убости.  
Него Деди подајте  
Белу пару сребрну,  
Ил жуту дукатину,  
Да позлатим топузину,  
Да ударим сурог вучетину.  
(Јстребов 1886: 27–28)

И на овај начин су антиципирани заврештак обреда, којем они, у неку руку, и стреме, а по природи ударја *бела пара сребрна* и *жута дукатина* представљају варијантни облик претходне песме, о чему ће бити више речи касније, у сегменту рада у којем се говори о даривању коледара (односно аналогне им поворке василичара).

Почетни стихови ове песме, затим, одговарају ономе што је у белопаланачком и пиротском крају *дедица говорио осталим коледарима кад би*

---

Добър сме ти глас донели  
(Старева 2005: 36).

<sup>205</sup> *Обредно* време има особине другачије од *уобичајеног* тока времена. Оно може бити развучено, представљати дугачак улаз (Тарнер 1986: 41) па то за консеквенцу има стално успоравање догађаја који се одигравају унутар њега. Кризна ситуација се, међутим, може превладати и убрзавањем догађаја (Тарнер 1986: 41–43).

ушли у обор нечије куће (Вукановић 2001: 188): *Ене како се договарају домаћини више куће, а домаћица испод куће, шта ће деде да дарују. Домаћин вика вола, а домаћица коња. Што ће деде во, што ће деде коњ? Деда хоће жуте дукате и беле талире, да ожени млађег сина!* (Вукановић 2001: 188), што указује на иницијацијски карактер коледара.

У варијанти из Старе Србије, дар/ударје деди ће послужити да *позлати топузину* и *удари сурог вучетину*, о чему се у наставку песме и говори:

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

Јастребов, који је записао наведену песму, у вези са стихом: *Омуни га, коледо*, напомиње да кад га коледари изговоре, *дедица*, који не престаје да игра, мотајући се по кући, узима све што му падне под руку. При томе, коледарима дају дарове у храни: шунке, јаја и др.<sup>206</sup> Ови сегменти обредне игре, уз магијске елементе и певање, чине песму врло комплексном (Бован 1971: 343).<sup>207</sup>

Наведена коледарска песма, такође, одговара стиховима које су на Косову и Метохији, *пред кућом*, певали вучари:

Домаћине, газдо наш,  
Ево вука пред двор ваш;  
Гони вука око куће,  
Није добар код куће;  
У планини испод Шара,  
Заклао је четир брава;  
Али момци добри били  
Па су њега ухватили;

<sup>206</sup> *Дедица который не перестаетъ плясать, проишнырявъ по дому, беретъ все что ему попадется подъ руку. При этомъ колядовщикамъ даютъ ветчины, яиць и проч.* (Јстребов 1886: 28).

<sup>207</sup> На подударање појединих стихова коледарских песама и онога што су учесници коледарске поворке говорили док су изводили одређене радње указао је Владимир Бован, констатујући да је реч о распадању неких коледарских песама и њиховом прелажењу у усмену традицију невезаног говора (Бован 1977: 28).

Он је ишо све по млаке,  
А сада му висе краке.  
Гледајте вука како гледа,  
Подајте му мало меда;  
Подај вуку меке крушке,  
Бог да живи деце мушке;  
Подај вуку вунице,  
Да не коље јунице.  
(Бован 2000: 39, бр. 54)

Вучар се идентификује као неко ко је ухватио вука, али и као сам вук, што је непосредније изражено у стиховима које су *вучари/вукари* изводили и у Лици:

Domaćine od kuće,  
Evo vuka kod kuće,  
Tirajte ga od kuće,  
Nije dobar kod kuće.  
Podajte mu suva mesa,  
Da vam tora ne pretresa.  
Podajte mu slanine,  
Da ne slazi s planine.  
Podajte mu šenice,  
Da ne kolje telice.  
Podajte mu zopčice,  
Da ne kolje ovčice.  
(Gavazzi II 1939: 81)

Ово у сажетом облику реплицира дистих који су вучари у западној Србији певали:

Иде вук из планине,  
Да му даду комад сланине!  
(Вукановић 1975: 140: бр. 4)

Поред тога што, апострофирају домаћина и тиме означавају свој долазак: *ево вука код/око куће*, наведеним песмама од укућана се захтевају дарови. И вук је гост, зато је неопходно да добије вечеру. Наравно да се на основу овога може претпоставити да су те песме извођене с циљем да сачувају стоку од вукова (Кожељац 1997: 102), јер ако се дарују, вукови ће се уклонити. У противном, они ће остати и нашкодиће стоци, о чему певају и стихови вучарске песме извођене у Буковици:

Ako vuk omrče,  
Uješće ti goveče  
(Ardalić 1902: 134)

Судећи по радовима Веселина Чајкановића о хромом вуку као врховном словенском бугу, *вучарски* обреди могу се довести у везу са старијим обредом посвећеном прикупљању дарова за вука као за умрлог човека, што је у складу с

веровањем да је ова животиња човеков двојник (Чајкановић III 1994: 118–123). Такође, с обзиром на чињеницу да му се приписује сеновитост (СМ 1998: 117), а да су учесници поворке идентични вуцима, може се претпоставити да су *вучари*, заправо, преци који се јављају у животињској форми да би узели учешће у празничној гозби, што је у вези са веровањем да су све териоморфне поворке о Божићу реинкарнирани преци (Чајкановић II 1994: 197).<sup>208</sup>

Наведене *вучарске* песме, такође, парафразирају читав обред (од доласка пред кућу до даривања пред одлазак), односно антиципирају оно што се дешава после њиховог доласка пред кућу. На тај начин, стихови ових песама пресују и сажимају време обреда, намећући претпоставку да су могле бити певане у његовим различитим тренуцима (в. Тарнер 1986: 41–43).

Као и коледари и *коринђашии* би, кад дођу пред кућу, упитали: *Је л слободно певати?* (Босић 1996: 108). Понекад се између *коринђашиа* и укућана водио дијалог. Један од њих запитао би домаћина или домаћицу: *Је л слободно коринђати?*– на шта су им ови, најчешће, потврдно одговарали (Остојић 1900: 113).

На Бадњи дан и деца рано ујутру *иду селом, певају коледарске песме и ударају у тарабе шареним штаповима* (Влаховић 1935: 119), а пред кућом певају:

Коледе, меленде, Царева година:  
Цин, цин кака, дај ми два колака!  
(Милићевић 1894: 160)

Ритуално ударање штаповима је у функцији плодности (Bahtin 1978: 217) коју су дечје коледарске поворке, такође, призивале, тражећи, заузврат, дарове у храни.

Уколико укућани нису отварали врата, у Славонији би им *коледари* певали:

Ne drži nas gospodar,  
Bog ti dobru sreću dal,  
Opanci su vutli,  
Blato ide nutri,  
Od studeni drhćem,  
Vina piti išćem.  
(Lalić 1852: 418)

---

<sup>208</sup> У Босни кад се чује да је девојка испрошена, пред њену кућу долазе вукови – младићи маскирани у вукове. *Ићи у вукове* значи ићи на свадбу (Ђорђевић према Чајкановић II 1994: 197), а с обзиром на веровање да су сватови, на дан свадбе, преци (Чајкановић II 1994: 203, 332) који узимају учешће у породичном слављу, може се претпоставити да су вучари, такође, поворке предака.

На природу и карактер коледара, као гостију који долазе из другог света, указује блато, као обележје тог простора (Иванов, Топоров 1965: 160). На то упућује и вино што би да пију, које, као супституција за крв у култу мртвих (Чајкановић I 1994: 251), представља жртву прецима у пићу. Осим тога, на ту идеју указује и што назив бугарске опходне поворке *кукера*, која је аналогна коледарима, означава покојнике (Арнаудов 1920: 112).

Ако би наишли на затворена врата или би их одбили, поразбијали би све што стигну и изговорили клетву: *da sve bude ĥoravo u toj kuћи* (Марјановић 2008: 79). Том приликом би, *odlazeći, pevali* (Lalić 1852: 418):

Ostala ti pusta kuća i kućište;  
Na kamenu ti sreća  
Suze jadikovala, itd.  
(Lalić 1852: 418)

Ако домаћини, као у североисточној Босни не би отворили врата коледавцима, *oni bi zavijali kao kurjaci i bacali na kući sugreb (zemlju koju su grebali nogama)* (Filipović 1969: 61), што их атрибуира као олицетворене претке који се замишљају у териоморфном облику (вуци), а долазе из туђег света, на шта указују гребањем земље. Ако им ни после тога не би отворили, онда би певали:

Viš' kuće ti glogovi,  
Niž' kuće ti grobovi!  
(Filipović 1969: 61)

Наведени стихови представљају инверзију благослова, што потврђује амбивалентан карактер учесника поворке, који су, пошто долазе из *туђег* света, укућанима могли и да науде.

Такође, ако домаћин није био вољан да их пусти у свој дом, *tada su koledari udarili u strašno urlikanje i jaukanje i iz petnih žila pjevali su pjesmu* (Velin 1979: 90):

„O jadovan, jadovan, jadovan, o jadovan!  
Što je tebe čemera, čemera, o jadovan?“  
Žena mi je odbegla, odbegla, o jadovan“.  
„A zaš' ti je odbegla, odbegla, o jadovan?“  
„Što joj nisam kupio, kupio, o jadovan,  
Zelen-suknju s pazara, s pazara, o jadovan“.  
„A zaš' nisi kupio, kupio, o jadovan?“  
„Nisam im'o za čega, za čega, o jadovan“.  
„A zaš' nisi od kuma prosio, o jadovan?“  
„Al' u kuma ni komatić kruva, o jadovan“.  
„A zaš' nisi ukrao, ukrao, o jadovan?“

„Al' za krađu bijeju, bijeju, o jadovan“.  
(Velin 1979: 90–91)

Песма представља дијалог између коледара, који реплицира изостанак даривања учесника поворке и указује на то да су они, понекад, прибегавали и ритуалној крађи (Мијатовић 1907: 311).

Ако би *чаројице* наишле на затворену кућу, онда би *старац (старјешина)* нарекао *клетву*:

Ова кућа липова,  
У њој нема никога,  
Не било га никада!  
(Лилек 1894)

Уколико би се догодило да их у неку кућу не би пустили да уђу, *сировари* би натрпали пред врата камење, греде, даске, канте и викали: *Сироваци, буроваци, догодине ни колац!* (Сикимић 2013: Милева) или: *Сирово, бурово, по кући све ћораво!* (Ђорђевић 1958: 355).<sup>209</sup>

Наведене песме сведоче о амбивалентној природи учесника опходних поворки који су могли призвати благостање и срећу у новом аграрном циклусу, али и сваку врсту несреће. Мали број оваквих песама указује на то да су домаћини ретко одбијали да их приме, јер су, очигледно, веровали у магијску моћ њихове игре и песме. Тако се показује да је тачна Пропова тврдња како се сви учесници обредних опхода појављују увек у улози својеврсних *извршитеља судбине*, који могу деловати на позитиван или на негативан начин (Проп 2012: 104).

Описано разуздано понашање коледара и осталих аналогних опходних поворки, уколико их не би примили у кућу, указује на њихов хтонски карактер, односно да они представљају олицетворене претке.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Слично и у Радовници ако им не отворе врата: *Сирово, борово, све по кућу ћораво!* (Сикимић 2013: Радовница).

<sup>210</sup> Коледарске поворке понекад инсценирају сватове (Карацић 1867: 19), а верује се да сватови, на дан свадбе, представљају претке (Чајкановић II 1994: 203). Сходно томе, у вези са разузданим понашањем коледара је и чињеница да Вук Карацић наводи да су сватови тако немирни и безобразни да већ има ријеч: као српски сватови. Побију кокоши и прасце, покољу ћурке, гуске, патке; полупају судове; покраду (код ђевојачке куће) кашике и друго што гођ се може понијети...вичу, лупају (Карацић 1818: 172, в. женидба).

#### 4.8.6.4. Улазак у дом и извођење обредне игре и песама које су намењене укућанима

Кад су им домаћини отворили капију, део учесника коледарске поворке остајао је у дворишту, док су други улазили у кућу.

У дворишту, коледари су *истеривали караконцуле* (Prvulović 1982: 10), млатећи сабљама и буздованима (Ђорђевић 1958: 329). Обично би један *алосник* откинуо гранчицу с неког лисника и вичући улазио у кућу, где га је на распрострај рогозини дочекивао домаћин или домаћица (Ђорђевић 1958: 329; Костић, 1972, 9).

*Кад су улазили у кућу, коледари су певали:*

Слава и час' коледо,  
Да је на час' коледо,  
Домаћину, коледо,  
И домаћице, коледо.  
Ми у кућу, коледо,  
Бог на кућу, коледо.  
(Дебељковић 1907: 311)<sup>211</sup>

После уводног обраћања и благосиљања домаћина, у песми се описује епифанија божанства (*Бог на кућу*), чији се долазак ишчекивао на Божић, а чије путовање *иза брда/с врх планине/ с оне стране/преко воде* описују песме које су укућани певали на Бадње вече и о којима је већ било речи. Наведени локуси, како је анализом поменутих песама показано, представљају обележја *оног* света, чиме се потврђује хтонска природа празника и његова веза с култом мртвих. Такође, из наведених стихова уочава се да се епифанија поклапа са доласком коледара и њиховим уласком у кућу, што упућује на то да они представљају душе предака.

Исто тако, *кад су улазиле* (Мијатовић 1907: 317), *калинарке* су певале:

Отвор'те се  
Граду врата,  
Да улегну калинарке.  
Воде кажу  
Кућа богата,  
Мало ћемо седети,  
Много ћемо зазрети<sup>212</sup>.  
Јетрвице, киткице,

---

<sup>211</sup> Варијанта: Бован 1980: бр.1.

<sup>212</sup> Зазрети = замерити, осудити (Бован I 1980: 206).



Занинај ми детенце,  
Ја да идем у поље,  
Да саберем ковиље,  
Да пометем дворове,  
Да наредим столове,  
Оћу да дођу калинарке,  
Мало ће ми седети,  
Много ће ми зазрети.  
(Мијатовић 1907: 317; Бован I 1980, бр.78: 77)

*Калинарке* на почетку песме траже дозволу да уђу у град/кућу, што упућује на то да долазе из спољашњег/туђег и потенцијално опасног простора. На то указује *поље* које у наведеним стиховима представља гранични простор између два света (*свог* и *туђег*) (Иванов и Топоров 1965: 175). У основи песме је, дакле, представа о *лиминалности* (прелазном стању) обредних актера и њиховој (у овом случају женској) иницијацији.

Владимир Бован је приметио да је почетак ове песме близак многим варијантама лазаричких које су певале лазарице када су улазиле у двориште куће (Бован 1977: 30).<sup>213</sup> Наведена калинарска песма садржи још две појединости које се срећу у лазаричким песмама: да ће *мало седети*, а *много зазрети*<sup>214</sup> и молба младе жене јетрви да јој *занина детенце* док она оде у поље *да сабере ковиље, да помете дворове*.<sup>215</sup> На основу поменутих сличности, Бован сматра да калинарске песме нису представљале посебну врсту обредних песама, већ да су својеврсна мешавина коледарских и лазаричких, односно прелазни песнички облик настао у времену када је нестајао коледарски обред.<sup>216</sup>

Слично су се понашале и обредне поворке *бабара*. Кад би дошли пред кућу, *бабари* би се ухватили у коло (Влаховић 1935: 120) и певали:

Домаћине, Дамњанине,  
Ако спијеш разбуди се;  
Ако пијеш весели се.  
Ти носиме нова срећа,  
Нова срећа нова Година.  
(Влаховић 1935: 120).

---

<sup>213</sup> Ястребов 1886: 108.

<sup>214</sup> Ястребов 1886: 108; Кића II 1926: 7.

<sup>215</sup> Исто

<sup>216</sup> Такође, он указује и на могућност да се неко од казивача калинарских песама на Косову и Метохији сећао калинарки и да је, не знајући песме, саопштио лазаричке стихове (Бован 1977: 34).

А и *сировари* су *пред домаћиновом кућом* (Златановић 1994: 10), играјући, говорили: *Сирово и борово*, желећи, на тај начин, домаћину сирову, а не суву годину (Влаховић 1935: 122; Prvulović 1982: 10). Они су изводили и песму која је почињала стихом: Сирово, борово, а затим благосиљали и певали о уздарју :

По кући ти весело!  
Отворите врата:  
Дајте брашанце,  
Дајте мешчинку,  
Дајте сланинку,  
Ако може и гостинку.  
Да месимо на мечку  
Попареницу,  
Да искара караконцулу.  
(Златановић 1994, бр.4: 10)

*Сировари* песмом асоцирају приношење обедне жртве (*попареница*) животињама (у овом случају медведу), што је у складу с веровањем да се душе предака могу реинкарнирати у животињама (Чајкановић II 1994: 160, 163). Медвед се, иначе, везује се за култ предака у оквиру ког представља инкарнацију главног српског божанства (СМР 1998: 299), а својствена му је симболика плодности и родности (СМ 2001: 353; Гура 2005: 122), што је у песми илустровано његовом способношћу да *искара караконцулу*.

Попут *сировара*, на сличан начин, *пред Божић*, деца изводе игру која се зове „*сурова*“, *ударајући штаповима и вичући*:

Сурово, сурово!  
Живело, живело!  
(Филиповић 1939: 380)

Играјући, они су говорили *сурово*, желећи, тако, домаћину сирову, а не суву годину (Влаховић 1935: 122; Prvulović 1982: 10), што је, магијским путем, требало да обезбеди и ритуално ударање штаповима које је, такође, у функцији плодности (Bahtin 1978: 217).<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> Такође, у Бугарској, дечје поворке *сурвакара* опходиле су домове и укућанима честитале нову годину речима: *Сурва година, весела година и до година с здраве* (према Толстой, Толстая 1993: 166). А певали су и:

Сурва, сурва година,  
Весела година,  
Голям клас на нива,  
Живо, здраво до година!  
М-и-й-иу  
М-я-я-яу!  
(Маринов I 2003: 121)

Кад би *коледари* ушли у кућу, благосиљајући укућане, неко од учесника поворке обилазио је сва четири угла куће. Такво формирање аналогних четвороугаоних структура, у којима свака страна (или угао) има посебну семантику, представља кретање на све четири стране света (Иванов и Топоров, 1974, 293–295). Затим лиснату гранчицу забоде у зид оцака или је баци у буцак (Ђорђевић 1958: 330; Костић, 1972, 9), одакле је подигне домаћин или домаћица и забоде изнад огњишта (Ђорђевић 1958: 330). Ослањајући се на сабљу, *оала* се спушта испред огњишта и *сављом* или *мачугом* чепрка по жеравици и пепелу (Ђорђевић 1958: 330; Зечевић 2008: 104), а потом се у огњишту и ваља (кад нема ватре у њему) или узме жар са огњишта па га проваља из шаке у шаку и баци опет у огњиште (Ђорђевић 1958: 330).

У обичају да *коледари* царају ватру, поједини истраживачи виде остатак некадашњег заједничког сеоског полагајника који је у родовско-сеоској заједници, походио све куће у селу (Костић 1972: 10), о коме ће у даљем тексту бити речи. То потврђује и податак да су у пиротском крају коледари представљали колективног полагајника, јер су обилазили махалу, заселак или цело село (Панајотовић 1986: 106). Међутим, поменуте радње с ватром пре указују на то да је у обреду коледа био изражен *култ ватре*. У том контексту, њено разгртање и распаљивање представља имитативну магију чији је циљ да помогне сунцу да ојача. Такође, веровало се да ватра има чистилачку и одбојну моћ, односно да може да одстрани или спречи болест код људи и стоке, да одагна демоне и зле духове (Зечевић 2008: 105). Посебна апотропејска моћ приписивала се *живој ватри*. Сходно томе, пребацивање жара из руке у руку, које су вршили *коледари*, несумњиво има чистилачки смисао. *Коледари* су терали зле духове па су, најпре, помоћу ватре морали да очисте себе (Зечевић 2008: 105).

Затим су укућани од коледара тражили да чучну или седну *кокошћете*, чиме је требало да допринесу напретку живинарства у оквиру породичне економије (Панајотовић 1986: 107). У домаћинствима која имају пчелињак, коледари би клекнули, а домаћини би им давали меда (Панајотовић 1986: 107), што се, највероватније, радило како би се пчеле што боље ројиле.

Кад *џамалари* дођу пред кућу, домаћин је затварао врата да не могу да уђу. Они би, затим, певали:

Отвори, домаћине!

Да видиш наша млада,  
Како лепети, како трепети  
Како јасна месечина,  
Како горска јаребица,  
Како полса препелица,  
Како шугава загарица,  
Како куса магарица!  
(Филиповић 1939: 383)

Домаћин би им отварао, кад заврше песму (Филиповић 1939: 383) која је заснована на ритуалном ружењу младе из поворке. После узвишеног описа невесте у уводним стиховима, у којима се пореди са јаребицом и препелицом које, иначе, оличавају женски принцип и девојку за удају (Гура 2005: 445, 539), даље се, у виду паралелизама, нижу погрде (*шугава загарица/куса магарица*). На тај начин, опис невестиног изгледа доводи се у везу са животињским светом, што има амбивалентно значење: с једне стране, оно га унижава, али, истовремено, мешање људског и животињског, губљење граница међу њима, у вези је са култом плодности (Bahtin 1978: 334–335).

У контексту обредне смеховности и традицијске културе, ругање и похвала два су вида истог, *двотелесног света* (Bahtin 1978: 214, 432). Рушећи и уништавајући, погрде, заправо, препорађају и обнављају (Bahtin 1978: 24). У том смислу, свака покуда, наглас изречена, попут магијске формуле, има супротан ефекат и треба да заштити од урока (в. Ђорђевић Т. 1985), што је случај и у наведеним стиховима. Садржина песме, у којој се џамаларска невеста снижава тако што се у вези са њом срамотно говори, одговара непрекидном уздицању и спуштању ритуалних субјеката, што је нарочито карактеристично за лиминалну фазу. То потврђује и чињеница да невесту куде њени, у чему се види ритуално-магијски поступак терања злих сила које су активне у време некрштених дана кад џамалари иду у опход.

Улазак у кућу обележен је обредним играма које је изводила већина божићних обредних поворки.

Чим би ушли у кућу, *џамалари* су започињали игру,<sup>218</sup> хватајући се у коло, правећи три круга, увек на десну страну (Филиповић 1939: 383).<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> *Старац* је нудио домаћину *девојку*, хвалећи да је да је добра домаћица. *Девојка* је показивала вредноћу тако што је сито извртала наопако, а жар с огњишта разбацивала по кући. *Старац* је падао у несвест, *девојке* су плакале, оптужујући домаћина да је крив за његову смрт и тражећи одштету. *Лекар* је прискакао у помоћ, а *поп* читао молитву. *Војвода* је тражио од домаћина да плати не би ли *старца* изнели из куће. После тога је позивао *дерача* па се тада развијао шаливи дијалог и симболично комадање мртвог старца. У обредној игри објект ласцивних сцена била је

Улазећи у кућу, *вертепаши* су певали о Христовом рођењу у витлејемској пећини:

Витлејему славни граде од Бога, од Бога,  
Највиши си ти од града свакога, свакога,  
Јер из тебе изађе нам војвода, војвода,  
Исус драги Давидова порода, порода,  
Марија га чиста дјева породи, породи,  
И у јасле на сламу га положи, положи.  
Све птичице њену песму певају, певају,  
А из раја анђели га љуљају, љуљају.  
Спавај, спавај наш Исусе на слами, на слами,  
Јер царујеш на небеси над нами, над нами.  
(Босић 1996: 119)

У кући су макету цркве стављали на сламу и играли представу о Христовом рођењу. Прво су певали *цар* и *краљеви*. Потом су *пастири* певали шаливе песме (Босић 1996: 118; Марјановић 2008: 102). У вертепској драми *пастири/губе* изводили су песму која је по својој садржини идентична коледарским:

Добро вече, домаћине,  
Ево мене из даљине,  
Непозната, непозвана,  
На вечеру овог стана,  
Ви ту је'те и пијете,  
Мене старца не зовете.  
(Босић 1996: 121).

Шалећи се с укућанима, покушавали су да украду кобасице и сланину (Босић 1996: 117), а исто то су чинили и *коледари* (Мијатовић 1907: 311).

Док су се коледарске игре изводиле у кући, најчешће им је присуствовао један *алосник*, док се други налазио у дворишту где *авлисује* – изводи различите шале (Ђорђевић 1958: 327). А кад се обред у тој кући завршио, *оала* је из дворишта улазио у следећи дом, а онај преузимао његову улогу у дворишту и тако су радили наизменично (Ђорђевић 1958: 327). У неким крајевима (Лесковачка Морава) друга *оала* је пратилац првој, прима поклоне, игра, пева и заједно са првом *оалом* „лечи“ кад наиђу на болесника у кући тако што би га

---

*баба*. Поворку су пратили *свирачи* на гајдама. *Цамалари* су за игру од домаћина добијали дарове па су благосиљали укућане, желећи им плодност у стоци, берићет у пољу и умножавање чељади (Кличкова 1960: 237–240).

<sup>219</sup> Прављење магијског круга у циљу овладавања датим простором карактеристично је за све обредне опходе. По кружној путањи крећу се, такође и свадбена, као и погребна поворка (Краев 2003: 204–205).

додаткла топузином и изговарала: *Ајд' Бог нека ти дава здравље, да оздравиш, да се усправиш!* (Ђорђевић 1958: 327, 334). Када је у групи био и трећи *лесник*, он је учествовао у свим обредним радњама, примао поклоне од друге *оале* и трком их односио *коњовоцу* (Ђорђевић 1958: 327).

Обредна радња коју су у кући изводиле *оале* је борба против демонских сила (Ђорђевић 1958: 330). Они су, уз заглушујућу буку, витлали сабљама и спуштали их врховима одоздо наниже, као да некога пробадају (Ђорђевић 1958: 327; Костић 1972: 9). Јуришали су једни на друге, ваљали се, ударали се међусобно по тобоцима, као да се води борба (Ђорђевић 1958: 330), обраћајући се невидљивом непријатељу речима: *Туј ли си, а!* (Зечевић 2008: 104). На основу описа може се закључити да су коледари истеривали демонске силе, које су нарочито биле активне у време *некрштених дана*.

Такође, *коледари* су цупкали једни наспрам других (Prvulović 1982: 10). Сам начин играња – *цупкање*, који се сводио на прављење мањих поскока у месту, а да се, притом, стопала играча не одвајају много од тла, него остају при земљи, говори у прилог тези да су *коледари* везани за земљораднички обред (Zečević 1973: 114).<sup>220</sup> То потврђују и стихови чија садржина указује на то да су извођени управо у овом сегменту обредно-обичајне праксе:

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

Играчи својим плесом потпомажу буђење природе и плодност усева на њивама: што веће скокове направе, толико ће високи да буду усеви (Даркевич 1988: 100). Осим тога, на стимулисање раста усева, како се сматра, повољно је утицао и директан контакт играча са тлом, помоћу кога су своју оплодну снагу предавали земљи (Karapović i Katić 1987: 158).

То се уочава и у стиховима са Косова и Метохије чији је тренутак извођења непознат, а који су се изводили док су *коледари* ритуално цупкали:

Оволика белојка,  
Оволика црнојка,  
Оволики лан  
Баш на Божић дан.<sup>221</sup>  
(Бован 1980, бр. 19: 57)

<sup>220</sup> Цупкање/скакање је ритуално дејство у календарским и околиналним обредима које се односи на опозицију динамика-статика, високо-ниско (СД IV 2009: 318).

<sup>221</sup> Варијанта наведене песме: Бован 2000: 33, бр. 31.

Затим *оалници* брију домаћина сабљом, пошто га, претходно, насапуњају грудвом снега. Док *оале* изводе поменуте радње, наилази *дедица* са *младом* и *певачима* (Ђорђевић 1958: 330). *Млада* иде скромно и мирно, не говори, него само одговара на питања (Ђорђевић 1958: 328), што указује на то да *млада* у коледарској групи има исту улогу као и *млада* у правој сватовској поворци (Костић 1972: 9), само што није представљена као она, већ има дете или је трудна (Васић 1979: 222), што одговара карневалској, смешној свадби.<sup>222</sup> Домаћин дочекује *дедицу* и с њим се пољуби (Ђорђевић 1958: 330; Кожељац 1997: 94). *Певачи готово с врата почну певати коледарске песме* (Ђорђевић 1958: 330).

Један од коледара био је везан ланцем или конопцем па је, при уласку у кућу, од домаћина тражио да га откупе даром (јајима, сувим смоквама, јабукама или новцем), а други би стављао добијене дарове у торбу (Milčetić 1917: 32). Може се претпоставити да ово ритуално заробљеништво једног од учесника поворке има упориште у покладним обичајима, када су, такође, ишли *коледари* по селу и од прикупљених дарова правили гозбу, прослављајући последњи дан поклада (Milčetić 1917: 32). Све то указује на преплитање коледарских и покладних обичаја, али и на то да су опходне поворке које су ишле у време Божића и божићних поклада представљале душе предака, које су укућани позивали на гозбу.

Кад уђу у кућу, *млада* би пољубила домаћина и старије у руку (Ђорђевић 1958: 330; Костић 1972: 9), а *дедица* је прилазио огњишту и благосиљао за берићет и стоку, за здравље укућана, напредак и сваку добит (Ђорђевић 1958: 330). Такође, он је настављао све започете послове у кући и помало померао сваку ствар са свог места (Дебељковић 1907: 311; Бован 1980: 10).

На прострту рогозину у кући стављао се *танур* на коме су били *коледарски колач*, суво месо, пасуљ, паприка, сито с брашном, повесмо кучине и посуда с водом коју је *дедица* промешао прстима и њоме шкропио по кући (Ђорђевић 1958: 332). Кад дође време да се обилази танур, сви би се окупили око њега – *дедица*, *млада*, *оала*... (Ђорђевић 1958: 333). Тако поређани, ухватили би се за руке и трипут обилазили танур с лева на десно (Ђорђевић 1958: 333). Већ је

<sup>222</sup> Најбитнија друштвено-социјална обележја свадбе предодређују и функционисање низа карневалских варијаната, пре свега приликом календарских празника, на читавом словенском простору. Под смешном, карневалском свадбом подразумева се играно представљање „обрнуте“ свадбе, с појачаним социјалним карактером (Попов 1998: 103).

истакнуто да је, највероватније, овакав начин кретања – оријентисан на десно, представљао опонашање сунчеве путање, чиме су коледари, магијским путем, утицали на јачање сунца у време зимског солстицијума, што потврђује њихове везе са соларним култом. После обилажења, сви заједно би подигли танур, а *дедица* благосиља укућане (Дебелковић 1907: 311; Ђорђевић 1958: 333). Подизање танура је магијска радња која, према принципима имитативне магије, треба да подстакне плодност усева, односно да нарасту увис. Док је *дедица* обављао радње око танура, изводили су се следећи стихови:

„Колко клина, толко сина,  
Колко лемезнице, толко невестице,  
Колко сламке, толко снајке,  
Колко обојчики, толко девојчики“.  
(Ђорђевић 1958: 333)

Песма је заснована на магијској формули *колико...толико*, која је честа у коледарским стиховима свих Словена.<sup>223</sup> Утемељена је на хиперболи, а преувеличавање је у функцији призивања плодности (Bahtin 1978: 295,297). Формула тог типа потврђује генетску везу коледарских песама с обредима магијског карактера (Соколова 1983: 225).

Претходни стихови односе се на призивање плодности укућана, а *дедица* је благосиљао и колач, месо, кучину и новац (Ђорђевић 1958: 334). Тако, на пример, *дедица* је колач благосиљао стиховима:

Кој месија виту колачину,  
Не месија но се обносија,  
Ко вук дебом,  
Ко мечка шапом,  
Ко лисица долином.

---

<sup>223</sup> Део руске коледарске песме с мотивом *колико...толико*:

Сколько дубочков, столько сыночков,  
Сколько сыночек, столько свиночек,  
Сколько свечек, столько овечек  
(према Виноградова 1982: 124).

Превод гласи:

Кол'ко гранчица, толко синчића,  
Колко синчића, толко свињчића,  
Колко искрица, толко овчица  
(превела С.Т.Б)

Део бугарске песме с мотивом *колико...толико*:

Колкото са, коладе ле,  
В небо звезди, коладе ле,  
Толкоз здраве, коладе ле,  
В тази къца, коладе ле,  
На стопана, коладе ле  
(Тодоров 1994: 10).



(Ђорђевић 1958: 333)

По завршетку радњи око танура, *дедица тумара по кући ради проиђе, и крађе*, гајдаш засвира па се направи *кратко оро* (Ђорђевић 1958: 334), које је сачувало везу с аграрном магијом и веровањем у заштитничку моћ круга у који зли духови не могу продрети (Даркевич 1988: 98). *Коловођа са својим певцима стане насред куће, наслони руке и чело на штап па затресе прапорицима, а певци почну певати песме* (Мијатовић 1907: 311). У једној од њих помињу се три свеца:

Три здравице, коледо,  
Једна ми је, коледо,  
Свет-Илије, коледо,  
Друга ми је, коледо,  
Димитрије, коледо,  
Трећа ми је, коледо,  
Свет-Никола, коледо;  
У кућу ти, коледо,  
Часна совра, коледо,  
И на совру, коледо,  
Девет свеца, коледо,  
Слуга ги је, коледо,  
Димитрије, коледо.  
Чаша паде, коледо,  
Свет-Николе, коледо,  
Ни се разби, коледо,  
Ни расипа, коледо.  
Питаја га, коледо,  
Димитрије, коледо:  
„Ој Бога ти, коледо,  
Свет-Никола, коледо,  
Што ти чаша, коледо,  
Из руке паде, коледо,  
Ни се разби, коледо,  
Ни се расипа, коледо?“  
„А Бога ми, коледо,  
Димитрије, коледо,  
Ја сам бија, коледо,  
На Дунаво, коледо,  
Преносија, коледо,  
Сиротињу, коледо“.  
(Мијатовић 1907: 313-314)

На примеру ове песме уочава се процес наслојавања хришћанских мотива на коледарске стихове: Св. Никола летњи, Св. Илија, и јесењи празник (Св. Димитрије), на основу чега се може претпоставити да су *коледари*, наведеним стиховима, призивали плодност током читаве године.

У досадашњим изучавањима функције коледарских песама истиче се да својим песмама *коледари* кући, или појединим члановима домаћинства, желе срећу и напредак (Зечевић 2008: 137), на шта ће се приликом анализе појединачних примера посебно указивати.

#### Песме које су коледари певали укућанима

У својим песмама *коледари* су се обраћали различитим члановима домаћинства, пре свега домаћину, затим домаћици, али и осталим укућанима, желећи им срећу и напредак, на шта ће се приликом анализе појединачних примера посебно указивати. У песмама које су намењивали укућанима рефлектује се идеал патријархалног живота, подела социјалних улога, хијерархијска слика света. На основу тога може се закључити да су се ове песме изводиле с циљем терања злих сила које би могле да наруше хармонизацију тих односа.

#### Песме домаћину

*Коледари* су започињали извођење песама укућанима тако што би прво отпевали поздравну песму у којој су се обраћали домаћину:

Пловка шета, коледо,  
По кућама, коледо,  
По појате, коледо,  
Па ми буди, коледо,  
Домаћина, коледо,  
Хајд устани, коледо,  
Домаћине, коледо  
(Грбић 1909: 96, а)

Исти мотив (*буђење домаћина*) јавља се на ширем словенском простору.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> У бугарској коледарској песми:

Станинине, господине,  
Ко си сњен, буден бди,  
Ко си пиан, тавраз бди,  
Че ти идат добри гости,  
Добри гости коледари,  
Ще ти пеят една песен  
(Тодоров 1994: 45, бр. 11)

У украјинској коледарској песми:

Пане, господарю,  
Чи спите, чи чуєте?

Вероватно, такође, кад су улазили у кућу, коледари су певали:

Добро јутро, коледо,  
Домаћине, коледо,  
Овце ти се, коледо,  
Изјагњиле, коледо,  
Све јагањци, коледо,  
Калушасти, коледо;  
Краве ти се, коледо,  
Истелиле, коледо,  
Све тејаци, коледо,  
Јеленасти, коледо;  
Козе ти се, коледо,  
Искозиле, коледо,  
Све јарићи, коледо,  
Виторози, коледо;  
Кобиле се, коледо,  
Иждребиле, коледо,  
Све ждребиће, коледо,  
Путоноге, коледо.<sup>225</sup>  
(Бован 1980, бр.3: 50)

У песми је присутна традицијска представа о овци као благословеној животињи, због тога што се сматра најкориснијом (Ђорђевић 1958/1: 183–184, 190-191).

Наведени благослови имају изразит сточарски карактер, а на основу бројности ових песама,<sup>226</sup> и из њихових текстова произилази да је коледовање, осим земљораднички, и сточарски обред. То потврђује и маскирање учесника опходних поворки у животиње и облачење у овчије коже, што упућује на то да су они представљали олицетворене претке, односно хтонска божанства. Такве благослове, који се наводе у овим стиховима и који представљају својеврсно уздарје за указано гостопримство, изричу и чланови других ритуалних опхода (в. Агапкина, Виноградова 1994: 178–180, 182–184),<sup>227</sup> што указује на њихову везу са аграрним култом и култом плодности уопште.

После уводних благослова, *коледари*, домаћина питају:

---

Ци дома ночуете?  
Ци скажете щедровати,  
Свой дом звеселити,  
Дробны дети пробудити,  
Сами весельми быти  
(према Виноградова 1982: 114).

<sup>225</sup> Варијанта исте песме: Бован 2000: 27, бр.1.

<sup>226</sup> Код Источних и Западних Словена, такође, постоје коледарске песме с овим мотивом – *приплод скота* (Виноградова 1982: 91).

<sup>227</sup> На то упућује и што је словенски бог стоке, Велес имао својства хтонског божанства (Чајкановић III 1994: 39).

Мож' ли Бога да дочекаш,  
Младог Бога и Божића?  
(Ђорђевић 1958: 330–331, бр.1)

На такво питање домаћин даје позитиван одговор, наводећи шта све има да понуди:

Могу, могу, заш` не могу? –  
Имам вино трогодишње,  
А ракију петгодишњу,  
Могу Бога да дочекам,  
Младог Бога и Божића.  
(Ђорђевић 1958: 330–331, бр.1)<sup>228</sup>

Вино (или ракија) представља пиће којим се обавезно наздравља и које указује на обредни карактер гошћења за трпезом (Чајкановић III 1994: 155; Петровић 2006: 61).

У песми се, дакле, ради о ритуалној гозби, на којој домаћин угошћава бића повишене моћи, која су демистификована – *Младог Бога и Божића*, од којих зависи плодност летине у наредној години па им се мора принети жртва у храни и пићу.

Коледари су домаћину намењивали и *благосиљање за трпезом*:

Грличича гргутала  
Уз трпезу, низ трпезу.  
Домаћину до'одила.  
Домаћину беседила:  
„Домаћине, господине,  
Козе ти се покозиле,  
Све козлићи виторози;  
Овце ти се појагњиле,  
Све јагањци златоруни;  
Краве ти се потелиле,  
Све теоци сивороги“.  
(Карановић 1990. бр. 1: 41)

---

<sup>228</sup> Песму с истим мотивом у Бугарској су коледари певали *на станеника (царя на коледарците)* – свом предводнику/цару:  
Станенине, Господине,  
Коладе ле,  
Господине, болярине!  
Бог се кани да ти дойде,  
и въз Бога сбор ангели.  
Мож ли Бога да посрещнеш,  
да посрещнеш, да нагостиш?  
Отговаря стар старейо:  
– Мога, мога, добре дошъл,  
добре дошъл, нека дойде.  
(према Маринов I 2003: 76)  
Рефрен *Коладе ле* понавља се после сваког стиха.

Основни мотив песме (*благослов стоке*), као што је напоменуто, уобичајен је у коледарским, али и у божићним песмама. Будући да су наведени стихови садржински веома блиски варијанти једног записа с припевом *коледо* (СНП V бр.165), сврстана је у припадајући јој комплекс, што изнова потврђује да су границе које деле коледарску обредну поезију од божићних песама заиста флуидне (Карановић 1990:

Вук Караџић је забележио песму коју су *коледари* певали *домаћину од боље руке*:

Војевао бели Виде, коледо!  
Три године с клети Турци,  
А четири с црни Угри.  
Каде Виде с војске дође,  
Седе Виде да вечера.  
Стаде громот, стаде тропот,  
Око двора Видојева.  
Ал' говори бели Виде:  
„Изић', љубо, те погледај,  
Шта је громот, шта је тропот  
Око двора Видојева“.  
Кад изиђе верна љуба,  
Коњи му се копитају,  
Радују се господару,  
Да је скоро с војске дош'о;  
И голуби с крил'ма бију,  
Радују се господару,  
Да је скоро с војске дош'о.  
(СНП V бр.164: 111)

Постоји мишљење да је Вид, који је у песми атрибуиран као *бели* – бог Сунца,<sup>229</sup> на шта упућује и коњ, који је његов главни атрибут (СД I 1995: 207).<sup>230</sup> У мотиву повратка белог Вида с војне и радовању његових коња, уочава се аналогија са Световидом и његовим повратком с ноћне војне храму у Аркони (Јанковић 1951: 72). Повратку свог господара радују се и *голуби* који *крил'ма бију*, а голуб се сматра светом и благословеном птицом (Ђорђевић 1958/II: 36–39), која је оваплоћење доброте и кроткости (Гура 2005: 458). Такође, голуб

<sup>229</sup> Према мишљењу неких истраживача, име врховног бога старих Словена, Световида, долази од *свет* (mundus) и корена глагола *видети*, што је у вези са веровањем да Световид, као бог Сунца, има четири главе, окренуте на четири стране света, које представљају годишња доба (Леже 1904: 104; Јанковић 1951: 73).

<sup>230</sup> На ширем словенском простору постоје фразеологизми у вези са белим богом, на основу којих се види да он има афирмативну атрибуцију. У Сврљигу се за несташно дете каже: *Од њега нема бели бог*; израз *не види ни белог бога* највероватније представља синоним за фразеологизам који се користи у Такову: *не види белог дана*; бугарски израз *вика до бела бога* значи: јако галами, виче; буг. *Видиш бела бога* значи: добро живети (СД I 1995: 151).

симболизује плодност, јер се сматра да његово кликтање означава почетак сетве (Гура: 2005: 460), што све указује на позитивну атрибуцију *белог бога*.

*Црна војска*, коју у песми чине *Турци*, *Угри*, представља силе мрака против којих се бог Сунца борио у време зиме, враћајући се као победник на Божић (Јанковић 1951: 72). Наведени антагонизам између *белог* и *црног* бога у вези је са аналогijом бинарних опозиција *срећа – несрећа*, *дан – ноћ*, *светло – тамно* (Иванов, Топоров 1965: 66–67).<sup>231</sup> То потврђују и фразеологизми у вези са белим богом: у Сврљигу се за несташно дете каже: *од њега нема бели бог*, а бугарски израз: *видиш бела бога* значи: добро живети (СД I 1995: 151), што указује на то да он има афирмативну атрибуцију. Сходно томе, коледари су песму о војевању белог Вида певали домаћину, призивајући њему и његовом дому срећу, плодност и богатство сваке врсте.

### Песме орачу

Певајући мушким члановима домаћинства, *коледари* су се обраћали и орачу који је у словенској митологији сматран културним јунаком (СД III 2004: 650). Пред прво орање, које је сматрано сакралним обредом, орач се посебно припремао, јер је морао бити ритуално чист (СМР 1998: 339).<sup>232</sup>

У песмама које су му коледари намењивали, доминантан је *мотив магијског орања*. У њима се набрајају делови плуга, који се, такође, сматра сакралним предметом (СМ 2001: 410).

Једна од песама коју *коледари* певају орачу гласи:

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

---

<sup>231</sup> Аналогijу опозиција *срећа – несрећа* и *дан – ноћ* илуструју и стихови:  
Кад се д'јели срећа од несреће,  
Тавна ноћца од бијела дана,  
Удбињска се отворише врата.  
(СНП III: 38)

<sup>232</sup> О веровањима, ритуалним радњама и понашању орача приликом сејања, односно првог орања, в. Ђаповић, 1995: 164–200.

(Јоцић 1979: бр.75)

У већини преосталих примера набрајају се делови плуга: од *остана* који се пореди са струком босиљка (Николић 1966, бр.6: 12) или су *палице* од жутог цвећа или босиљка (Васиљевић 1960, бр.15(а): 22). Јарам је од калопера или струк босиљка (Васиљевић 1960, бр.15(а): 22). Рало је чудно дрво јаворово (Јоцић 1979: бр.75) које симболизује плодност будуће летине, али има и функцију заштите, пошто је јаворово дрво, према веровањима, јак апотропајон (СМ 2001: 204-205). Притом је уочљиво да чудно дрво у словенској традицији има функцију космичког дрвета (Ајдачић 1996: 69).

Посебно поштовање волова као светих животиња изражава се у песми поређењем са јеленима (Васиљевић 1960, бр.15(а): 22; Николић 1966, бр.6: 12; Градина 1979). Јелен је везан за небеску, сунчану симболику (Иванов, Топоров 1965: 130), а приписивала му се и заштитна моћ, пошто се веровало да његови рогови одбијају нечисту силу (СМ 2001: 247–248). А и рогови који су заједнички атрибут ових двеју животиња, у српској традицији сматрају се знамењем плодности, обиља и богатства (СМР: 381–382).<sup>233</sup>

У наведеној песми семе се пореди са бисером,<sup>234</sup> коме се приписује плодност у аграрним обредима, па и жетви (Елијаде 1999: 149–157).

На основу свега што је речено, уочава се да је извођење песама са мотивом магијског орања требало да обезбеди добру летину у наредној години.

### Песме пчелару

Коледари су, такође, певали пчелару, пошто је пчеларство преимућство мушких чланова домаћинства.

Пчела се свуда код Словена сматра чистим, *божјим створом* (Гура 2005: 335), што се одражава и у начину на који се она атрибуира у коледарској песми:

Летела је, коледо,  
медна буба, коледо;  
летела је, коледо,

<sup>233</sup> Наведена симболика јеленских рогова садржана је у стиховима песме која се пева *на прелу*:  
Нит' је сунце, нит' је мјесечина,  
Већ два златна рога од јелена.  
У њима су два града грађена  
(СНП I: 243).

<sup>234</sup> И у неким краљичким примерима песама за семе се каже да је *ситан бисер* (Васиљевић 1994: 9, бр. 10; Димитријевић 1987: 35, бр.1а, 1ц).

уз Дунаво, коледо,  
летела је, коледо,  
низ Дунаво, коледо!  
Тражила је, коледо,  
младог бога, коледо!  
(Златановић 1982, бр.1: 19)<sup>235</sup>

Да би се пчеле што боље ројиле, *коледари* су се обраћали пчелару стиховима благослова:

Челе ми се изројиле,  
Црни облак направиле.  
Све је пуно и препуно,  
(Васиљевић 1960, бр.6: 17)

С истим циљем су од празника Св. Варваре до Божића обављане магијске радње у вези са пчелама.<sup>236</sup> На Вариндан се *варица просипала на кошнице* (Грђић 1896: 163), на Бадњи дан укућани су хватали зрна пшенице којим је домаћица посипала бадњакчију, јер се веровало да ће онај ко највише ухвати, више пчела имати (Мијатовић 1907: 284), а на Божић се биљни венац стављао на кошнице да се пчеле, приликом ројења, не би плашиле и одлетеле (СМР 1998: 86).

На божанску природу пчеле указује и коледарска песма са Косова и Метохије:

Долете челка од Бога,  
кажује зима сирота,  
кажује лето богато.  
(Бован 2000: 33, бр.29)

Пчела, иначе, симболише и женски принцип и Богородицу (СД IV 2009: 366), чиме се потврђује припадност пчеле култу плодности, што је у наведеним стиховима илустровано и њеном способношћу да обезбеди *лето богато*.

### Песме домаћици

Пошто би се поздравили са домаћином и отпевали му песму, *коледари* су се обраћали његовој жени, прво је поздрављајући:

Dobar večē gazdarice,  
Prid kućom ti fioalice.  
Prid kućom ti zelen bor,

---

<sup>235</sup> Варијанта: Грбић 1909: 94 бр.1.

<sup>236</sup> О том, такође, видети: Ђорђевић 1958/2: 221–222, 225.



Za njeg svezan konjic tvoj,  
Na njem jaši [Milan] tvoj,  
Na glavi mu krunica,  
U ruci mu grančica,  
Na grančici tičica.  
Tičica je popivala,  
Mlado lito dozivala.  
Fiole, fiole,  
Svakom budi fiole!  
(Gavazzi 1939: 68)

*Зелен бор*, који се јавља у овим стиховима, припада зимзеленом дрвећу које код Словена има функцију медијатора између неба и земље (СД V 2014: 135), што наводи на претпоставку да наведена песма представља и својеврсну митску реконструкцију стварања на којој почива прастаро веровање у цикличко умирање и оживљавање природе. Зимзелено дрвеће могло је бити и оса света и спона са богом и само божанство (Самарџија 2014: 16). То се у песми потврђује и сликом ношења обредног дрвета, односно његове симболичке замене (СД V 2014: 136) коју носи мушкарац на коњу (*u ruci tu grančica*), што сугерише да је тај обред обављен у моделованом центру света, чиме се понављао чин стварања и обнављања космоса (СМ 2001: 163–165). У песми се, даље, наводи да је на *grančici tičica*, а у систему народних представа о свету, птицама се приписује функција медијатора између светова (Гура 2005: 395), што је у песми илустровано њеним певањем којим се призива *mlado lito*, односно плодност уопште.

Распрострањеност песама с мотивом *зеленог бора* на ком је *птица* и код осталих словенских народа наговештава могућност заједничког порекла *коледарских* песама из прапостојбине (Gavazzi 1959: 22).<sup>237</sup>

Такође, коледари су се домаћици обраћали похвалом њој, њеној одећи и појасу:

Домаћице госпођице, коледо!

---

<sup>237</sup> Једна таква коледарска песме из Пољске гласи:

Naśrod dworu *jawor* stoi –  
Hej, leluja!  
Na *jaworze złota rzesa*.  
I przylecieli rajskie *ptaszęta*  
I obrzęśli złote, złote rzęsy  
I wybiegła nadobna dziewczyna  
I rozpuścila swój biały *fartszek*  
I przybierała złote, złote rzęsy  
I skoczyła do *zlotniczeńka*.  
(према Gavazzi 1959: 22)

Лепо си се опасала,  
Чистом свилом по кошуљи,  
Ибришимом по аздији;  
Ако оћеш и боље ћеш.  
Слава и час да је на час  
Госпођици.  
(СНП V, бр.166: 112)

Ословљавање домаћице у етимолошкој је вези с прастаром речју *госпођа/госпођица*,<sup>238</sup> која означава *ону који има власт над гостима*, тј. *надлежну за гостопримство* (Лома 2002: 179).

Хвалећи како се опасала, коледари, заправо, износе апотеозу на њено узорно извршавање брачних односа и обавеза, јер појас на одећи има брачну симболику и упућује на способност рађања деце (Толстој 1995: 184–186). Такође, свилена кошуља и ибришим сматрају се знаком господства, што све ствара слику узорне домаћице коју коледари својом песмом прослављају, ритуално је уздижући.

### Песме невести

*Коледари* су се посебно обраћали и удатој жени коју у својим песмама, називају *невеста, млада, снашица, нова снама*. На тај начин истиче се њена агрегација, као завршна фаза невестиног везивања за нову породицу, постављања у нови социјално-друштвени стадијум и преузимања нове друштвене улоге.

Снаји је, судећи према садржини, певана песма:

Бубањ бије у потоку, коледо!  
Бубањ није у потоку,  
Већ снашица соли туче.  
Да посоли силно стадо.  
Слава и час да је на час  
Милој снаји.  
(СНП V, бр.169: 113)

У песми се наводи један од послова које је тек доведена млада морала обављати током прве године брака. Међутим, наведени стихови нису само благослов *коледара милој снаји*, већ се она, као носилац плодности, обредно

---

<sup>238</sup> Видети фусноту бр. 58.

активира сољењем стоке, које је о Божићу, заиста, обављала (Милићевић 1894: 159; Petrović 1926: 144; Антонијевић 1971: 173).

На основу садржине песме, коју су коледари певали на Косову и Метохији, може се претпоставити да је, такође, била намењена снаји:

И ти Стано, коледо, мала Стано, коледо!  
Мала Стано, коледо, наша снахо, коледо!  
Од како те, коледо, доведосмо, коледо,  
Ми на тебе, коледо, не видосмо, коледо,  
Не видесмо, коледо, ситно руво, коледо,  
Ни на глави, коледо, злат поткосник, коледо.  
Зазор дође, коледо, мала Стане, коледо,  
Па отиде, коледо, у клетове, коледо,  
Па отвори, коледо, шарен ковчег, коледо.  
Накити се, коледо, мала Стана, коледо,  
Па искочи, коледо, да се шета, коледо,  
Да се шета, коледо, по авлији, коледо,  
Тури руке, коледо, у џепове, коледо.  
Те извади, коледо, жути дукат, коледо,  
Па дарова, коледо, Русалије, коледо,  
Куд да иду, коледо, да ју фалу, коледо.  
(Бован 1980, бр. 11: 54–55)<sup>239</sup>

Јастребов је наведене стихове штампао спојено, као једну целину, с песмом *Иван има добри гости*, напомињући да се певала кад коледари крећу у положњу (Јастребов 1886: 26–27), док Владимир Бован констатује да је очигледно да је реч о две различите песме, од којих је једна намењена домаћину, а друга младој невести (Бован 1980: 54). На то упућује и стих: *од како те, коледо, доведосмо, коледо*. Такође, на то да су наведени стихови певани новопридошлој невести, указује и мотив *рува*, односно девојачке спреме коју је млада носила са собом кад је напуштала родитељску кућу (Вукмановић 1976: 273).

Песма је, иначе, похвала младој снаји, њеној лепоти и одећи, а затим и дарожљивости.

Наведене песме које су коледари певали невести, описују њено увођење у нову кућу које је започињало извршавањем ритуалне радње агрегације, које означавају завршни део процеса иницијације, односно пријема у нову породицу. Магијском снагом речи, коледари су, изводећи ове песме, невести желели успешно постављање у нови стадијум у коме је преузимала нове друштвене улоге, пре свега жене и мајке.

<sup>239</sup> Варијанта: Јастребов 1886: 26–27.

Песме момку

Ако је у кући био момак, *коледари* су му изводили песме у којима се описује његова спремност за женидбу. Сходно томе, у овим песмама доминирају мотиви који асоцирају мушку иницијацију, као у песми:

Пође Ива лов да лови,  
Лов да лови на језера,  
На језера у планине.  
Трже пушку на кошуту,  
Кошута га лепо моли:  
„Немој, Иво, брат да си ми,  
С перо кућу ћу ти метем,  
С чашу воду ћу те служим!“  
То не била кошутица,  
Него била девојчица.  
Ој убаве, мале моме!  
(Васиљевић 1960, бр.4: 16)<sup>240</sup>

Песма се састоји из две ситуације, које се међусобно условљавају: једна која се везује за актуелни тренутак (лов), друга која је пројектована у будућност (женидба).

Процес мушке иницијације приказан је на сличан начин као и у епској поезији или бајкама: момак се представља као ратник/ловац, који поседује потребне атрибуте – коње, оружје и сл. (Јокић 2012 а: 215). Лов је, иначе, метафора за брак и у коледарским песмама Источних и Западних Словена у којима је момак увек приказан као ловац, а девојка као плен који је он уловио уместо срне или кошуте (Виноградова 1982: 71).<sup>241</sup> Притом, лов је привилегија највиших друштвених слојева (Проп 2012: 81), па су коледари, песмама са мотивом лова, ритуално уздизали момка.

У песми се ритуално чишћење ставља у задатак *кошутици/девојчици*, што је, као и у лазаричким песмама, повезује са невестом као језгром плодности. Дакле, у песми је реч о две међусобно условљене иницијације, мушкој и женској.

<sup>240</sup> Варијанте: Васиљевић 1960, бр.4(а): 16; Миљковић 1986. бр. 228: 262.

<sup>241</sup> У свадбеним песмама млада се приказује као кошутица:

*Јеленак* ми гору ломи,  
путак да му је;  
за њим иде *кошутица*,  
тек друг да му је  
(СНП I, 103)

Иначе, припев: *Ој убаве мале моме*, који се среће у *коледарским*, чест је и у другим обредним песмама – *лазаричким*, *краљичким* и *додолским*<sup>242</sup> (Prvulović 1982: 16), што упућује на могућност да су се такве песме могле певати у различитим тренуцима календарских обреда.

И. С. Јастребов је забележио једну песму која се на Косову и Метохији певала момку:

Има мајка, коледо, мушко чедо, коледо.  
Писано му, коледо, краљ да буде, коледо.  
Па су дошли, коледо, Русалије, коледо,  
Русалије, коледо, из Русије, коледо,  
Па говору, коледо, Русалије, коледо,  
Па се шалу, коледо, старом мајком, коледо:  
Дај нам мајко, коледо, мушко чедо, коледо!  
Писано му, коледо, краљ да буде, коледо.  
Говори им, коледо, стара мајка, коледо:  
„Ајд одатле, коледо, Русалије, коледо!  
Дете ми је, коледо, аџамија, коледо.  
Он не може, коледо, краљ да буде, коледо,  
Он не може, коледо, војску редит, коледо,  
Он не може, коледо, спенце бројит, коледо“.  
– Ми ћемо му, коледо, војску редит, коледо,  
Ми ћемо му, коледо, спенце бројит, коледо.  
Дај нам мајко, коледо, мушко чедо, коледо!  
(Јастребов 1886: 29)<sup>243</sup>

Атрибутом *аџамија*, којим се означава онај ко је неискусан, невешт, неупућен (Škaljić 1985: 70), као и то што га коледари бирају за свог краља, сигнификује се његов лиминални статус. Углавном су такви момци и бирани за учеснике коледарске поворке, чиме се сугерисало да су доспели за женидбу и да су спремни за прелазак у нови социјални статус.

Коледари су, такође, певали *mladom momku* и овако:

Ој junače, koledo, perjanice, koledo,  
Ne krši se, ne lomi se,  
Niz divojke gledajući,  
Divojke su znaorice,  
Koga hoće ljubiti će ga,  
Koga neće varati će ga,  
Izgubiti ćeš dan oranja,  
Dan oranja dva kopanja,  
Nećeš znati grmlje li je,  
Svila li je, pamuk li je,  
Duša li je, koledo,

<sup>242</sup> Видети: Кића II 1926: 49–50; Јанковић VII 1952: 210.

<sup>243</sup> Варијанта: Бован 1972: 48, бр.3.

Đivojačka, koledo!  
(Vlašić 1928: 42–43, br. 8)

И овде је присутна веза с иницијацијом, јер се момак у песми назива јунаком, али и *перјаницом*, што асоцира на опремање и кићење младожење у сватовском обреду. Перјанице су гушчја пера (Попов 1983: 39), којима је украшаван младожења. Такође, уочи венчања, младожења је приређивао момачко вече *перјаницу* (Попов 1983: 39), па се и на тај начин потврђује веза наведених стихова са свадбеним обредима.

Вук Врчевић је у Херцеговини забележио стихове које је Вук Караџић уврстио у *пјесме од коледе*, не прецизирајући, међутим, када су извођени:

Расло дрво ловорика,  
Коледо, коледо!  
Посред града Дубровника,  
Весело, весело!  
Под њом сједе сва господа,  
Коледо, коледо!  
Међу собом в'јеће чине,  
Весело, весело!  
Да ожене Краљевића,  
Коледо, коледо!  
Краљевића мати звала:  
Весело, весело!  
„Краљевићу, д'јете моје,  
Коледо, коледо!  
„Ми ћемо те оженити“.  
Весело, весело!  
Краљић мајци говорио:  
Коледо, коледо!  
„Рек'о сам ти, мајко моја!“  
Весело, весело!  
„Да се нећу оженити,  
Коледо, коледо!  
„Е сам Богу вјеру дао“,  
Весело, весело!  
„Но ћу Божја слуга бити“,  
Коледо, коледо!  
„А заручник Божје мајке“.  
Весело, весело!  
(СНП V бр.160: 108–109)

Пошто је у песми реч о женидби, може се претпоставити да је певана момку, као и да је овде реч о процесу иницијације, којим се ритуални субјект (момак) поставља у нови стадијум и у коме преузима нову друштвену улогу.

Дрво, у овом случају ловорика, које, иначе, расте на разним местима (у гори/пољу, посред мора, насред града), а у песми *посред града Дубровника* и које, повезујући небо и земљу, заправо, представља дрво света (Виноградова 1982: 164-168), чест је мотив у коледарским песмама свих словенских народа.

И *калинарке* су, у неком тренутку свог опхода, певале момку:

Што га мајка не жени?  
Што га тајка не жени?  
Женија би женија,  
Теке слику не нађо',  
Једну Стојну Попову,  
И њу мајка не дава.  
Она сама поручи:  
Нека купи чист прстен,  
Нека прати у златара,  
Нека ми га позлати.  
(Дебељковић 1907: 318)

Мотивом даривања прстена девојци, упућује се на везу с просидбом као главним предсвадбеним обредом, јер већ у овој фази започиње размена дарова између две породице (Ђорђевић 1958: 442). Прстен је свадбени дар, а на предметном нивоу свадбене обредно-обичајне праксе, представља амајлију, заштиту од нечистих сила. Речи које момку поручује девојчина мајка у песми реплицирају обичај да се остави *злато за злато* – накнада за девојку коју ће момак даривати прстеном (Вукмановић 1976: 279) који представља и симбол новог социјалног статуса ритуалних субјеката (в. СМ 2001: 454).

Песме које су коледари намењивали момку су, по садржини и мотивима који се у њима јављају, блиске сватовским, што указује на мушку иницијацију, као и да је примарна сврха извођења песама момку његово припремање за промену социјалног статуса и, у целини гледано, својеврсног оспособљавања за нови живот.

### Песме девојци

У песмама које су *коледари* певали девојци, она се пореди са одређеним животињама (*кошутница, грлица*) или племенитим металима (*злато*), упућују се похвале девојачкој лепоти и вредноћи, а највише су заступљени мотиви иницијације и свадбени мотиви.

У песмама које *коледари* намењују девојци, истиче се њена вредноћа:

Има мајка  
Кату, Злату,  
– Дик се, Като,  
Рано огањ,  
Да наложиш;  
Рано кућу  
Да пометеш,  
Рано воду  
Да донесеш  
Са извора  
Испред двора,  
С'г ће дођу  
Коледари  
(Васиљевић 1950, бр. 397 (б), 333)

У наведеним стиховима *коледари* певају о томе да добре госте треба достојно дочекати. Чишћење куће била је неопходна профилактичка радња, нарочито на такав празник, који је означавао почетак нове календарске године. Пошто Нова година представља реактуализацију космогоније, она подразумева понављање времена од његовог почетка, тј. успостављање првобитног чистог времена, какво је било у тренутку стварања (Елијаде 1998: 60). Отуда су се, уочи Божића, предузимала чишћења како би се отклонио утицај злих сила. Наведени стихови, којима се најављује и скори долазак *коледара*, реплицирају овај моменат ритуала.

И у коледарским песмама осталих словенских народа јавља се исти мотив, у којима млада домаћица устаје рано да би достојно дочекала добре госте,<sup>244</sup> што представља пожељан образац понашања, у који спада и доношење воде са извора, које је, мотив свадбене лирике, па га у том контексту треба тумачити и у цитираној коледарској песми. Стихови овакве садржине извођени су, углавном, у току припрема за свадбу (Карановић 1990: 46, бр. 12; Клеут 2003: 31, бр. 24) што потврђују и мајчине речи да коледари долазе:

Да певау,  
Да играу  
Све за здравље  
И берићет,  
И за твоје  
Удавање!  
(Васиљевић 1950, бр. 397 (б), 333)

---

<sup>244</sup> У украјинској коледарској песми: *Господинейко, одчиняй двері, / Маеш гостойки в своїму дворі, / Одчиняй двері все тесовіі, / Стели килими та все новіі* (према Соколова 1983: 227)



Пошто су песму с мотивом девојчиног раног устајања и чишћења куће (Јстребов 1886: 43) на Косову и Метохији певале жене и девојке за време бдења уочи Божића, може се закључити да су поједини стихови извођени у различитим тренуцима божићних и коледарских обреда.

Такође, уочава се да су *коледари* певали и песме које су сличне или исте као краљичке и лазаричке, у којима се, такође, јавља мотив чишћења куће и припреме за дочек опходне поворке,<sup>245</sup> што указује на могућност извођења истих стихова и у зимској и у пролећној обредности, заправо на њихову формулативност и типизираност.

Међу коледарским песмама намењеним девојци, посебно место заузимају оне у којима доминира опис њене косе:

Девојчице каичице, коледо!  
Теб' се чини да т' не видим,  
Ја ти вид'о дуге косе,  
Дуге косе до појаса,  
Свилен гајтан до земљице.  
Слава и час да је на час  
Девојчици.  
(СНП V, бр.168: 113)

Коса је, у народним представама, сматрана стециштем људске снаге па су, сходно томе, дужина и густина косе позитивна својства и због тога што коса (као и длака) симболише мноштво, богатство, обиље и срећу (СМ 1998: 286). Осим тога, стасалост девојке за удају у песми приказана је мотивом појаса на одећи, који симболички означава ступање у брак и утврђивање брачних односа и обавеза, оплођавање, сексуалну снагу и способност рађања деце (Голстој 1995: 184–186). На тај начин се и директно успоставља веза између наведене песме и свадбеног обреда.

---

<sup>245</sup> Краљичка песма с мотивом чишћења куће:

Да се шикнем низ поље,  
Да наберем метлице,  
Да изметем дворове,  
Да начиним столове,  
Ће ми дођу краљице!  
(Златановић 1970: 436, бр. 4)

Лазаричка песма с истим мотивом:

Шешетљика, метљика!  
Шети мети дворове,  
И нареди столове,  
Ето иде Лазаре  
(Милојевић 1869: 116).

На удају упућују и стихови из Лесковачке Мораве које је записивач сврстао у божићне, напомињући да се изводила *уочи божићних празника*:

Млада момо, коледо,  
Кошутце, коледо,  
Куде си се, коледо,  
Испросила, коледо?  
(Ђорђевић 1958: 336)

Записивачева напомена у вези са тренутком извођења песме указује на могућност да су је певали *коледари*, који су на Бадње вече ишли у опход.

Наведена песма је у различитим областима испитиваног терена забележена у неколико својих варијантних облика. У Македонији су ову песму певали василичари *преку ноқта на сурова година* (Шапкарев I 1976: 146):

Роса-роси кушитица:  
–Коде си се наросила?  
–Таму долу на бендере.  
–Шчо имаше на бендере?  
–Ми имаше брат и сестра.  
–Шчо прајеа брат и сестра?  
–Ми прајеа јамачиња.  
Со стребрени капачиња.  
(Шапкарев I 1976: 146)

Исти мотив јавља се и на почетку песме коју су, у Јадранском приморју, *коледари*, такође, певали *na Novu godinu* (Milčetić 1917: 33):

Rosna, rosna, košutice,  
Kade si se narosila?  
Tamo dole va doline,  
Kade rastu zlatne žici,  
Zlatne žici podvežici.  
Otrgnimo jednu žicu,  
Nosimo ju zlatariću,  
Da nam skuje ključ od grada,  
Da vidimo, ki j' va gradu.  
Va gradu je devet bratac,  
Međ nimi je jedna sestra.  
Pričeli su konzilati,  
Komu da te sestru dati.  
Bole ju je dati suncu,  
Bole suncu leh mesecu.  
Sunce će ju ogrijati,  
Mesec će joj svekar biti,  
A Danica svekrvica,  
A zvezdice drugarice,  
A vlašići deverići.  
(Milčetić 1917: 33)

У песми се јавља мотив девојчине удаје за сунце.<sup>246</sup>

Мотив дрвета на ком расту златне ресе, које сакупља девојка да би јој се израдили предмети од злата (кључ од града), карактеристичан је и за коледарске песме на ширем словенском простору (Виноградова 1982: 48),<sup>247</sup> као, на пример, у пољској песми која се певала девојци:

Na środ dwora jawor stoi,  
A na tym jaworze złota rzęsa.  
A gdzież mu się wzięli rajskie ptaszęta?  
Obtrzęsali złote rzęsy  
(према Виноградова 1982: 50)

Код Западних и Источних Словена у коледарским песмама, које су певане девојци, мотив израде предмета (прстен, круна) од златне коре у вези је са свадбом (Виноградова 1982: 48), као и садржина српске коледарске песме, забележене на Косову и Метохији, чији је тренутак извођења непознат:

Ој Анушка, коledo,  
Ђерданушка, коledo,  
Ђердан звечи, коledo,  
Срце јечи, коledo.  
Ја узедо', коledo,  
Сикирицу, коledo,  
Па ја от'шо, коledo,  
У шумицу, коledo,  
Да одсечем, коledo,  
Златну грану, коledo,  
Да однесем, коledo,  
Колунђији, коledo,  
Да ми скује, коledo,

---

<sup>246</sup> Мотив девојчине удаје за сунце познат је и у циклусу песама са митолошким елементима (в. Матица 1865: 203, бр. 9)

<sup>247</sup> Руска песма с мотивом златне коре/гране, коју сакупља девојка да би јој се израдили предмети од злата:

Ты кузнец, ты кузнец!  
И ты скуй мне венец!  
Из остаточков мне –  
Золот прстень,  
Из обрезочков мне –  
Булавочек.  
Уж и тем то мне венцом  
Венчатися  
(Виноградова 1982: 50)

Белоруска песма с истим мотивом:

Красная панна, пані Галечка – Ой сятый вечор,  
сятэ рожаство!

Золоту кору дай позбірала,  
Срэбрану росу дай позлівала,  
Понесла вона дай до коваля  
(Виноградова 1982: 49)

Златне кључе, коледо,  
Да откључам, коледо,  
Беле дворе, коледо...  
(Големовић 1999: 146)

На основу садржинске и мотивске сличности са наведеном пољском коледарском песмом, може се претпоставити да су и српске стихове коледари певали девојци стасалој за удају.

Такође, уочава се да су песме из овог тематско-мотивског циклуса певане у различитим тренуцима календарских обреда (*уочи Божићних празника, на Нову годину*), што сведочи о међусобној повезаности зимских празника, који су схватани у континуитету.

На Косову и Метохији забележена је песма која се изводила *въ домъ гдѣ естъ дѣвица* (Ястребов 1886: 28):

Мома седи, коледо, под ружицу, коледо!  
Те си везе, коледо, свилно дарје, коледо!  
Отуд лети, коледо, сиви сокол, коледо,  
Те говори, коледо, мала мома, коледо:  
Ајд одатле, коледо, ништа пиле, коледо,  
Ништа пиле, коледо, сив соколе, коледо!  
Не руси ми, коледо, свилно руво, коледо,  
Свилно руво, коледо, свилно дарје, коледо.  
Ја са, море, коледо, запросена, коледо.  
Говори јој, коледо, сиви сокол, коледо:  
И ти момо, коледо, мала момо, коледо!  
Не чини ме, коледо, ништа пиле, коледо.  
Ја сам теби, коледо, ручан девер, коледо.  
Па сам доша, коледо, да те видим, коледо.  
Навези ми, коледо, напиши ми, коледо,  
Куд да летим, коледо, да се гледам, коледо,  
Куд да паднем, коледо, да се фалим, коледо.  
(Ястребов 1886, бр.4: 28–29)<sup>248</sup>

У песми је описана девојка која седи испод *ружице* и везе *свилно руво*, што указује на то да напушта родитељску кућу (Попов 1983: 35) и упућује на скору свадбу.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Варијанта: Бован 1972: 47, бр.1.

<sup>249</sup> Мотив девојке која седи испод биљке/дрвета и шије, јавља се и у бугарској коледарској песми која се пева девојци:

Шйти шила малка мома  
Под бял-червен трендафилчец,  
шйти шила пѣстър рѣкав,  
пѣстър рѣкав, сгоденишки.  
(Тодоров 1994: 57, бр. 48)

*Соко* симболише мушко начело (Гура 2005: 511), односно девера који је у коледарској песми која се, такође, певала *mladoj djevojci*, приказан као *siv golub*:

Vezak vezla, koledo, divojčica, koledo,  
Na sunašce prid pendžerom,  
Tud proleti siv golube,  
Uzgovori siv golube:  
„Navez mene, divojčico,  
Navez mene, desno krilo,  
Ja ću biti ručni diver“.  
Uzgovori divojčica:  
„Da bi znala da ćeš biti.  
Da ćeš biti ručni diver,  
Navezla bi i obadva  
I na krilje i pod krilje  
Da se viješ prid golubi,  
Kano misec prid zvizdama  
I danica, koledo, prid zorama, koledo!  
(Vlašić 1928: 43, br. 8)

Аналогија између девера и *голуба* (Петровић 1948: 285) у вези је са *надевањем имена* укућанима и својти, једним у низу постсвадбених обичаја у току агрегационе фазе, којом млада потврђује свој нови социјално-друштвени статус (Ђорђевић 1958: 484). У свадбеним песмама голуб и голубица често симболизују младенце (Гура 2005: 460), што, без сумње, указује на то да су наведене коледарске песме певане девојци са жељом да се ускоро уда.

Тakoђе, у песмама девојка се пореди са *грлицом*:

Гракнула је, коledo,  
Грличица, коledo!  
Није била грличица,  
Већ је била девојчица.  
Подајте је коледару  
Да гу води у планину!  
(Бован 1972, бр.2: 47–48)

Иако записивач не наводи када је песма извођена, на основу њене садржине може се претпоставити да је певана девојци, приликом похођења њеног дома. На то, додатно, указује и аналогија између *девојчице* и *грлице*, која се у веровањима често доводи у везу са невестом (Гура 2005: 460), што, даље потврђује претпоставку да су наведену песму *коледари* намењивали девојци спремној за удају, коју ће коледар повести у планину, чиме ће започети њена сепарација из дотадашњег друштвено-социјалног статуса.

Наредну фазу женске иницијације која је део свадбе илуструје бугарска песма коју су *коледари* изводили девојци, а у којој се описује како *млада мома* плете косу:

Рано рани малка мома,  
Рано рани преди зори,  
Омила си руса коса,  
Оплела си ситни коси  
(Тодоров 1994: 12)

Наведеним стиховима антиципира се ритуално плетење косе, које спада у припреме за свадбу (Иванова 1984: 20). Девојке су чешљале косу (или су им то другарице радиле), да би се на крају глава покривала или забрађивала (Ајдачић 1998: 223), што је приказано у коледарској песми са Косова и Метохије:

Што се вијеш, што се кријеш,  
Око куће, око мајке?  
Видимо те, чисту капу,  
Испод капе русе косе,  
Испод косе бело лице.  
Слава и част мале моме,  
Мале моме, сестре наше.  
(Бован 1980, бр.5: 52)

То што се од девојке очекује да се покаже коледарима, као и то што је очешљала *русе косе* испод *капе*, асоцира на свадбу и на промену девојчиног друштвеног статуса. Иако су коси приписивана позитивна магијска дејства, за непокривену женску косу веровало се да изазива *гнев небеса*, услед чега пада град и на тај начин штетно делује на летину, као и на плођење стоке и сл. Зато су удате жене обавезно носиле мараму на глави, а скривале косу испод ње и по томе су се разликовале од девојака (Успенский 1982: 169–170).

У наведеној песми *русе косе* и *бело лице*, које се у свадбеним песмама пореди са белином хартије: *лице јој је пребела хартија* (Грбић 1909: 165), атрибути су девојке стасале за удају. Белина лица упућује на ритуално умивање и купање, којим се окончавају припреме за свадбу (Петровић 1948: 276).

Анализа песама које су *коледари* намењивали девојци и у којима се уочавају свадбени мотиви, показује да су се изводиле преваходно с циљем поспешивања девојчине удаје. Такође, овим песмама својствена је перформативност, јер се карактеришу предсказивањем догађаја и њиховим обистињењем (Проп 2012: 9).

Песме детету

И неке песме које су божићне опходне поворке певале деци, иако су забележене у малом броју, могу се довести у везу с иницијацијом. Те песме су, углавном, биле посвећене дечацима, као стихови које су *коледари* изводили кад уђу у кућу у којој је мушко дете:

U našega, koledo!  
Domaćina, koledo!  
Našlo se je, koledo!  
Ništa malo, koledo!  
Mlado čedo, koledo!  
Muška glava, koledo!  
Ne glave mu, koledo!  
Masna kapa, koledo!  
U ruke mu, koledo!  
Buzdovanju, koledo!  
Topolovo, koledo!  
Jagnjedovo,<sup>250</sup> koledo!  
Dajte nama, koledo!  
Kablič masla, koledo!  
Čabar mleka, koledo!  
Da kupamo, koledo!  
Mlado čedo, koledo!  
Mušku glavu, koledo!  
Na čast pesma, koledo!  
Mladom čedu, koledo!  
(Velin 1979: 94)

Након што би се уобичајеном инвокацијом обратили домаћину, они су отпочињали опис детета, у овом случају с оружјем, буздованом сачињеним од тополе и јасика.

У песми *коледари* хоће да окупају дете, јер је купање сматрано главном лустративном радњом у периоду од рођења до крштења (Требјешанин 1991: 118–119). Као што се из песме може уочити, уобичајена је била и употреба млека, којим се дете умивало да би *постало бело* (Ђорђевић 2002: 69). Прво купање је не само ритуал очишћења, већ и обред иницијације којим се новорођенче уводи у круг породице (Јовановић 1995: 107–108).

Описаним понашањем *коледари* потврђују своју медијаторску улогу у вези са непотврђеним статусом новорођенчета између два света и да га из реалне

---

<sup>250</sup> Дрво јасика (Velin 1979: 93).

опасности од актуализованих хтонских сила уведу у уобичајени живот (Јовановић, 1995: 122).

Мушко *чедо* у *коледарским* песмама, исто као и у *лазаричким* и *краљичким* (Јанковић 1957: 210–211), представља се као *голубенце* које пије воду насред реке или језера:

Голубенце, коледо, воду пије, коледо!  
Воду пије, коледо, на језеро, коледо!  
На језеро, коледо, насред село, коледо!  
Спазила га, коледо, стара мајка, коледо!  
Ој убаве, коледо, мале моме, коледо!  
(Васиљевић 1960, бр.5: 17)

Поређење детета са голубом у вези је са веровањем о голубу као светој и благословеној птици (Ђорђевић 1958/2: 36–39), која је оваплоћење добротe и кроткости (Гура 2005: 458). У овим песмама присутни су и свадбени мотиви. У том контексту птица (соко, врана) моли нежењеног момка да је не устрели, јер ће му помоћи око женидбе:

Голубенце, коледо, воду пије, коледо!  
Воду пије, коледо, на језеро, коледо!  
Отуд иде, коледо, младо момче, коледо!  
Диже пушку, коледо, да га гађа, коледо!  
Голуб му се, коледо, мило моли, коледо!  
„Немој мене, коледо, млад Иване, коледо!  
Мене мајка, коледо, једног има, коледо!“ ...  
(Васиљевић 1960, бр.5: 17)

Овај мотив чест је у коледарским песмама на источном и западном словенском простору, извођеним момку (Виноградова 1982: 79), што упућује на претпоставку да су и аналогне српске песме, осим детету, *коледари* могли певати и момцима.

Божићне опходне поворке, какве су биле калинарке, певале су и женском детету које су називале грлицом:

Гркала је грлица,  
У свилене пелене,  
У шарене колевке.  
(Дебељковић 1907: 318)

Повезивање девојчице са грлицом проистиче, такође, из традицијских представа о птицама као главним свадбеним актерима. Наиме, грлица се у веровањима доводи у везу са невестом (Гура 2005: 460), чиме се антиципира одрастање девојчице па и свадба као наредни обред прелаза.



Тако су се коледарске песме намењене детету, у којима се описује његово стасавање, певале у циљу заштите од негативних утицаја. Такође, у овим стиховима јавља се и наговештај свадбе, као будуће етапе социјализације у дететовом животном циклусу.

### Песме домаћим животињама

*Коледари* су певали и домаћим животињама, уколико их је било у домаћинству. Највише песама посвећено је волу који је у традицијској култури сматран *светом* животињама, али и петлу и мачки, које карактерише потпуно другачија симболика.

### Песме волу

Воловима су *коледари* посвећивали посебне песме које су у складу с традицијским представама и веровањима о волу као *сеновитој*, *благословеној* и *светој* животињи која има свој култ (Чајкановић II 1994: 167).

У песми коју су *коледари* изводили пошто би се претходно обратили укућанима (в. Карацић 1867: 25), домаћин разговара с волом:

Цвили, тужи жероњица, коледо!  
Среди ноћи, полуноћи,  
Њега пита домаћине:  
„Каква ти је невољица,  
Те ти цвилиш среди ноћи,  
Полуноћи?“ Ал' говори  
Жероњица: „Дуга њива,  
Нес'орана, а широка,  
Невлачена“.  
(Карацић 1867: 25)

У наведеним стиховима у којима се помиње *дуга њива нес'орана* и *невлачена*, истиче се значај вола и његов култни статус, пошто *волони земљу ору* и *народ хране* (Чајкановић II 1994: 167).

Во је, такође, симболизовао мушки принцип и његову животодавну снагу (Ђаповић 1995: 197–200), па се стога често пореди с јеленом, који има исту симболику (СМР: 229–230):

У овога дома  
Добра домаћина

Јелени волови,  
Калопер јармови,  
Босиљак палице,  
Жито као злато.  
(СНП I, бр. 160)

Песме које су коледари намењивали овој животињи чине целину са циклусом песама о магијском орању, које су певали домаћину (волару).

### Песме петлу

Петао се сматра изразито амбивалентном животињом, јер има демонске атрибуте, а посвећен је богу сунца (СМР 1998: 348–349). На хтонску природу петла упућују стихови које су му коледари намењивали:

Петловане брзоване, коледо!  
„Дај ти мене коња зоби“.  
Ал говори петловане:  
„Ја мог' бити одабаша  
На стотину кокошака,  
Да их водам од буњишта  
До буњишта“.  
(Карацић 1867: 25)

Буњиште, по коме петао вода кокошке, локус је на коме се окупљају демони па га посећују и душе предака (СМР 1998: 71), што упућује на хтонску природу ове животиње.

Обичај да младожења, на свадби, треба да „искрши“ печеног петла (који представља обедну жртву) којег му је испекла ташта, у вези је са веровањем да ће тако *увек бити будан и одан жени, као петао кокошкама* (Милосављевић 1913: 163), односно као петао-предводник (одобаша) који, према песми, вода *на стотину кокошака*. Сходно томе, петао је у вези и са култом плодности (СМР 1998: 348).

Петао је, дакле, соларна животиња, али је уједно и у вези са хтонским божанствима, што га, на тај начин, доводи у везу са *коледарима*, који, такође, имају и соларне и хтонске атрибуте.

Песме мачки

У веровањима и обичајима мачка показује сличности с псом и кокошком, који имају црте заштитника куће па, у том смислу, присуство мачке повољно утиче на домаћинство и стоку (СМ 2001: 350).

Ипак, мачка је домаћа животиња која има двојаку симболику па је због те амбивалентности веома мало забележених песама о њој. У њима доминира мотив крађе хране. Најчешће се ради о млеку, маслу (Јанковић 1896: 402; Vlašić 1928: 46, бр. 3) и сиру (СНП V, бр.172: 114):

Мачак чучи на прекладњу, коledo!  
Отегао репетину,  
Избучио очетине.  
Њега пита домаћине:  
„Мар, мацане, мацацане,  
Каква ти је невољица  
Те си сетан, невесео?“  
А говори мацацане:  
„Како нећу сетан бити,  
Сетан бити невесео,  
Кад и мене газдарице  
Потварају да сам њима  
Сир изео; ја им нисам  
Ни видео: саме су га  
Обубале с калуђере  
Под губере, а са власи  
Под ораси“.  
(Карацић 1867: 26)

Иначе, слика мачке као крадљивице хране присутна је у разним жанровима словенског фолклора (басме, коледарске, свадбене, мобарске и лазаричке песме, као и дечији фолклор). Такође, постоји веровање да украдена мачка у кућу доноси срећу (СМ 2001: 350).

Сходно томе, највероватније да је и сврха извођења поменутих песама била идентична – призивање плодности и среће у домаћинству.

Песме које су коледари изводили након сваке отпеване песме укућанима

Осим песама које су *коледари* намењивали свакоме од укућана, постоје и оне које су изводили после сваке отпеване песме или када су хтели да промене песму.

Тако је Вук Караџић објавио песму која се *пјева кад колеђани хоће да промијене пјесму*:

Ој коледо коледо!  
Колеђани, коледо!  
Браћо наша  
Нерођена,  
Нерођена,  
Ка рођена.  
(СНП V, бр.178: 120)

Иако Вук Караџић не наводи податак ко је од учесника поворке иницирао промену песме, може се претпоставити да је то био предводник групе, *дедица, који је на крају сваке песме, говорио певачима* (Vukanović II 1986: 379)

Sinovi klinovi!  
Jednu dospeli, drugu počeli!  
Ja što vidim, vi ne vidite!  
(Vukanović II 1986: 379)

После сваке песме, *коледари* су, такође, изводили следеће стихове:

Грудујте, грудовајте,  
Чекајте, не оломте,  
Киту перја јаворова,  
Расла нико перунико,  
Сај, сај, само дај,  
Са бога ти греда,  
Ту пири, ту попири,  
Ту се криве рогови,  
буд'те, браћо, весели.  
(Застава 1912, бр. 66)

После наведене песме, *свира свирац игру, колеђани извађају разне облике по заповести војводине* (Застава 1912, бр. 66). У оквиру ритуалних игара, које су се најдуже одржале код Срба у Поморишју, војвода је издавао заповести коледарима: *Жели домаћин да му кућу на четири ступца сазидате*. Онда коледари *клекну и чучећки као темељ, после четири стуба праве*. Кад је војвода заповедио: *А рад је у кући и пећ направити*, тада се распоређују *тројица окол, четврти у среди, десно и лево*. После заповести: *Рад је домаћин астал у кући имати*, коледари *клекну и руке саставе опружене један према другом*. Када их пита: *Како оно снаја свекрви таре обојке?* плескајући рукама, *они према такту тару*. На војводино питање: *Како она љубав преко плота љуби?* они *склопе ланац леђима, један према другом, лица напољу; прво преко десног на левог рамена као да љубе* (Застава 1912, бр.66).

После извођења сваке заповести, војвода је довикивао коледарима:

Коледа се у селу чује, ој!  
Живо танцовођа, моје бело перје,  
Крши, ломи, не жали чакшира,  
Баба ће платити.  
Девојке вас из запећка гледају!  
(Застава 1912, бр. 66).

Очигледно је да се улога војводе састојала у координисању редоследа обредних песама и игара. Такође, на основу наведених описа, може се закључити да је основна етнокорелошка одлика коледарских плесова садржана у томе што су се изводили претежно у формацији кола, чији облик, у описима није прецизиран. Остаје, дакле, нејасно да ли је то био отворен или затворен круг. Међутим, с обзиром на то да је поменуто да се предводник у игри назива *танцовођа*, вероватније је да је основна формација коледарских игара на овом простору било отворено коло.

#### 4.8.6.5. Даривање обредне поворке и песме које се изводе тим поводом

Када би коледари отпевали све песме, домаћини су их у знак захвалности даровали.<sup>251</sup> Обичај је да се у првој кући *коледарима* спреми *коледарски колач /кравај* (Ђорђевић 1958: 329; Костић, 1972, 9) на коме је представљен коледар с буздованом (Ђорђевић 1958: 329) или се дарују колачићима – *колеђанкама* (Николић 2005: 101), сувим месом, кудељом вуне и новцем (Gavazzi II 1939: 67; Velin 1979: 80), у првој кући су и ручали (Ђорђевић 1958: 329). Обичај спремања и намењивања посебног колача коледарима указује на жртву демонима плодности, што, такође, упућује на то да су коледари представљали олицетворене претке.

Да су се коледари гостили у домаћиновој кући илуструје песма из Косова Поља:

У Ивана, коледо,  
Влашког бана, коледо,  
Ту смо јели, коледо,  
Дримску рибу, коледо,  
Ту смо пили, коледо,  
Очко вино, коледо  
(Мијатовић 1907: 314)

---

<sup>251</sup> У западнословенским језицима постоји израз за дарове које укућани намењују коледарима који походе њихов дом. Пољски фразеологизми (*chodzic po koledzie, za koledą, na koledę* и чешки израз *choditi po kolede, sbirati kolědu* означава прикупљање тих дарова (СД II 1995: 569).

Наведеним стиховима коледари истичу да су лепо угошћени, чиме је испуњен предуслов за обезбеђивање плодности, у чему они посредују. Осим тога, *риба* и *вино*, којима су послужени, представљају жртву у јелу и пићу која се приноси за подушје, чиме се упућује на хтонску природу коледара.

*Čestitavši svima, zapjevaju koledari za šalu onomu koji među njima nosi torbu (vreću), u koju stavljaju darove* (Vlašić 1928: 43):

Guli vreća, koledo,  
Zlatna sreća, koledo,  
Sinoć si se oženio,  
Kad ujutro žena obigla;  
Ti potraži ženu tvoju,  
Prvo selo razbi čelo,  
Drugo selo razbi oko,  
Treće selo, tvoja ljuba,  
Na jednu je nogu roma,  
A na drugu strulu<sup>252</sup> nosi,  
Na jedno je oko slipa,  
A na drugo ništ ne vidi,  
Na jedno je uho gluha,  
A na drugo ništ ne čuje.  
Guli vreća, koledo,  
Slaba sreća, koledo!  
(Vlašić 1928: 43-44, br. 9)

Песма је заснована на инверзији успостављања новог поретка после невестиног доласка у младожењину кућу, односно на женском антипонашању у патријархалној заједници – тек доведена млада је одбегла. Уместо стидљивог и смерног владања, које се очекује, јавља се невестино бесрамно наступање. Женино инверзно понашање представља рушење старе власти и успостављање нове. А свако покопавање старог ради препорода, обнављања и васкрсења новог својствено је традицијској култури (Bahtin 1978: 24, 96, 163–164, 386, 427–428) и у функцији је плодности.

Осим тога, млада из песме представља инверзију *танкој, високој* невестици из озбиљних сватовских песама,<sup>253</sup> јер наведени стихови садрже

---

<sup>252</sup> Крпа којом се повије рањена нога (Vlašić 1928: 43).

<sup>253</sup> Физички изглед невестице описују озбиљне сватовске песме, као на пример:

Ој орлови, орлови,  
Летисте ли високо?  
Летисте ли високо,  
Гледасте ли широко?  
Воде ли нам снашицу?  
Је ли *танка, висока*?  
Је ли *бела, румена*?

инвентар невестиних физичких особина (хромост, *ћоравост*, *глувоћа*), односно недостатака, што спада у ритуално унижавање (Bahtin 1978: 18, 386).

Дарови које су коледари добијали (у храни) од укућана имају жртвени карактер, с обзиром на то да су се коледарске поворке доводиле у везу с душама предака (Виноградова 1982: 147–148).

*Коледари* су певали и о томе шта у обредној ситуацији даривања укућани кажу:

Колеђани коло граде,  
Коледо, коледо!  
Шта ћемо им даровати?  
Весело, весело!  
Тораљицу, бокарицу,  
Коледо, коледо!  
И два овна витороба,  
Весело, весело!  
Једну краву трећакињу,  
Коледо, коледо!  
Једну козу лежакињу,  
Весело, весело!  
И ђевојку уходницу,  
Коледо, коледо!  
(СНП V, бр.159: 108)

Дар (у овом случају *тораљица/бокарица*, *два овна витороба*, *крáva трећакиња*, *коза лежакиња*) је знак успостављања контакта не само међу људима, већ и односа са натприродним, односно божанским (Карановић 1992: 116),<sup>254</sup> оличеним у коледарима. Символика поклона указује на реципрочно уздарје, које је и својеврсна „гаранција“ да ће жеље наћи пут до више силе и допринети родности и плодности новог циклуса (Самарција 2011: 568).<sup>255</sup> Коледарима се дарује и *ђевојка уходница*, а такав обичај давања жене из куће доводи се у везу са жртвом која се приноси божанству, односно душама предака (Чајкановић II 1994: 46), што, такође, упућује на њихову хтонску природу.

У источној Србији коледари су *za koledarsku mladu tražili vunu ili kućine* (Prvulović 1982: 20; Ђорђевић 1958: 335; Костић 1966: 195) и певали:

Дајте на младу кучина  
Да не дави стоку вучина.  
(Ђорђевић 1958 : 335)

---

(СНП I, 70)

<sup>254</sup> О теоријама реципрочног даривања и литературу о томе в. Карановић 1992.

<sup>255</sup> Свеопште благостање стилизовано је и у обредним песмама кроз оба плана односа (човек-дарови-обредна поворка; обредна поворка-дарови-виша сила) (Самарција 2011: 568).

Такође, маскирани учесник коледарске групе, алосник, од укућана је тражио и сланину:

Dajte mi slaninu  
Da vi ne davi vuk jalovinu  
(Prvulović 1982: 20)

За дарове које траже наведеним стиховима (*кучина, сланина*), коледари узвраћају чувањем стоке и обезбеђивањем сточне плодности, а њихова способност да, као ударје, дају плодност, карактерише их као демоне, односно олицетворене претке (Чајкановић II 1994: 202). Даровима су својствене вишеструке магијске вредности, а даривање обредних медијатора повезује култ плодности са култом предака (Самарџија 2011: 569).

Наведени стихови, којима су коледари тражили дарове, а који су били типични за вучарски опход, указују на сродност коледарског и вучарског обреда. Осим тога, данас се под чаројицама у појединим крајевима Босне и Херцеговине, подразумевају и вучарске поворке (Росић 2014: 368), што потврђују вучарски стихови које су певали чаројичари, тражећи дарове:

Домаћине, доме мој,  
Ево вука пред двор твој,  
Подај вуку сочице,  
Да не коље овчице,  
Подај вуку свашта доста,  
Да не коље око моста  
(према Росић 2014: 373, бр.6)

На основу тога, може се претпоставити да је, временом, дошло до спајања вучарског опхода са чаројичким. Ову чињеницу поткрепљује и обичај да учесници чаројичког опхода, у случају да их домаћини не приме и не дарују, опонашају завијање вукова испред куће, што је, такође, обичај вучарске поворке (Росић 2014: 368).

*Чаројице* не би добиле дар све *dok djed babu (takođe muškarac, ali preobučen u žensko odelo) ne povali na zemlju i ne digne joj noge. Ako se to ne uradi, ne valjaju čarojice* (Ardalić 1902: 258). При извођењу поменутог обреда, певало се:

Namažite didi sablju  
Neka bolje j... babu.  
(Ardalić 1902: 258)

Сабља симболише фалус (СМР 1998: 108, Златковић, 2001, 24–26), чиме се потврђује еротски карактер наведених стихова, који су у функцији плодности. У прошлости чаројице су биле дариване брашном, сољу, сланином,



пасуљом, вином или ракијом, марамама и пешкирима, а данас је обичај да им се, осим тога, даје и новац (Росић 2014: 364).

У Босанској Посавини током извођења коледа *дјед* је вршио непристојне радње с *бабом*, што илуструју и следећи стихови који су се певали том приликом:

Коледар, домаћине,  
Узми машу,<sup>256</sup> креши ватру,  
Узми сламу, ваљај бабу.  
(према Зечевић 2008: 97)

У песми домаћи предмет, *маша* (ватраљ), коме се приписују апотропејска својства (СМР 1998: 12, 83), у вези је с огњиштем. Осим тога, у обредној смеховности и народној традицијској култури, различити комади кућног, домаћег прибора имају карневалско-обредну употребу, супротну њиховој намени (Ваhtin 1978: 443). Овде је чврст, гвоздени кућни предмет доведен у везу са репродуктивним органом, односно кућна радња поистовећена је са полним чином, што представља тежњу за укидањем граница између тела и предмета (Ваhtin 1978: 443). На основу овога, очигледно је да у песми *маша*, по својој функцији, симболише мушки репродуктивни орган, а да стих: *узми машу, креши ватру* упућује на полни акт.

Глагол *ваљати* употребљен је у значењу коитуса, што је у складу и с обичајем ваљања мушкарца и жене по пољу да би повећали плодност усева. Отуд чин телесног спајања мушкарца и жене у пољу<sup>257</sup> има функцију космичке регенерације, свеопштег клијања (Елијаде 1986: 14),<sup>258</sup> али се, исто тако, плодност из природе преноси на човека. Према томе, наведени стихови, илуструју трансмисију плодности са човека на земљу и обрнуто. Осим што је симбол плодности, фалус је и јак апотропејон.<sup>259</sup>

По завршетку обредне игре, *вертепашии* су песмом тражили дарове:

Дај, газда, колачић на штапић,  
Чесницу на песницу,  
Кобасицу у торбицу,

---

<sup>256</sup> *Маша* (тур) = једноставна двокрака метална направа за хватање или разгртање жара (РСЈ 2007, в. маша, 688).

<sup>257</sup> Хомер у *Одисеји* описује како су Деметра и Јасон ступили у однос на тек засејаној земљи, (Елијаде 1986: 15).

<sup>258</sup> У народној култури сексуални чин изједначава се са радом у пољу, земља се поистовећује са женским полним органом, а семе са мушким (Елијаде 1986: 16).

<sup>259</sup> Пошто се попу приписује моћ да може да урекне и омађија, ради заштите људи су се, при сусрету с попом, хватали за гениталије (Тројановић III 2008: 195).

Дај, газда, вина,  
Да наздравим свима.  
Губа, губа, губује,  
Добро једе и пије,  
Не зна добро читати,  
Ал' зна добро искати  
(Босић 1996: 121).

*Сировари* нису директно тражили дарове, већ посредно, следећим речима упућеним домаћину: *Ћиџо, да potkoveto m'sku, jer idemo na daleki put* (Prvulović 1982: 10).<sup>260</sup> Укућани су знали шта то значи и обично су им давали новац, храну и кучину (Prvulović 1982: 10).

*Коринђаше* су укућани даривали јабукама, орасима, сувим шљивама и слаткишима, новцем, вином и ракијом и (Босић 1996: 115), о чему се и пева:

Ја сам мали коринђаш,  
Дај ми газда шта имаш,  
Ако ј' колач да чекам,  
ако ј' жарач да бегам.  
(Милосављевић 1980: 158)

и:

Ја сам мали Петар,  
Идем као ветар,  
Носим тикву вина,  
Да напијем свима.  
Тиква ми се одмиче,  
Динар ми се примиче.  
(Милосављевић 1980: 158)

или:

Ја сам мала Ката,  
Отвор'те ми врата,  
Да претрчим преко шора,  
Да добијем два три ора.  
(Милосављевић 1980: 158)

Када би *их даривали*, коледари су *невали*:

Бог да чува нашег домаћина,  
Од трулога моста!  
Бог да чува нашу домаћицу,

---

<sup>260</sup> У Бугарској су *сурвакари* (деца узраста од четири до дванаест година) изводили стихове који се односе на тражење дара:

Сурвака – вака –  
Проводи ме кака  
Да сурвакам свака;  
Да ми даде парица,  
Да си купя халвица  
(Старева 2005: 40)

Од труле нити!  
Бог да чува нашу домаћицу,  
Од слепчо брдо!  
(Вукановић 1975, бр.3: 128)

Коледари су, захваљујући се на даровима, такође певали:

Fala, fala, gospodaru,  
Na vašemu lipom daru.  
Kako ste nas darovali,  
Od Boga se radovali!  
(Gavazzi 1939: 72)

Дакле, пошто би примили дарове, коледари би, као ударје, благосиљали укућане, што потврђују и речи које су, такође том приликом, изговарали: *Ми из ижу, бог у ижу!* (Панајотовић 1986: 107). Све то указује на веровање да у свету влада принцип узајамности на ком је засновано и даривање (Карановић 1992: 116).

И вучари су се, пошто би за игру и песму добили дарове у храни – јаја, сир, орахе, колачиће (Кожељац 1997: 101), захваљивали песмом:

Vala tebi, domaćine,  
Koji si nas darovao,  
A nijesi nas opsovao,  
Od Boga se radovao.  
(Ardalić 1902: 134)

Дарови у храни симболички представљају плодове чије се умножавање жели постићи магијским путем, односно песмом.

И код Западних и Источних Словена у коледарским песмама веома је чест мотив *дар на дар* (Виноградова 1982: 129).<sup>261</sup> То су песме благослови којима се

---

<sup>261</sup> Руска коледарска песма с мотивом *дар на дар*:

Ах ты тетушка, разлебедушка,  
Ты подай „конька“,  
Если подаш „конька“,  
Так родишь сына,  
Не подашь „конька“,  
Родишь девицу,  
Ни ткать, ни прясть  
Не будет знать.  
(према Виноградова 1982: 132)  
Превод гласи:  
Ах ти теткице, лабудице,  
Дај нам да пијемо,  
Ако даш да пијемо,  
Родићеш синчића,  
Ако не даш,  
Родићеш цурицу,  
Која ни ткати, ни прести  
Неће знати.

коледари и њима аналогне поворке захваљују укућанима на даровима и заузврат их благосиљају. Дарови успостављају хармонију између човека и природе, смртника и више силе, потомака и предака (Самарџија 2011: 569).

Уколико би коледари били незадовољни добијеним даровима, од домаћина би се опраштали речима: *Ми из ижу, ђавол у ижу!* или *Ми из ижу, влк (курјак) у ижу!* (Панајтовоћ 1986: 107). На тај начин су потврђивали своју моћ да призову, у овом случају, неплодну, лошу годину домаћинству које их није прописно угостило. Услед незадовољства, дешавало се и да понешто украду (Мијатовић 1907: 311). Највероватније да су у вези с тим обичајем стихови песме коју је забележио Вук Караџић, не прецизирајући њен тренутак извођења, уз напомену да је посвећена *коледару*:

„Афтиши<sup>262</sup> га,  
Торбоши га, коледо!“ –  
„Афтосах га,  
Торбосах га, коледо;  
Жеже, гори,  
Па прогори, коледо!“  
(СНПр I: бр.89, 61)

На претњи крађом неког од укућана заснована је песма коју су *po rodne na Novu godinu* (Миљчећ 1917: 29) певале женске коледарске групе су:

Zet ćemo vam gospodara,  
Š nim ćemo se poigrati  
Kako kraguj s prepelicom,  
A mlad junak s divojčicom  
(Миљчећ 1917: 29)

Исти мотив јавља се и на завршетку *koledve na Stjepane* (Миљчећ 1917: 32), коју су коледари изводили трећег дана Божића, на Св. Стефана:

Ako nami niš ne date,  
Zet ćemo vam gospodara,  
Svetlu krunu vašeg stana.  
S nim ćemo se poigrati  
Kako prepel s prepelicun,  
A mlad junak z divojčicun  
(Миљчећ 1917: 33)

У коледарским песмама на ширем словенском простору, такође се јавља мотив претње крађом неког од укућана (Виноградова 1982: 168). С обзиром на то да се у источнословенским коледарским песмама, најчешће помиње крађа

---

(прев. аут)

<sup>262</sup> Вук уз наведену песму даје објашњења значења следећих речи: *афтисати* = узети; *торбосати* = ставити у торбу (СНПр I: бр.89, 61).

девојке (Виноградова 1982: 168),<sup>263</sup> може се претпоставити да је дистинкција женски/мушки укућанин настала у вези са типом коледарске групе: мушке поворке су певале о женском члану породице и обрнуто.

Такође, на основу наведених записа, уочава се да су одређени сегменти коледарских песама (у овом случају завршетак) имали формулативни карактер и да су се калемили на различите садржаје који су певани у разноликим обредним тренуцима, а упућивани су различитим лицима.

Уколико коринђаши не би добили дарове или, уколико би укућани заборавили да их дарују, што се ретко дешавало, певали би:

Širi, gazda, kabanicu  
Da ti ljubim gazdaricu  
(Fracile 1987: 41)

Ако би се десило да им укућани нису ништа дали, на одласку би још певали:

Kako ste nas darovali,  
Od Boga se radovali!  
Prid kućom vam suva greda,  
Pribila vam leđa!  
(Gavazzi 1939: 72)

или:

Prid kućom vam oskоруša,  
Na njoj visi golubuša!<sup>264</sup>  
Prid kućom vam darvo loza,  
A u kući gazda koza!  
Prid kućom van borovina,  
Sve vas griža polovila!  
(Gavazzi 1939: 72)

У наведеним песмама се, у виду паралелизама нижу шаљиве клетве: *prid kućom vam suva greda,/pribila vam leđa* и *prid kućom vam borovina,/sve vas griža polovila*, које оличавају рушилачки принцип. Исти мотив јавља се и у веселој

---

<sup>263</sup> Део украјинске коледарске песме с мотивом крађе:

Як не даси нам тої золотої,  
Украдемо у вас красну панну  
(према Виноградова 1982: 168).

Превод песме гласи:

Ако нам не дате злата,  
Украшћемо вам лепу девојку

(прев. аут)

<sup>264</sup> Погрда за домаћицу (Gavazzi 1939: 72).

сватовској песни, коју је певао *чауш у девојачкој кући, док девер испуњава своје дужности око невесте*:

Ој ђевојко, душо моја,  
Убила те мука моја,  
Уморила туга моја!  
У кући ти крива греда,  
Пребила ти баби леђа!  
(Мићевић 1952: 191)

Садржина коледарске песме, у којој се домаћин и домаћица снижавају тако што се у вези са њима погрдно говори (*golubuša/gazda koza*), одговара непрекидном уздизању и спуштању ритуалних субјеката током коледарског обреда. Довођењем у везу људског и животињског, односно губљењем границе међу њима, асоцира се космичка слика света, у којој је све у нераскидивом јединству. Истовремено, снижавање домаћина на ниво животињског изазива смех, који је увек у вези са плодношћу (Bahtin 1978: 27, 334–335).

Дакле, у песмама које су коледари певали ако их укућани не би даривали, присутно је нарушавање хијерархије, ритуално унижававање газде и газдарице, што је својствено обредној смеховности (Bahtin 1978: 18, 257, 386) и традицијској култури уопште. Ритуални смех је смех целог света, он је универзалан, општенародни поглед на свет који својим амбивалентним карактером покопава, негира, али истовремено исцељује и препорађа (Bahtin 1978: 84, 107), што садржину ових песама уводи у култ плодности.

#### **4.8.6.6. Напуштање дома и песме које се изводе том приликом**

Када би коледари и њима аналогне обредне поворке обавили све обредом предвиђене радње, они би се спремали за полазак, притом, такође, изводећи одређене радње и одговарајуће песме.

Пошто коледарска *млада* дигне софру или је изнесе па све са ње преда *коњовоцу*, пољуби у руку домаћина, уз песму и узвикивање алосника, *коледари* напуштају кућу (Ђорђевић 1958: 335).

У песмама већине опходних поворки којима се, напуштајући кућу, обраћају домаћину, неизоставна је уводна формулу о изненадном прекидању његовог обеда. Тако чине и *коледари* – певају како су домаћина *затекли* за трпезом, односно за вечером:

Домаћине, коледо, господине, коледо!  
Застасмо те за вечером,  
Где вечеру ти вечераш,  
Белим грлом вино пијеш  
(СНП I, бр. 190)

или:

Застасмо те за трпезу  
На трпезу златна чаша,  
Златна чаша и погача  
(Васиљевић 1960: 18, бр. 8).

Исти мотив карактеристичан је и за бугарску песму коју је изводио *цар* на крају ритуалне игре, благосиљајући укућане пре одласка из њихове куће:

Скочете морè, наши дружина  
Кадè стàна становà(х) ме,  
Кадè пàта патувà(х) ме,  
Садè (всякòде), одиме садè добро  
Найдòме,  
Тука дойдоме, тука най-добро  
Найдоме  
Найдоме Стàненина господина.  
На позлатени трапèзи.  
С' златна чаша ракия пие,  
С' сребрано ведро вино дава  
(Маринов II 1984: 110)

На основу мотивске и садржинске аналогije са наведеном бугарском песмом, може се претпоставити да су и претходне две српске песме певане на завршетку обредне игре, пре одласка *коледара* из куће.

*Трпеза* се, иначе, од обичног стола (софре) разликује по томе што се поставља искључиво у обредно време (празника или прослављања породичних обреда као што су слава, свадба, даћа и сл.), посебног је облика (правоугаоног) и испуњена је обредним јелима која се постављају по утврђеном реду. Сам чин *постављања трпезе, присуство и учешће у обредним трпезама* стављају и трпезу и учеснике на границу између светова (в. Ристески 1997: 45–46; 52–53).

Напуштајући кућу, коледари се у дворишту још јуре, туку топузинама, рву, јуре псе и одлазе даље (Ђорђевић 1958: 335; Prvulović 1982: 10). Поменуте радње, заправо, представљају наставак прогањања непријатеља који спутава плодност земље и ремети срећу људи. Стога коледарски обред има и социјални карактер, јер *оале* воде борбу против заједничких друштвених непријатеља, злих бића, а за добро заједнице (Ђорђевић 1958: 336).

При поласку, колеђарке су ударале дренавом гранчицом по кући, као и стоку у торовима за добро здравље и напредак (Мијатовић 1928: 37).

По завршетку обредне игре, певачи су се обраћали војводи:

Устај горе, наш војвода, коледо!  
Наши путе каловити,  
Праовити.  
(СНП V, бр.173: 115)

*Путе каловити, праовити* и овде указују на природу и карактер коледара, као гостију који долазе из другог света, на шта упућују блато и прашина, као обележја тог простора (Иванов, Топоров 1965: 160).

*Кад су излазили из куће, певали су* (Дебељковић 1907: 316):

Слава и част, коледо,  
Да је на част, коледо,  
Домаћину, коледо,  
И домаћице, коледо,  
Ми из куће, коледо,  
Бог у кућу, коледо.  
(Дебељковић 1907: 316)

И колеђарке су на одласку певале:

У долине, коледо, крај планине, коледо,  
Саграђена, коледо, лепа црква, коледо,  
И у цркви, коледо, до две сестре, коледо,  
Анђелија, коледо, и Марија, коледо,  
Стала гора, коледо, стала вода, коледо,  
Стало сунце, коледо, стало стадо, коледо,  
Те слушали, коледо, лепу песму, коледо.  
Трепетљика, коледо, није стала, коледо.  
То видела, коледо, Божја мајка, коледо,  
Па проклела, коледо, трепетљику, коледо:  
„Свако дрво, коледо, род имало, коледо,  
Трепетљика, коледо, трепетала, коледо,  
Али рода, коледо, не имала, коледо!“  
(Мијатовић 1928: 37)

У песми се јавља мотив трепетљике, која није слушала песму две сестре (Анђелије и Марије), па је Богородица због тога проклиње и кажњава да више не рађа. Песме истог мотива певали су *коледари* и на празник Св. Игњатија Богоносца, што указује на чињеницу да су ове песме *коледари/колеђарке* изводили приликом напуштања дома и на Игњатовдан и на Бадње вече, односно увек у том тренутку свог опхода.

Завршетак обреда обележавао се *кратким ором* које није требало дуго да траје (Зечевић 2008: 472).



#### 4.8.6.7. Одлазак у друго село и песме које се певају путем

Учесници коледарске поворке и осталих божићних опхода понекад су посећивали и оближња села пошто обиђу своје.

Пре Другог светског рата у околна села ишли су *бабари* (Вукмановић 1935: 121) и *џамалари*, али само дању (Филиповић 1939: 383). Такође је забележено и да *po petnaest dana čaroice odaju od sela do sela* (Ardalić 1902: 139).

*Коледари* из села Душнок у одлазили су у суседно село, Баћин па су, идући пољем, певали:

Mi idemo, koledo!  
Ravnim poljem, koledo!  
I zelenim, koledo,  
Njivicama, koledo!  
Ravno polje, koledo!  
Puno stada, koledo!  
Zelen-njive, koledo!  
Puno žita, koledo!  
Daj nam, Bože, koledo!  
Puno roda, koledo!  
U voćnjaku, koledo!  
U šljiviku, koledo!  
U vinograd', koledo!  
Daj nam, Bože, koledo!  
Dobru pašu, koledo!  
Za kravice, koledo!  
I ovčice, koledo!  
Da nam dadu, koledo!  
Šatre<sup>265</sup> mleka, koledo!  
Da možemo, koledo!  
Okupati, koledo!  
Mladog boga, koledo!  
I Božića, koledo!  
(Velin 1979: 91-92)

У песми коледари описују простор изван села (*равно поље, зелене њивице*) који представља њихову стварну путању кретања до суседног места, молећи се да година буде родна. Они и својим кретањем, магијским путем, настоје да изазову плодност. Зато су и пролазили овим граничним просторима, а одлазак у друго село, осим обезбеђивања плодности, било је у функцији повезивања две заједнице.

---

<sup>265</sup> Од мађарске речи *sajtár*: музлица (Velin 1979: 91).

Молитвена формула *дај, Боже/дай, Боже* јавља се и у украјинским коледарским и сватовским песмама (Виноградова 1984: 88),<sup>266</sup> што указује на везу ова два обреда. Овакво обраћање богу јавља се и у другим обредним песмама на словенском простору, које су изводиле опходне поворке, као што су додолске.<sup>267</sup>

Пиперана Бога моли,  
Да удари росна ћиша,  
Да ороси наше поље,  
Наше поље понајбоље,  
Дај, Боже, дај!  
(Јоцић 1979: бр. 77)

и лазаричке песме:

Дај ги, боже, дуката,  
Пет стотина дуката,  
И хиљаду оваца  
(Грбић 1909: 48).

На древност магијске формуле *дај, Боже* указује аналогија с именом старог словенског божанства, Дажбога/Дајбога (Иванов, Топоров 1965: 23,61). У том смислу, овај припев означава обраћање вишој сили од које се очекује добробит (Усачева 2006: 285).

---

<sup>266</sup> Украјинска сватовска песма с рефреном *дај боже*:

Та мати дочку любистком квітчала,  
Любистком квітчала,  
Барвінком в'язала – ой дай, боже!  
Барвінком в'язала,  
Та на село виряжала – ой дай, боже!  
(према Виноградова 1984: 89)

Превод гласи:

Мајка ћерку цвећем украшавала,  
Цвећем украшавала,  
Зимзеленим плела – о дај, боже!  
Зимзеленим плела,  
И у село одвојила – о дај, боже!

(превела С.Т.Б)

<sup>267</sup> Бугарска додолска песма с формулом *дај, боже*:

Пеперуда летела,  
Над вода се й метала,  
И се богум молила:  
Дай ми, боже, дребен дъжд!  
Да се стори житото,  
По житото ечмика,  
По ечмика просото;  
От класеца килото,  
Од лозата ведрото.  
Дай ми, бульо, ситото,  
Да ти й сита годината!  
(према Соколова 1983: 231).

#### 4.8.6.8. Сусрет коледара са супарничком обредном групом и песме које га прате

Приликом одласка у друго село, могло је доћи до сусрета две коледарске или џамаларске поворке, када је, како се веровало, долазило до њиховог сукоба (Дебељковић 1907: 316; Ђорђевић 1958: 335; Filipović 1969: 61; Костић, 1972, 10; Влаховић 1935: 121; Бован 1980: 10; Вукановић 2001: 188). Сматрало се, такође, да се две ритуалне групе не могу мирно мимоићи, него морају доказивати своју надмоћ тако што ће ступити у борбу.<sup>268</sup> Некада су се, како се у бележењима тврди, коледарске групе приликом сусрета сукобљавале, посебно ако се при мимоилажењу једна група не би дала првенство другој (Влаховић 1935: 121; Филиповић 1939: 384; Бован 1980: 10). У јужном Банату, ако група маскираних *коринђаша* није поштовала поделу обиласка села, долазило је до туче (Босић 1996: 109). Сматрало се, такође, да то није добро и да ће, кад се коледарске групе потуку, те године бити град у пољу (Ђорђевић 1958: 335).

Према веровању, долазило је до озбиљних борби у којима је било настрадалих. Обичај је био да погинуле *коледаре/џамаларе* укопају на месту погибије, које постаје *коледарско гробље* (Дебељковић 1907: 316; Ђорђевић 1958: 335; Бован 1980: 10; Вукановић 2001: 188), *џамаларско/русалиско гробље* (Филиповић 1939: 385), о чему на Косову и Метохији сведочи неколико топонима под називом *коледарско гробље* (Бован 1980: 10), као и Косову Пољу, испод доње Гуштерице у реци Јањевци и код Сазлије, западно од Феризовића (Дебељковић 1907: 316), И у источној Србији (Лесковачка Морава) постоје коледарска гробља између Доње и Горње Јајине, Турековца и Доњег Трњана, у Буковој Глави, код Великог Војловца, и у Калуђерцу (Ђорђевић 1958: 335; Кожељац 1997: 95). А у Скопској Котлини у селима Ђојлијама, Бујковцу, Александрову, Драчеву, Катланову, Блацу налазе се русалијска гробља, док се у Варвари помиње топоним Џамаларско гробље (Филиповић 1939: 385). Борбено устројство коледарских поворки, као и сукоби при сусрету две групе указују на то да су они у прошлости представљали затворене дружине мушкараца које су се супротстављале једне другима (Костић 1972: 10).

<sup>268</sup> О томе видети: Зечевић 1962.

Заједничко обележје свих поменутих културних места је да се налазе изван села. Дакле, ради се о простору који представља границу између људског и нељудског, свога и туђег. Притом се излазак из села у обреду увек третира као одлазак на онај свет, тј. у смрт (Левинтон 1982: 95–96), што су, највероватније, представе које се налазе и у основи поменутих предања, а која су у вези са симболичком/привременом смрћу током иницијације.

Новија бележења сведоче да се коледари у ближој прошлости нису сукобљавали, него су се ударили по тобоцима, разменили понешто од онога што су скупили и договарали која ће група куда ићи и тако у миру пролазили једни поред других (Ђорђевић 1958: 335). У вези са тим занимљив је запис из Поморишја да *кад се улицом коледа са другим колеђанима састаје, онда се здруже и заједнички певају и играју* (Застава 1912, бр.66):

Састали се, коледо, две коледи, коледо,  
Састали се, коледо, међу села, коледо,  
Међу села, коледо, на језела, коледо,  
Међу двома, коледо, јабукама, коледо,  
Па се маши, коледо, њин војвода, коледо,  
А с златним, коледо, буздованом, коледо,  
Да домами, коледо, до јабуке, коледо,  
Па се маши, коледо, па не може, коледо,  
Па се хвали, коледо, наш војвода, коледо,  
Са тиквеним, коледо, буздованом, коледо,  
Да домами, коледо, две јабуке, коледо,  
Две јабуке, коледо, зеленике, коледо,  
Па се маши, коледо, и домами, коледо,  
Буд весели, коледо, колеђани, коледо.  
(Застава 1912, бр. 66)

што представља својерсну реплику ове ситуације.

У наведеним стиховима уочава се да је правилно извођење обредног плеса незамисливо без главног коледарског реквизита – *буздована*, односно *сабље* (Ђорђевић 1958: 328; Костић 1972: 9; Prvulović 1982: 9), *батине* (Вукмановић 1935: 122), *мочуге* (Ђорђевић 1958: 328), *топуза* (Ђорђевић 1958: 328; Костић 1972: 9; Prvulović 1982: 9). Тиме се показује да је у њему садржана моћ учесника током извођења ритуала.

У песми је описан сусрет две коледарске групе *међу двома јабукама*, при чему дрвеће (у овом случају јабуке) у словенској традицији (у усменим творевинама и обредној пракси) има функцију космичког дрвета (Ајдачић 1996: 69). На тај начин успоставља се веза између земаљског и небеског света,

односно дрво јабуке, по вертикалној оси, на симболичком плану представља процес повезивања опозиција типа *горе – доле* (Иванов, Топоров 1965: 65–73), чији се првобитни смисао сводио на призивање плодотворне кише.<sup>269</sup>

Осим тога, надметање војвода обе коледарске групе асоцира на обичај грабљења сватова око јабуке, коју изнад главе држи младожењина мајка, јер се верује да ће се први оженити ко је уграби (Милосављевић 1913: 162). На основу тога може се претпоставити да је реч о још једном иницијацијском чину, којим су учесници коледарске поворке потврђивали спремност за женидбу.

Ако у селу постоје две или више група чаројица, водило се рачуна да се не сретну. Разлог је свађа и туча до које би могло доћи у таквим приликама, па се из тог разлога унапред знало које куће обилазе једни, а које други. Надомак Бањалуке, на подручју Хан Кола, у селу Конотари, данас иду две групе чаројица које стриктно поштују линију разграничења (Росић 2014: 364).<sup>270</sup>

#### **4.8.6.9. Повратак у заједничку кућу, приређивање ритуалне гозбе и песме које се певају за трпезом**

По завршетку обреда, *коледари* се враћају код *дедице*, где, затим, деле оно што су добили.

Од добијених дарова, коледари су приређивали гозбу у кући у којој би и заноћили, а после гозбе настајало је весеље (Остојић 1900: 113; Milčetić 1917: 19; Филиповић 1939: 371; Velin 1979: 82; Бован 1980: 10).

Када обиђу све куће у селу, чаројичари одлазе у кућу одакле су пошли у опход. Ту једу, пију, а сакупљене дарове деле међу собом или дају сиромашнима (Росић 2014: 364).

И *вучари* се од свега што су добили *časte i po ned'lju dana i naprjevaju i napriјaju* (Ardalić 1902: 135).

Гозба је, иначе, основни вид сваке светковине, што је подразумевало гошћење, испијање здравица, певање песама, плес и разне друге забавне активности (Бојанин 2005: 165, 182), а представља *обедну жртву* прецима (Чајкановић V 1994: 139).

---

<sup>269</sup> О песмама са мотивом кружења јабуке по вертикалној оси видети: Јокић 2007: 33–45.

<sup>270</sup> Из разговора са учесницима опхода, током теренских истраживања, Ивана Росић примећује да се осете ривалство и надметање ко је бољи, ко више сакупи, ко боље пева и сл. (Росић 2014: 364).

Вук Караџић је записао песму која се изводила *кад су колеђани гдијегод при трпези*:

Текла вода кроз калину,  
Калино,  
Калин вилин  
Витоперо  
Зелено.  
Кад је текла, де се дела?  
Калино,  
Итд.  
Попили је трудни коњи,  
Калино,  
Итд.  
Де су били, те су трудни,  
Калино,  
Итд.  
Били су ми по девојку,  
Калино,  
Итд.  
Је л' колика та девојка?  
Калино,  
Итд.  
Јес' деверу до рамена,  
Калино,  
Итд.  
А са момком равна расла,  
Калино,  
Калин вилин  
Витоперо  
Зелено.  
(Караџић 1867: 26-27)

Ова песма својом садржином асоцира на одређену фазе свадбеног обреда (долазак сватова по младу), а њено извођење за свечаном трпезом, која је аналогна сватовској, још једном потврђује тезу о коледарском обреду као завршној фази припремања момака за брак који им предстоји.

Припев *калино* карактеристичан је и за украјинске коледарске песме (Виноградова 1982: 82). Он се, и у традицији Источних и Јужних Словена, јавља у песмама с мотивом растиња у којима се помињу венчићи, виногради и зеленило уопште (Виноградова 1984: 83), коме се у традицијској култури приписује изузетна заштитна снага, што је у функцији плодности (в. Чајкановић IV 1994).

Заједничка трпеза знак је успостављеног савеза (Генеп 2005: 35), у овом случају између коледара и друштвене заједнице. Притом иједење намирница

које потичу из сеоских домова, које су учесници обредне поворке обишли, у потпуности је у складу са општим правилом по коме се иницијанти хране на рачун заједнице (Генеп 2005: 132). Тако и овај елемент недвосмислено указују на архаично порекло коледарског обреда и везу са иницијацијом.

Опходима обредних поворки *коледара, џамалара, бабара, коринђаша, чаројица, звездара, вертепаша, вучара* и клепетањем *клоцалица* на Бадње вече завршавано је бдење. Обичај бдења се модификовао, тако да је, уместо свих, ноћу само један укућанин остао да спава код бадњака и пази да се ватра не угаси (Милићевић 1894: 163; Карацић 1900: 152). Овим божићним обичајем потврђује се почетак новог временског циклуса који тек са извршеним ритуалом добија одговарајуће културно, социјално и духовно значење (Јовановић 2006: 81). Обичај бдења представљао је својеврсни допунски беоцуг у природном поретку којим се човек потврђивао као учесник у стварању новог времена (Леви-Строс 1966: 258).

На основу етнографских описа ритуала које су изводили, може се закључити да је главни циљ обредно-опходних поворки у циклусу божићних празника, било изрицање добрих жеља за плодност поља и стоке, увећање броја укућана, здравље и срећу свих које су походили. Такође, увидом у песничку грађу уочава се да је појава обредних поворки знатно старијег порекла, а да су њени корени у магијским култовима плодности још из претхришћанског времена. Да су све поменуте обредне поворке настале из истог извора, види се из следећих најбитнијих заједничких елемената:

- 1) изводиле су се у истом временском периоду, који је у вези са соларним култом и култом мртвих;
- 2) обред је садржао неколико етапа: а) припреме за његово извођење, б) полазак у опход који је праћен песмама, в) долазак пред одређени дом и обраћање домаћину тражењем дозволе за извођење песама, г) улазак у дом, извођење обреда и намењивање песама свим укућанима и домаћим животињама, д) даривање коледара и песме који они изводе тим поводом, ђ) напуштање дома и извођење одговарајућих песама, е) одлазак у друго село праћен песмама које се певају уз пут, ж) сусрет са супарничком обредном групом и песме које га прате, з) повратак у заједничку кућу и

- приређивање ритуалне гозбе у току које се певају песме за трпезом;
- 3) састав обредне групе свуда је исти или сличан, а најважнији учесници су *дедица* и *баба* (варијантно *снашка*) који представљају главног мушког и женског претка
  - 4) одећа и реквизити поменутих група су, у суштини, исти; поједини учесници имају животињске маске с роговима, огрнути су животињском кожом, носе дрвене сабље и сл, а сви учесници око појаса или ногу имају звона;
  - 5) текстови песама које су изводиле ове поворке показују велику сличност, а разлике се тумаче демографском шареноликошћу и (понекад великом) географском удаљеношћу ареала на којима су песме певане.

На јужнословенском простору зимски народни календар био је испуњен ритуалним поворкама под маскама које се у својој сличности, по садржају, форми и начину извођења, повезују с маскирним покладним пролећним опходима, чинећи тако јединство (Чајкановић II 1994: 194–195; Виноградова 1982: 8; Антонијевић 1997: 27).<sup>271</sup>

Обредно-опходне поворке и бдење означавале су близину Божића, а с њим и обреда за здравље укућана и стоке, опште благостање куће током читаве наступајуће године.

---

<sup>271</sup> Веселин Чајкановић сматра да су зимске и пролећне поворке саставни истог култа – култа предака, на шта указује то да су имале исте карактеристике:

- 1) и једне и друге везане су за задушне дане
  - 2) учесници се прерушавају у животиње и имају животињске атрибуте
  - 3) учесници се гараве или се прерушавају у Цигане
  - 4) учесници звоне у звона и клепетуше, односно праве буку
  - 5) инсценирају сватове
  - 6) сакупљају дарове
  - 7) разуздано се понашају
- (Чајкановић II 1994: 194–195).



## Б) БОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ

**1. Некрштени дани** – Почетак новог временског циклуса, који се везује за Божић, обухвата период од дванаест дана, од Божића до Богојављења, односно од Христовог рођења до његовог крштења, а назива се *некрштени дани/нечастивци/нечисти дани* (Милосављевић 1913: 11), *некрсни дани/несрећни дни* (Филиповић 1939: 376–377), *некрштенци* (Костић 1966: 209; Костић 1969: 376), *благих дани* (Мићевић 1952: 154), *бели дни* (Ђорђевић 1958: 350).<sup>272</sup>

Верује се да у ово време делују зле силе и демони (Грбић 1909: 7; Милосављевић 1913: 11; Petrović 1926: 146; Мијатовић 1928: 36; Филиповић 1939: 376; Ђорђевић 1958: 350; Костић 1969: 376; Антонијевић 1971: 178; Босић 1996: 172; Петровић 2004: 229; Тројановић IV 2008: 48), *караконцуле/караконциоле*<sup>273</sup> (Мијатовић 1907: 441; Petrović 1926: 146; Филиповић 1939: 378; Ђорђевић 1958: 350; Костић 1969: 376; Антонијевић 1997: 55; Јовановић 2006: 82), *омаје* (Ђорђевић 1958: 351), *лошотије/толосуми/тарамбабе* (Филиповић 1939: 378).

Иако је представа о негативитету некрштених дана првенствено везана за хришћанско тумачење, по коме је Христовим крштењем све до тада погано и нечисто на земљи постало свето и чисто, овај период од дванаест дана упућује на архаични празнични сегмент привремено укинуте границе између овог и оног света и успостављања прелазног, лиминалног времена. У том међувремену,

<sup>272</sup> По народном схватању, овај период од дванаест дана представља све месеце у години, а временске прилике током појединачних дана предвиђају какво ће време бити у ком месецу (Шапоњић Ашанин 2006: 350). У старословенском језику тих се дванаест дана називало ДВАНАДЕСЕТЕДЉНЕВЪНЪ и чинило је посебну празничну целину од Божића до Богојављења кад се није постило ни средом ни петком (Бојанин 2005: 191). Код Руса се овај период назива *святки* (Проп: 2012: 12; Плотникова 2004: 11, 39), код Немаца *zwölfen* и у то време и код Немаца иду маскарне поворке које приказују животиње (Gavazzi II 1939: 83).

<sup>273</sup> Назив *караконцула* потиче из грчког језика, а код нас је доспео посредством Турака. Ова сложеница сачињена је од речи *кара* = црн и *концолос* = утвара, вукодлак (Škaljić 1985: 396). *Караконцуле* су ноћни демони, пола антропоморфни, пола териоморфни, чија је главна карактеристика да су црни (Петровић 1940: 43; Зечевић 2008: 325).

Представе о *караконцулама*, које су познате на ширем простору Балканског полуострва, примили су Срби од Грка, код којих су ти демони мушког рода и у поворкама долазе у божићној сезони (Петровић 1940: 43; Чајкановић V 1994: 313). У Бугарској се за време мрсних дана (*Некрштени дни*, *Глухи дни*, *Поганци*, *Караконџови дни*) јавља *караконцо*, митско биће замишљано као човек с коњском главом и крилима, дугим ушима и великим очима, али и као црн и го човек, који може да се претвара у пса, коња, кокошку, дете и човека с једном ногом и једним оком (Маринов 1984: 75; Старева 2005: 42-43).

демонска бића постајала су изузетно активна. Према овим карактеристикама, некрштени дани означавају временски сегмент лиминалне фазе обреда прелаза из једног стања, односно временског циклуса у други (Јовановић 2006: 82).

У периоду некрштених дана било је забрањено радити женске послове – ткање, шивење, предење, плетење, прање – нарочито вуне (Мијатовић 1907: 255; Грбић 1909: 7; 441; Милосављевић 1913: 11; БХ 1958: 301; Костић 1969: 376; Босић 1996: 164),<sup>274</sup> односно *није се отварао зев да се вуковима не би отворила уста* (Мијатовић 1907: 255). Дакле, забрана ткања своди се на забрану прављења *ткалачког зева* (отвора кроз који се провлачи чунак), чији назив асоцира на глагол *зинуту/зевати*, што је све мотивисано страхом да ће руковање вуном, којом је, метонимијски, означена овца, изазвати напад вукова на овце (Плас 1999: 188).

У вези са истом забраном је и веровање да *караконцуле* кроз димњак хватају жену која је радила поменуте послове да јој изгребу лице гребенима, баце је с брда или је у води удаве (Милићевић 1894: 177-178; Мијатовић 1907: 441-442; Петровић 2004: 229).<sup>275</sup>

Према народном веровању, *караконцуле* су активне до Божића, кад их коледари истерују млатећи сабљама и буздованима у дворишту куће коју су походили. Такође, коледари истерују *караконцуле* окрећући ваган и затварајући их у њега (Ђорђевић 1958: 328-329), борећи се, на тај начин, против заједничког друштвеног непријатеља, што указује на социјални карактер коледовања (в. Ђорђевић 1958: 325-336).

*Сировари* су буком плашили и терали *караконцуле* (Ђорђевић 1958: 352). Они су, као што је речено, *пред домаћиновом кућом* изводили и песму којом су од укућана тражили:

Да месимо на мечку  
Попареницу,

---

<sup>274</sup> Вуна и вода су хтонски елементи (СМР 1998: 104, 119).

<sup>275</sup> Пошто се кров и оцак у традиционалној култури сматрају стаништем духова, поменута чињеница говори у прилог хтонском пореклу *караконцула*. На југу Србије разликовали су се *караконцули* и *караконцулке* (Мијатовић 1907: 441), а на северу, истоку и југу Србије то су искључиво женски демони – *груба* и *веома стара баба са гвозденим зубима и роговима* и великим ноктима (илосављевић 1909: 448; Петровић 2004: 229). Верује се да *караконцуле* ноћу јашу човека по селу и страшно га измуче. За јако малаксалог човека каже се: *као да су га караконцуле јахале* (Милосављевић 1909: 338).

Будући да се леђа, као и лева страна људског тела сматрају хтонским (СМР 1998: 146; Зечевић 2008: 597, 603), веровало се да ови демони прилазе управо на тај начин и јашу човека. Јављају се или на одређеном месту изван села (Милосављевић 1909: 441) или се пењу изнад врата па вребају оног ко изађе (Карацић 1934: 38).

Да искара караконцулу.  
(Златановић 1994, бр.4: 10)

Наведена веровања и обредне радње које су изводили *коледари* и *сировари*, у вези су са слабљењем и умирањем сунца, када се сматрало да се појављују зле силе мрака и смрти, које имају велику моћ и могу да нанесу човеку зло и штету имању.<sup>276</sup> Са поменутиим веровањем доводи се у везу и улога душа предака, које могу да помогну у борби против демонских сила и да обезбеде плодност и благостање, што указује на то да су учесници поменутих поворки представљали олицетворене претке.



Рождество Христово

**2. Божић** (25. XII/7. I) – прославља се као дан Христовог рођења од четвртог, понегде и од трећег века,<sup>277</sup> мада, заправо, није познато када се Христ родио. Божић црква прославља три дана, а исто тако се и као народни празник слави три дана,<sup>278</sup> о чему постоје етнографски записи који потичу из различитих крајева (Мијатовић 1907: 299; Филиповић 1939: 375; Мићевић 1952: 153; Антонијевић 1971: 177; Милосављевић 1980: 158; Беговић 1986: 109; Јовићевић 1999: 364; Вукановић 2001: 26; Тројановић IV 2008: 550). Први дан Божића назива се и *коledo* (Костић 1966: 204), а у источној Србији сва три дана Божића зову се *коледа* (Костић 1978: 138).<sup>279</sup> То илуструју и стихови песме из лесковачког краја, у којој се дан Христовог рођења тако зове:

Замучи се божја мајка,  
Па си роди млада бога,  
Млада бога и божића,  
Родила га на коледа  
(Васиљевић 1960, бр.11: 20–21)

Код Словена се 25. децембар, такође, звао *кољада* (Шневајс 1926: 81). У Македонији се Бадњи дан назива *коледе* (Кордунаш 1932: 71). У бољевачком срезу цео месец децембар се зове *коледар* (Грбић 1909: 5). Ови називи, дакле, прешли су из старе вере, која је имала соларне светковине под тим именом, што све упућује на то да су поворке *коледара*, које су ишле у поход у том периоду, а

<sup>276</sup> Идентична схватања о овом периоду имају и други индоевропски народи. О томе видети: Петровић 1940: 43–52.

<sup>277</sup> Видети: Свети Николај Жички I 2001: 851–853.

<sup>278</sup> Претхришћански празници обично су трајали по неколико дана (Чајкановић II 1994: 479).

<sup>279</sup> Први дан Божића назива се *Коledo* и у североисточној Бугарској (Плотникова 2004: 83).

највише на Бадњи дан, по њему и добиле назив. Такође, све ово указује на везу *коледара* са соларним култом.

По грегоријанском календару, 25. децембар<sup>280</sup> био је велики празник, који су Римљани, много пре Христовог рођења, звали *Dies natalis solis invicti*, што значи *дан рођења непобеђеног сунца*<sup>281</sup> (Schneeweis 2005: 161; Јанковић 1951: 81). Кретање сунца у дневном и годишњем циклусу, од изласка до заласка, односно обнављања и губљења његове животне моћи, описује небески полукруг чији други полукружни део остаје невидљив и односи се на његово кретање у другом свету<sup>282</sup> (Јанковић 1951: 96). Сунце, које је током децембра малаксавало, дуже је грејало око Божића, односно на сам Божић, када се, по веровању, победоносно враћало из борбе. С тим у вези је изрека: *од Св. Николе до Божића одужа дан толико колико петлао с прага може скочити* (Милићевић 1894: 165).

Бадњи дан и три дана Божића, па и време до Нове године називају се још и *благим данима* (Јовићевић 1999: 364), могуће због тога што је тад испуњено оно што је наговештено на празник Благовести (25.III/7.IV), када је, према *Јеванђељу по Луки*, арханђео Гаврило јавио Марији да ће родити Исуса (Лк 1, 28).

С тог аспекта, бројни божићни обреди спадају у сегмент непосредног обележавања Христовог рођења које се, у претхришћанском календару, поклапа са почетком новог временског циклуса и рађањем новог сунца у време краткодневице.<sup>283</sup>

Обредне радње обављане на Божић су *доношење воде* са извора, *омршивање укућана* после вишенедељног поста, *спремање печенице* за божићни ручак после ког је *дочекиван полагањик*, а *уводио се и животињски полагањик*. Првог дана празника, такође, укућани су *полазили винограде*, а омладина је учествовала у *божићним играма*, што је све пропраћено песмама које су певали сами укућани, призивајући на тај начин опште благостање у дому.

---

<sup>280</sup> Дан рођења Митре, персијског бога сунца био је 25. децембар (Зечевић 2008: 81). Сматра се да хришћанство има много елемената митраизма (Lisjen 1952: 172–173).

<sup>281</sup> Тога дана Сунце се налази на најнижој тачки своје годишње путање, а потом његова топлота бива јача, дани су дужи (Јанковић 1951: 80).

<sup>282</sup> Евидентно је да се годишњи временски циклус дели на два периода који су одређени сунчевом путањом, односно кретањем Земље око Сунца. Подела годишњег циклуса на летњи и зимски период везана је за њихова супротна значења живота и смрти, природног обнављања и гашења виталности која почињу да се испољавају у пролеће, односно у јесен (Јовановић 2006: 84).

<sup>283</sup> Црква је Христово рођење још у раном средњем веку одредила као почетак године, а 1691. папа је 1. јануар означио као први дан нове године (Schneeweis 2005: 161).

**2.1. Доношење воде** – Рано ујутру, по воду иде најчешће домаћин (Ђорђевић 1925: 369; Димитријевић 1969–1970: 95), али могли су ићи и остали укућани, домаћица (Караџић 1901: 64; Мијатовић 1907: 122; Грбић 1909: 89; Petrović 1926: 144; Шапоњић Ашанин 2006: 328), момак и девојка, односно муж и жена (Тешић 1988: 21), па и деца (Огиовчанин 1846: 100; Petrović 1926: 144).

На воду се носе кукрузна зрна и босиљак (Мијатовић 1907: 122; Petrović 1926: 144; Антонијевић 1971: 177; Тешић 1988: 21; Шапоњић Ашанин 2006: 328) па онима које затекну већ на води честитају Божић, посипајући их кукурузом који оставе на води – да би кукуруза било у изобиљу као воде, босиљак, такође, тамо оставе да вода буде чиста (Мијатовић 1907: 122).

Прва донета вода на Божић зове се *јаковина* (Петровић 1948: 228), што означава њену снагу. Верује се да неначета вода има снажну магијску, заштитну и чистилачку моћ, као и лековита својства (СМ 1998: 222). Укућани су се умивали водом у коју се стављала јабука да би били румени, а често се стављао и сребрни новац (Filipović 1962: 21; Димитријевић 1969–1970: 97; Стокин ркп: 101), јер се веровало да ће онај ко се умива бити чист као сребро, а и да би се призивало материјално благостање (Стокин ркп: 101). Умивање *јаком* водом у јако (празнично) време имало је функцију очишћења.

Тakoђе, пчелари би преливали кошнице водом из реке, заједно с песком, говорећи: *Како вас је преливао водом, тако ви мене медом; колико песка у реци, толико вас у кошници* (Караџић 1899: 206; Мијатовић 1907: 125), што је требало магијским путем да призове здравље и сваку врсту добра у домаћинству.

**2.2. Омршивање укућана** – Божићној празничној трпези претходи шестонедељни пост. Као о врсти причешћа,<sup>284</sup> водило се рачуна чиме ће се укућани омрсити. Да би били здрави, омрсили би се *пупољком од дрена*<sup>285</sup> (Караџић 1901: 63; Грбић 1909: 89; Антонијевић 1971: 177) *идуњом и јабуком* које су печене у печеници (Милићевић 1894: 169),<sup>286</sup> *свињским месом* (Караџић 1900: 152; Киш 1975: 36; Марковић 1987: 43; Јовићевић 1999: 366), *маићу веселице* (Грђић 1896: 96), *сиром и јајима* (Караџић 1901: 64; Милосављевић

<sup>284</sup> *Еухаристија* или *причест* симболизује сједињење с Богом (Цвитковић 2009: 337).

<sup>285</sup> *Дрен* (*cognus mas*) има спасоносну снагу, инкарнација је здравља и јак апотропајон (Чајкановић IV 1994: 78–79).

<sup>286</sup> Омршивање, односно причешћивање биљем је чин захвалности и даривања божанства, чиме се на симболичан начин обезбеђује магијска заштита. На тај начин, обнављана је веза између божанских сила, за које се верује да у њима пребивају и људи, чиме се симболично успоставља првобитно јединство (Петровић 2014: 71, 80).

1913: 78), *печеним врапцима*<sup>287</sup> (Мијатовић 1907: 297; Petrović 1926: 144; Станојевић 1929: 52; Филиповић 1939: 376; Ђорђевић 1958: 341).

Веровало се да ваља прво да се омрси женска чељад, *да би овце јагњиле женску јагњад* (Павловић 1921: 92).

У основи ритуалног омршивања је идеја да се човек једењем хране, којој се приписује симболично и мистично значење, сједињује с божанством или добија од њега снагу (Петровић 2014: 72).

Зимски мрсни циклус, који отпочиње божићним празницима и траје до Великог/Ускршњег поста, у српском фолклору XIX и XX века назива се *месојеђе* или *меснице*.<sup>288</sup> То је време игре, карневала, свадби и других сличних светковина на којима доминира *телесно* (Бојанин 2009: 109), односно – кад је реч о исхрани – месо и друга храна коју треба избегавати током предстојећег посног циклуса. Такође, постоји и назив за завршне дане мрсних циклуса у години или за зимски мрсни циклус у целини – *покладе*.

**2.3. Спремање печенице и песме које су том приликом извођене** – Рано ујутру или *чим превали пола ноћи*, домаћин је стављао печеницу на ватру (Грбић 1909: 88; Petrović 1926: 144; Станојевић 1929: 51; Ердељановић 1951: 158).<sup>289</sup> Уобичајено, то је било прасе, понекад *певац* (да би се кокош боље множила)<sup>290</sup> (Милићевић 1894: 168; Јовићевић 1999: 366; Тројановић I 2008: 184). У печеницу су се стављали *дуња* (против гушобоље), *врапци*, *јабука*, *ораси* (да се окрећу око ражња, како би се девојке и момци окретали једни око других) (Petrović: 144; Јуришић 1936: 89; Ердељановић 1951: 158; Filipović 1969: 102).

Док се печеница пекла, пуцало се из пушака (Petrović 1926: 144; Костић 1969: 367; Ardalić 1902: 140), што је, по мишљењу неких аутора било у функцији терања злих сила које су могле да нашкоде печеници која представља жртву (Тројановић I 2008: 183).

<sup>287</sup> С тим у вези је веровање да се једењем врабаца човек ослобађа од тешкоћа и болести и да се физички снажи у новој години (СД I 1995: 431; Антонијевић 1958: 126). Међутим, хватање и једење врабаца произилазило је из потребе да се усевима од њих заштите. У Русији коледари походе куће и говоре: *На Щедруху зловив птуху, одрижымо нбса, шоб ны ййла прбса* (према СД IV 1995:301), претећи врапцу одрезивањем кљуна. Верује се да наведене речи магијски делују на очување посејаног проса од штете коју ова птица чини на пољима.

<sup>288</sup> Карацић 1818: 395; Карацић 1867: 18-19; RJAZU VI: 611, 612; Милићевић 1894: 89-90, 181; Мијатовић 1907: 7; Грбић 1909: 31; СМР 1998: 303; Недељковић 1990: 152-153; в. Бојанин 2009.

<sup>289</sup> Печеница се на бугарском језику назива *коледник/коладник* (СД II 1995: 569).

<sup>290</sup> С. Тројановић сматра да је *петао и птица бдења (будноће) по хришћанској симболици, а приноси се и пробуђеном и повраћеном сунцу по незнабошком риту* (Тројановић I 2008: 184).

Према запису из Алексиначког Поморавља, док се печеница пече, коледарске песме пева домаћин с укућанима:

Дуну ветар, коледо,  
Из планине, коледо,  
Глас донесе, коледо,  
Из планине, коледо,  
Дође божић, коледо:  
Свиње ми се, коледо,  
Испрасиле, коледо;  
Све прашчићи, коледо,  
Шаруљчићи, коледо;  
Краве ми се, коледо,  
Отелиле, коледо,  
Све телчићи, коледо,  
Булончићи, коледо;  
Овце ми се, коледо,  
Ојагњиле, коледо,  
Јагањчићи, коледо,  
Горушчићи, коледо,  
Сви су ранци, коледо.  
Дуну ветар, коледо,  
Са планине, коледо,  
Па дотера, коледо,  
Мушко чедо, коледо,  
Коња јаше, коледо.  
(Антонијевић 1971: 213)<sup>291</sup>

Певано је, дакле, Божићу који доноси благослов у кућу, што је у дане овог празника било уобичајено, па су се овакве песме могле изводити у различитим тренуцима божићних и коледарских обреда. Тако су исту песму (у варијантном облику), у којој се изричу благослови везани за животињску и људску плодност коледари певали пред сваком кућом (Костић 1966: 196).

Слично је било пошто домаћин метне печеницу, искупе се око њега сви укућани и отпевају:

Дође Божић, кршан светац,  
Коледо, коледо, коледо!<sup>292</sup>  
И донесе три бритвице,  
Зашиљене, наоштрене:  
Једном сече печеницу,  
Другом реже чесницу,  
Трећом коље обадвоје.  
(Милосављевић 1913: 75)

---

<sup>291</sup> Варијанте: Миљковић 1986. бр. 298, 208: 262.

<sup>292</sup> „Коледо, коледо, коледо!“ понавља се после сваког стиха.

Песме са мотивом Божића који носи *три ножића* и њима реже храну, изводили су укућани и у току Бадње вечери. Већ је речено да су у овим стиховима сачувани трагови приношења жртве (у стоци, плодовима земље) богу, чије се рођење прослављало. Притом, поменуте песме које су се изводиле на Бадње вече, имају само припев *коледо*. У Херцеговини, стихове са истим мотивом *момци пјевају док се пече веселица*:

У Божића три ножића, весело, весело,  
У Божића три ножића, коледо, коледо,  
Једним реже веселицу, весело, весело,  
Једним реже веселицу, коледо, коледо,  
Другим реже печеницу, весело, весело,  
Другим реже печеницу, коледо, коледо,  
Трећим реже погачицу, весело, весело,  
Трећим реже погачицу, коледо, коледо!  
(Грђић 1896: 96)

У песми се припев *коледо* наизменично комбинује са припевом *весело*, што указује на процес христијанизације, који је уочљив и у наредним стиховима, који припадају кругу варијаната песме о Божићу који носи три ножића:

У Божића три ножића,  
Боже мој, ја сам твој,  
Боже мој, ја сам твој:  
У Божића три ножића:  
Једним сече чесницу,  
Другим сече печеницу,  
Трећи сече кобасицу  
(Девећ 1986: бр. 1056)

У овом запису је дошло до замене припева *коледо* рефреном са мотивом обраћања Богу (*Боже мој*) и осећања припадности хришћанству (*ја сам твој*), којим наведени стихови треба да добију ново упориште у сакралном, иако је њихово порекло из претхришћанског времена када је Бог из песме могао бити из старе вере.

На основу садржинске сличности с песмама, чији је обредни контекст извођења сачуван, може се претпоставити и да је песма, коју је Вук Караџић објавио уз напомену да је певана *на Божић*, извођена кад се пече веселица:

У Божића три ножића:  
Једним реже заоблицу,  
Другим реже кобасицу,  
Трећим реже чесницу.



(СНП I: бр. 195)<sup>293</sup>

Стихови у којима *Божих носи три ножића* певани су и кад се ломила чесница, о чему ће бити речи у вези са тим сегментом божићне обредне праксе, што наводи на могућност извођења наведених стихова и у том тренутку. Све ово указује на то да су многе песме могле бити певане у различитим сегментима божићне обредно-обичајне праксе.

У Неготинској Крајини и Ресави укућани су, такође, *певали коледарске песме док се прасе пекло*. Ове песме су остатак коледарских поворки сачињених од деце која су ишла од куће до куће и певала коледарске песме и кад су пекли прасе (Костић 1969: 367). Овај податак указује на то да су дечје коледарске групе ишле у опход и првог дана Божића, када су певале:

Иде божић, коледо  
Носи ножић, коледо  
У божићу, коледо  
Три ножића, коледо  
Једним сече печеницу, коледо  
Другим сече колачић, коледо  
Трећим сече чесницу, коледо.  
(Костић 1969: 367)

Такође, *док се веселица окреће на ражњу* (Мићевић 1952: 146), у Срему се певало:

У Божића до три секе, весело, весело  
(или: коледо, коледо)<sup>294</sup>  
Све три Божо разређује:  
Једну шаље у шеницу,  
Другу шаље у виноград,  
Трећу шаље у јањило.  
Коју шаље у шеницу,  
Она Божи говорила:  
„Дођи, Божо, дођи, брате!  
Шеница је род родила,  
Свака њива шиник жита,  
Прележина два шиника“.  
Коју шаље у виноград,  
Она Божи говорила:  
„Дођи, Божо, дођи, брате!  
Виноград је род родио,  
Свака лоза једру вина,  
Нерезина и по двије“.  
Коју шаље у јањило,

<sup>293</sup> Варијанте ове песме: Милићевић 1894: 172; Карановић 1990 бр.3, 6: 42–43.

<sup>294</sup> Припев се понавља уз сваки стих (Мићевић 1952: 146).

Она Божи поручује:  
„Дођи, Божо, дођи, брате!  
Овце су се изјањиле,  
Свака овца по јањицу,  
Уводница и по двије“.  
Божо њима довикује:  
„Бјеле овце распродајте,  
Чобанице поудајте!“  
(Мићевић 1952: 146)<sup>295</sup>

Указујући на паралелно јављање два припева у песми, записивач напомиње да се у новије време све ређе чује припев *коледо* (Мићевић 1952: 146), што потврђује и варијантни запис уводних стихова наведене песме:

У Божића три сестрице,  
Весело, весело, весело, весело...  
(Васиљевић 1965, бр.187: 127)

Записивач истиче да је припев *коледо* замењен са *весело* и да у *Боки овај први припев није било некада дозвољено певати* (Васиљевић 1965: 127), што указује на забране коледовања, које су, највероватније, потицале од цркве.

Такође, песмом која се певала док се пекла веселица, призива се берићет магијским формулама које се срећу и у коледарским песмама других словенских народа,<sup>296</sup> а јављају се и у додолским песмама:

Од један класа чабар жита,  
Од један грозда товар вина,  
Од једне краве плуг волови  
(Мијатовић 1907: 305)

Наведеним стиховима хиперболизује се изобилје и богатство дома, што је, иначе, уобичајен поступак у благословима,<sup>297</sup> а у контексту традицијске културе, *хиперболизам* је увек у функцији плодности (Ваhtin 1978: 295–296).

У Лесковачкој Морави, такође се певало, *кад се пече прасе божићар, при окретању* (Ђорђевић 1958: 347):

Попов Петар Кату проси,  
Он гу проси, она неће,  
Китке праћа, шеге бије.  
Петра мајка световала:  
„Чујеш мене, сине Петре,  
Ти да идеш туђе земље,  
Па да седиш три године,

---

<sup>295</sup> Варијанта: Васиљевић 1965, бр.263: 188.

<sup>296</sup> О томе видети: Соколова 1983: 238–240.

<sup>297</sup> О благословима којима се магијским путем призива добар приплод домаћих животиња у опходним песмама в. Виноградова, 1978: 8–15.

Пушти косу до појаса,  
Па да дођеш куде мајку,  
Да те плетем девојачки,  
Да т' опашем невестински,  
Да ти купим нове стомне,  
Па си викај друшку Катку,  
Да идете на кладенац,  
Да точете бистру воду“...  
Ката точи, Петар стоји,  
Стојајећи проговара:  
„Чујеш мене, друшке Като,  
Да се створи попов Петар,  
Што ли би му работила?“  
Одговара друшка Ката:  
„Ћути, ћути, не говори,  
Што ли би му работила.  
Имам браћу, викла би ги,  
Имам ножи ћу га тегљим“.  
Претвори се попов Петар  
Па увати друшку Катку:  
„Викај браћу нек те отму,  
Тегљи ножи па ме боди!“  
Искрши ву нове стовне,  
Одведе гу старе мајке.  
(Ђорђевић 1958: 347–348)

Наведени стихови апострофирају све фазе свадбеног обреда: сепарациону (*Попов Петар Катку проси*), лиминалну (*Пушти косу до појаса,/ Па да дођеш куде мајку,/ Да те плетем девојачки,/ Да т' опашем невестински*) и агрегациону (*Одведе гу старе мајке*). То што девојка (*Ката*) неће да се уда за момка (*Поповог Петра*) и с њим *шегу бије*, представља ритуално унижавање младожење и асоцира мотив *ругања младожењи*, који се јавља у веселим сватовским песмама, извођеним приликом прстеновања девојке.<sup>298</sup> Иначе, унижавање ритуалних субјеката карактеристично је за лиминалну фазу обреда, у којој долази до преокретања ванритуалне стварности и која представља очигледан пример за обрнути ред и инверзију реда и социјалне хијерархије (Тарнер 1986: 40–56), што је у функцији плодности.

Такође, песма описује један од нерегуларних начина склапања брака – отмицу, што се дешавало када није било изгледа за ступање у брак редовним путем. На тај начин, наведени стихови представљају рекапитулацију

---

<sup>298</sup> О свадбеним песмама и обредном смеху в. Торњански Брашњовић 2013.

иницијације сажимајући, на тај начин, обредно време (в. Тарнер 1986: 41–43) и доводе се у везу с култом плодности.

*Кад домаћин скида веселицу с ражња, њиме удара домаћицу по леђима* (Петрановић 1871: 245), питајући је: *Бе ти носе кокоши?* Она му одговара: *У куту у лугу* (Грђић 1896: 100), што је, као и свако ритуално ударање највероватније у функцији плодности (Bahtin 1978: 217). Ударање по леђима у овом случају (у вези је са веровањем да душа претка могу бити настањени на плећки животиње па се гата у плећку (Чајкановић II 1994: 293).

**2.4. Обредне радње са божићним свећама** – Пред ручак, домаћин би упалио велику свећу – *јединство* (Огиовћанин 1846: 95; Тројановић II 2008: 240) и три мале, *šjakalice* (Кајмаковић 1962: 146) које сачињавају *тројство* (Огиовћанин 1846: 95; Вукмановић 1935: 125; Тројановић II 2008: 240): једна је намењена друштву, друга марви, а трећа житу (Вукмановић 1935: 125). А у Фочи: *На Божић у подне свако чељаде добије по свијећу, запали је, онда се донесе кадионица и окаде иконе и чељад, па се пјевају божићне пјесме* (Ђорђевић 1925: 368).

Свеће су гасили вином, ракијом или парчетом чеснице умоченим у вино (Вукмановић 1935: 125; Мићевић 1952: 150; БХ 1958: 300; Кајмаковић 1962: 146; Шапоњић Ашанин 2006: 340; Тројановић II 2008: 242), па кад некоме слабо роди вино, кажу: *Нећу тоћи на Вожић ни свијећу утрнути* (Ујевић 1896: 214). Свећом се и гатало – према правцу дима тумачили су да ли ће неко те године из куће умрети<sup>299</sup> (Вукмановић 1935: 125; Мићевић 1952: 150; БХ 1958: 300). На крају би домаћин скупио свеће и усадио их у жито (Карацић 1818: 39; Огиовћанин 1846: 95; Памучина 1866: 73; Петрановић 1871: 242; Тројановић II 2008: 240).

Обичај паљења свећа, како неки истраживачи сматрају, у вези је с култом мртвих (Костић 1969: 376) и представља жртвени принос (Тројановић I 2008: 183). Уочава се сродност обичаја паљења свећа на Божић с покојничком свећом у култу мртвих и њен задушни карактер. За свеће се веровало да имају и магијска и апотропејска својства (СД IV 2009: 569). Исто тако, на божићној софри, свећа симболише звезду која се појавила на небу у тренутку Христовог рођења (СД IV 2009: 569). У том смислу, паљење свећа у оквиру божићних обреда треба да обезбеди светлост и топлину (Gavazzi II 1939: 12–13).

<sup>299</sup> Ако би дим ишао увис, веровало се да ће укућани бити здрави, али ако је ишао укусо, према некоме, веровало се да ће тај убрзо умрети (Влаховић 1935: 126; Мићевић 1952: 150).

У вези са свећема је и обичај *сјакања* који је описао је Вук Караџић у Босни и Херцеговини: *сјачу на Божић, тј. домаћин рано ујутру виче: Сјаж Боже и Божићу нашем у или нашој (по имену свим укућанима редом)* (Караџић 1818: в. Божић). Обред се у Босни изводио и пре ручка, када је домаћин ножем зарезивао црте по свећи и говорио:

Šjaj Bože i Božiću i tri dana po Božiću,  
Šjaj, Bože i Božiću volovima,  
Šjaj, Bože i Božiću ovcama,  
Šjaj, Bože i Božiću konjima,  
Šjaj, Bože i Božiću pčelama,  
Šjaj, Bože i Božiću i tri dana po Božiću  
I ptičici u gorici,  
I ribici u vodici,  
I putniku namjerniku,  
I vjetru na gumnu  
(Kajmaković 1962: 146)

Први део песме представља обраћање Богу и Божићу с циљем да благосиљају стоку. Завршни део односи се на изреку у вези са Божићем коме се сви радују, *i tica u gori i riba u vodi i travka u polju* (Ivanišević 1905: 32).

Неки истраживачи сматрају да обичај *сјакања* представља остатак старог словенског веровања у божанство сунца (Кажмаковић 1962: 146). С обзиром на то да је обичај извођен пре ручка, може се претпоставити да је домаћин, заправо, позивао божанство од кога се очекивало да обезбеди људску, сточну и аграрну плодност, како би му принео обедну жртву.

**2.5. Божићни ручак** – За божићни ручак јела се мрсна храна, а припремани су сир, гибаница, пихтије и печење (Мијатовић 1907: 123), као и кисео купус и риба (Грбић 1909: 91), а сва изнета јела треба да симболишу изобиље (Костић 1972: 20).

Главни обичај за време ручка је *ломљење божићног колача* (Милићевић 1894: 174; Станојевић 1929: 52; Костић 1969: 376; Шапоњић Ашанин 2006: 334), *чеснице*.<sup>300</sup> Колач је, углавном, ломио домаћин с коледарима који су окретали кравај за њих умешен (Ђорђевић 1958: 332). *За време сечења колача певају коледарске песме, а они који га секу зову се коледари* (Костић 1966: 198). Нажалост, оне нису забележене.

<sup>300</sup> У Бугарској се за Божић меси плетени кравај за који се верује да представља мужа и жену загрљене као симбол плодности, снаге и слоге у кући (Маринов I 2003: 287). На основу тога се може претпоставити да божићни колач представља целу кућу као заједницу.

У Ресави је забележен обичај да комшије иду једни другима и ломе колач (Костић 1966: 209). Домаћин, односно орач ломио је чесницу над својом главом (Kulišić 1953: 22). Узимао је колач у рукавицама (Милићевић 1894: 174), трипут га окретао, преломио, прелио вином и подизао говорећи: *Оволика да порасте пшеница и свако жито да роди* (Костић 1972: 21), што је, имитативним путем, требало да утиче на раст жита. Исти обичај постоји и у вези са завршетком жетве, када се последњи сноп бацао увис, а том приликом се говорило: *Bog dej tak visoki pogači!* (prema Kulišić 1953: 26). Подизање божићног хлеба и последњег снопа са истим циљем указује на континуитет радњи за плодност.

*Док се ломи чесница, у Копривници* (Тимочка крајина) *укућани певају колеђанску песму:*

Ветар веје, Коледо,  
 Са планине, Коледо,  
 Те довеја, Коледо,  
 Врана коња, Коледо,  
 И на коњу, Коледо,  
 Бојно седло, Коледо,  
 И на седлу, Коледо,  
 Мушко чедо, Коледо,  
 У руке му, Коледо,  
 Три ножића, Коледо,  
 Првим реже, Коледо,  
 Ту чесницу, Коледо,  
 Другим реже, Коледо,  
 Печенчиће, Коледо,  
 Трећим реже, Коледо,  
 Кобасице, Коледо.  
 (Станојевић 1929: 52)

Песме са мотивом мушког чеда на коњу (који је атрибут сунца) изводили су *коледари* кад су ишли *изјутра по селу* (Милићевић 1894: 160). Такође, певао их је и домаћин с укућанима док се пекла печеница (Милосављевић 1913: 75; Антонијевић 1971: 213). У свим песмама, као и у наведеним стиховима, три ножића којима реже храну, носи мушко чедо, односно Божић, на основу чега неки истраживачи претпостављају да је реч о божанству сунца које се рађа на почетку нове године (Зечевић 2008: 111) и доноси благослов у кућу. Стихове са мотивом Божића који носи *три ножића*, изводили су укућани и у току Бадње вечери (в. Грђић 1896: 96). Већ је речено да су у овим стиховима сачувани трагови приношења жртве богу, чије се рођење прослављало током читавог

божићног периода, па су се овакве песме могле изводити у различитим тренуцима божићних и коледарских обреда.

Домаћин је прво парче чеснице намењивао кући, друго полагајнику, затим укућанима и неком уколико је из куће умро протекле године па би то парче уделили сиромашу или однели на гробље после празника (Милутиновић 1967-1969: 134). У Скопској Црној Гори најпре се одвајао комад за волове (Филиповић 1939: 374). Намењивање чеснице указује на жељу да се њено плодотворно магијско дејство пренесе на људе, стоку, оруђа, односно на целокупно домаћинство. Ко је у свом комаду нашао новац – добијао је паре, пасуљ – био би читаве године задужен да води рачуна о овцама, зрно кукуруза – гајио је краве и јунад, а ко је нашао дрвце од кошнице – бринуо се о воловима (Тешић 1988: 24; Тројановић IV 2008: 47).

Домаћин је откупљивао новац из чеснице, који се стављао на икону. За време Првог светског рата жене су мушкарцима који су одлазили у рат, ушивале у шињел новац из чеснице *да би дошли живи и здрави, исто као што је новац прошао кроз ватру и остао неоштећен* (Милутиновић 1967–1969: 134), на основу чега се може закључити да је новац из чеснице имао апотропејску моћ.

У белопаланачком и пиротском крају, домаћин је питу од зеља бацао на кућни кров говорећи: *Дадох оскудној години, гладној мечки и бесном вуку. Из овога им дома целог века било доста* (Јанковић 1896: 36). Бацањем јела на кров куће, укућани су остваривали и контакт са душама предака, приносили им жртву јер се кров, слеме, оцак, таван сматрају местима где бораве преци (Чајкановић II 1994: 158; СМР 1998: 258).

**2.6. Полажење куће** – На Божић се у кућу уводи животињски полагајеник, најчешће *во* или *овца*, а уводили су се још и *пас*, *коњ* и *петао*. Затим долази људски *полаженик* кога треба прописно угостити због веровања да од њега зависи благостање у кући током читаве године.

#### Увођење животињског полагајеника<sup>301</sup>

У Србији и Босни, пре него што дође људски полагајеник, уводили су *вола*, огртали га ћебетом и посипали житом (Ђорђевић 1925: 369; Kulišić 1960–1961:

---

<sup>301</sup> О овом обичају видети: Мијатовић 1928: 34; Влаховић 1935: 118; Павловић 1928: 93; БХ 1958: 296; Антонијевић 1971: 167; Костић 1972: 6; Беговић 1986: 115; Босић 1996: 41.

14; Костић 1969: 374; Вукановић 2001: 27; Шапоњић Ашанин 2006: 345). Ако у домаћинству није било вола, уводило се говече или ован (Вукановић 2001: 27), а у источној Србији сваке године, наизменично, *овцу* и *вола*. Ако година, кад су увели вола, буде добра, идуће би поново њега, а ако не буде добра, наредни пут би уводили овцу (Костић 1966: 206). Због рогова које представљају знамење плодности, обиља и богатства (СМР 1998: 381–382), волу се у аграрно-магијским обичајима ујутру на Божић натицао колач на рог (Ердељановић 1951: 159; Костић 1969: 374) који је требало да делује на плодност. Обичај увођења вола у вези је са земљорадничком традицијом у којој је главно било гајење волова због његове употребе за вучу (Костић 1969: 374).

У неким селима Алексиначког Поморавља уводили су *пса* (Антонијевић 1971: 167), у чачанском крају *свињу* (Шапоњић Ашанин 2006: 345), а у Босни још и *коња* и *петла* (Кајмаковић 1962: 147). Кокошка се јављала у улози првобитног полагајеника кога је заменила жена, а касније мушкарац, што се види у обичајима приликом доласка људског полагајеника у којима се он идентификује с кокошком (СМР 1998: 359; Костић 1969: 374).

С обзиром на то да полагајеник представља госта (в. РСЈ 2007: 963), али и у вези са веровањем да се душе предака могу реинкарнирати у животињама (Чајкановић II 1994: 160, 163), поводом увођења животињског полагајеника може се говорити о епифанији (Чајкановић I 1994: 146).

#### Долазак полагајеника

Први човек који на Божић уђе у кућу је *полајеник* (Милићевић 1894: 169; Карацић 1901: 65; Станојевић 1929: 51; Кулишић 1960–1961: 14; Кајмаковић 1962: 147; Prvulović 1982: 11; Панајотовић 1986: 113), *полазник* (Грђић 1896: 97; Петрановић 1871: 245; Нушић 1902: 179; Мијатовић 1907: 299; Милосављевић 1913: 316; Влаховић 1931: 348; Кулишић 1953: 209; Filipović 1962: 20; Јовићевић 1999: 366; Вишекруна 2006: 348; Тројановић IV 2008: 46). Називали су га и *прилазник* (Кулишић 1953: 211), *положник* (Ђорђевић 1925: 369), *полајеник* (Карацић 1818: 39, 591; Мијатовић 1907: 125; Грбић 1909: 89; Милосављевић 1913: 77; Ердељановић 1951: 161; Вукановић 2001: 27), *положајник* (Димитријевић 1969–1970: 95; Киш 1975: 32; Шапоњић Ашанин 2006: 341; Тројановић IV 2008: 46), *полазач* (Petrović 1926: 145; Антонијевић 1971: 167),



*poležaj* (Oriovčanin 1846: 100), *položaj* (Stojanović 1851: 377), *походник* (Мићевић 1934: 105; Мићевић 1952: 153) и *радован* (Мићевић 1952: 153; Filipović 1962: 20; Тројановић IV 2008: 46).<sup>302</sup> *Батлија* долази по позиву (Станојевић 1929: 51), а у Херцеговини је то био неко из рода (Памучина 1866: 77; Грђић 1896: 97; Вишекруна 2006: 348), а у Славонији и Боки кућни зет (Oriovčanin 1846: 100; Lovretić 1897: 390; Милосављевић 1913: 320). У источној Србији, полагањик је могао да буде дечак, девојчица или жена (Костић 1972: 17; Prvulović 1982: 11). На Косову и Метохији највећи значај придавао се када би их полазио странац – указивали би му већу почит и задржали га на ручку (Мијатовић 1907: 299). Неки истраживачи сматрају да је првобитно полагањик био заједнички и да је посећивао сваку кућу у селу (Костић 1972: 17).

Понегде је свој долазак оглашавао пуцњем из пушке пред кућом коју је полазио (Милићевић 1894: 169). Кад је улазио у двориште, ухватио би кокошку, заклао је па би се пекла за ручак (Мијатовић 1907: 125; Павловић 1921: 92; Ђорђевић 1925: 369; Шапоњић Ашанин 2006: 341). Кад уђе у кућу, домаћица га је посипала житом (Oriovčanin 1846: 100; Stojanović 1851: 376; Врчевић 1883: 34; Милићевић 1894: 169; Грђић 1896: 97; Грбић 1909: 90; Милосављевић 1913: 77, 320; Petrović 1926: 145; Костић 1972: 14; Lovretić 1897: 390; Јовићевић 1999: 366; Вишекруна 2006: 348). Вук Врчевић сматра да је тај обичај аналоган томе што је Мајка Божја бацала жито волу, коњу и мазги да не би гризли сламу на којој је она лежала са Исусом (Врчевић 1883: 45). Полањик би сео на јастук испред огњишта (Oriovčanin 1846: 100; Stojanović 1851: 376; Грбић 1909: 90; Petrović 1926: 145; Костић 1969: 375; Lovretić 1897: 390), *да би кокошке седеле на јајима* (Грбић 1909: 90; Костић 1969: 375), прекрсти ноге *да би се патиле кокошке* (Костић 1969: 375), а у Шумадији би после ручка спавао *да би квочке лежале на гнездима* (Ердељановић 1951: 161) У западној и централној Србији домаћица је полагањнику измицала треножац кад седа (Мијатовић 1907: 126; Ердељановић 1951: 161), што се радило *због пчела* (Милићевић 1894: 173), а затим га је, као и у Херцеговини, огртала покривачем или му га пребацивала преко главе, као да жели да га зграби и зароби (Караџић 1818: 592; Милићевић 1894: 169; Грђић 1896: 97; Караџић 1901: 65; Мијатовић 1907: 126, 299; Ђорђевић 1925: 369; Костић 1972: 15; Тешић 1988: 22; Јовићевић 1999: 367;

<sup>302</sup> Овај обичај познат је у целој Србији, код Румуна, у неким крајевима Словачке, Пољској, Украјини и на Кавказу (Костић 1972: 14).

Шапоњић Ашанин 2006: 343), говорећи: *Како ја тебе гуњем огрнула, тако Господ Бог моје овце вуном!* (Грђић 1896: 97). У западној Србији су огртали полагајеника да им се вата дебео скоруп (Карацић 1818: 592). У Херцеговини су му још давали да једе цицваре, говорећи: *Како твоја уста пуна била, тако и наша кућа, ако бог да!* (Грђић 1896: 97). Наведени обичаји који указују на то да је полагајеник обавезно морао да седне и то што су укућани желели да га „заробе“, упућују на ритуалне радње везивања божанског госта, од кога зависи људска сточна и пољска плодност, за кућу (Чајкановић II 1994: 111).

Полажајник би царао и ватру (Карацић 1818: 592; Стојановић 1851: 376; Милићевић 1894: 169; Грбић 1909: 90; Petrović 1926: 145; Костић 1969: 375; Prvulović 1982: 11; Шапоњић Ашанин 2006: 343; Тројановић IV 2008: 46), држећи бадњак рукавицом (Вукановић 2001: 27), говорећи: *Hristos se rodi sa srećnom novom godinom, sa dečicom, zdravljem, stokom!* (Petrović 1926: 145). Из наведеног благослова, види се да је нова година почињала Божићем. Полаженик је говорио и: *Да живе пилићи, пловчићи и ћурићи* (Костић 1969: 375) или *Колико варница, толико Бог дао овом честитом дому: здравља, среће, слоге, трмака, крмака, коња, волова, крава, коза и сваког другог рода и берићета!* (Тешић 1988: 22), изражавајући жеље за плодност стоке, усева и здравље укућана. На благосиљање, полагајенику би се одговарало: *Здраво био и све ти пуно и весело било!* (Јовићевић 1999: 366). Потом би он даривао бадњак (Милосављевић 1913: 316; Јовићевић 1999: 366; Вукановић 2001: 27), односно огњиште паром (Карацић 1818: 592; Тројановић IV 2008: 46), шипком, јабуком, наранцом (Памучина 1866: 77; Грђић 1896: 97; Вишекруна 2006: 348). У Попову се провлачио испод бадњака, тако што је домаћин подизао средњи бадњак Мићевић 1934: 105). Домаћица му је давала сито са житом да нахрани живину (Petrović 1926: 145).

Полаженика би угостили, а веровало се да је добро ако се и *побљује* (Карацић 1818: 592; Мијатовић 1907: 127). Поводом тога, Вук Карацић у *Рјечнику* каже: *О Божићу се опити и побљувати није никакове срамоте* (Карацић 1818: 40), што указује на то да је божићна трпеза у вези са плодношћу (Толстой 1984: 26).

Такође, неумереност у јелу и пићу (*опити се и побљувати се*) карактеристична је за обредно време (Бојанин 2005: 77) и спада у *позитивни*

*хиперболизам*, а његов смисао је космогонијски – обнављање (Bahtin 1978: 295, 297).<sup>303</sup>

*Пошто се мало напију и поједу*, домаћин или полагајник гатао је у плећку (Врчевић 1883: 37; Грђић 1896: 98; Вишекруна 2006: 350; Тројановић IV 2008: 48).<sup>304</sup> Полаженик би, затим, отпевао песму:

Што се ово муче пије вино?  
Није ово вино украдено,  
Но за скупе новце куповано;  
Нити га је коза-бара дала  
Но јуначка кука и мотика.  
Домаћине, на твоје поштење,  
Вазда пио, свеђ се веселио,  
И Ристово рожданство славио  
С кумовима и пријатељима,  
Амин Боже да би тако било!  
(Врчевић 1883: 39)

У песми се хвале вино и родна година. Вино, иначе, оличава антитезу уљу, које симболише мудрост и страхопоштовање, док вино ослобађа од страха и у вези је са веселим празничним тренуцима (Bahtin 1978: 186, 303). Зато је разговор за време и после ручка слободнији, како показује и песма, а тиме се објашњава и веза између стихова ове песме и тренутка њеног извођења, који следи непосредно после божићног ручка.

У Боки Которској је *полазник*, док су седели око ватре, уз гусле изводио *пјесму од Божића*:

Полећеле три тичице,  
Све три са неба.  
Једна носи у кљунове  
Грану маслине,  
Друга носи у кљунове  
Класак пшенице,  
Трећа носи у кљунове  
Гриздак лозице.  
Која носи у кљунове  
Грану маслине,

---

<sup>303</sup> Свето време настаје прекидањем уобичајеног, профаног времена и дотадашњих друштвених правила. Зауостављањем профаног времена актуализована је света реалност у коју је заједница урањала током трајања празника (Turner 1974: 157). У склопу светог времена, успоставља се *антиструктура*: оно што је у структури, односно у свакодневици пасивно, у контексту празничног времена постаје антиструктура, односно активно. Неиздиференцирана заједница, друштво једнаких, равноправних индивидуа, стање колектива супротстављено структури назива се комунитас (*communitas*) (Гарнер 1986: 50).

<sup>304</sup> Ако онај ко гата види *пут из куће за девојку*, значи да ће се удати домаћинова ћерка; ако види *девојку* – ожениће се домаћинов син. *Брав* наговештава принову, а *носила/крст* да ће неко из куће умрети (Вишекруна 2006: 350).

Оно нам је Божић с главом,  
Помоз нам Боже;  
Која носи у кљунове  
Класак шенице,  
Оно нам је божји данак,  
Помоз нам Боже;  
Која оно трећа тица  
С гроздом лозице,  
Оно нам је Тепан данак,  
Помоз нам Боже!  
(Милосављевић 1913: 316–317)

Наведена песма позната је у варијантним записима,<sup>305</sup> у којима птице израњају из воде, долећу са планине/горе, односно, као у овом примеру, с неба које је, у различитим религијама, најчешће станиште богова (Елијаде 1998: 88, 91), па се и веза са њим остварује. У наведеним стиховима птице представљају празничне дане Божића (*Божић с главом, божји данак, Тепан данак*). Песма је и експлицитно смештена у контекст Божића, што потврђује њена изворишта у сакралном (Карановић 1984: 79).

Да су се изводиле у различитим фазама обреда, потврђују и стихови које је записао Вук Врчевић у Херцеговини, а за које Вук Карацић наводи податак да су се певали *од како се наложе бадњаци на ватру, па до Васиљева дне. Пријатељи кроз то се вријеме полазе, те једно код другијех пјевају ове пјесме, а кад гостију нема, пјева и сама кућна чељад између себе* (СНП V: 122):

Три су тице с неба долећеле,  
У поноћи уочи Божића,  
Честитале Божић Ришћанима,  
Ришћанима носе с неба даре:  
Једна носи гроздак од лозице:  
Да се Срби понапију вина;  
Друга носи власак од шенице,  
Да Српкиње мијесе погаче;  
Трећа носи брацког миробожја,  
Да се Срби и грле и љубе,  
У љубави један другом вика:  
„Мир је Божи! Е се Ристос роди!“  
(СНП V: 126: бр. 186)<sup>306</sup>

Наведене стихове могуће сместити у оквир коледарских обреда на основу тематско-мотивске аналогије с коледарским песмама других словенских

<sup>305</sup> О томе видети: Карановић 1984.

<sup>306</sup> Варијанта: СНП V: 133–134: бр 205, 136: бр. 211.

народа.<sup>307</sup> Пошто су у српској песми доминантни хришћански мотиви честитања Божића, она може да укаже на поступак христијанизације коледарске поезије.

Полаженика су даривали марамом, чарапама, пешкиром, колачем (Караџић 1818: 592; Памучина 1866: 77; Грђић 1896: 97; Мијатовић 1907: 127; Милосављевић 1913: 317; Petrović 1926: 145; Шапоњић Ашанин 2006: 343), повесмом кучине (Милићевић 1894: 174; Мијатовић 1907: 127; Грбић 1909: 90; Ђорђевић 1925: 369).

Поменути обичаји са полажеником, према неким истраживачима, указују на могућност да он представља митско биће, највероватније митског претка, који доноси плодност и срећу (Кулишић 1970: 125). Такође, указано је и на везу полаженика са коледарима: долазе у кућу, домаћини треба што боље да их угосте, имају штап као обредни реквизит, обављају радње у вези са кокошкама, а (не)извршавањем одређених обредних радњи утичу на (не)плодност аграрне године – све то указује на претпоставку да полажник представља соларно божанство које се рађа почетком године и долази у кућу као гост и благосиља укућане (Чаусидис 1999: 62).

У Славонији су га укућани пратили певајући:

Ajte, gosti, za radosti,  
Dokle vam se sitom sije.  
Kad se lati rešetati,  
Gosti će se šerbetati.  
Mi pratimo naše goste  
Do pol sela čašicama,  
Od pol sela pismicama.  
(Lovretić 1897: 393)

Први део песме у вези је са обичајем посипања полаженика житом из сита (Lovretić 1897: 390), које, иначе, симболише плодност, богатство и изобиље у календарским обредима (СМ 2001: 493), што је долазак полаженика и требало да обезбеди. Због тога га је ваљало лепо примити и добро угостити (Караџић 1818: 592; Мијатовић 1907: 127), на шта се односе стихови: *Mi pratimo naše goste / Do pol sela čašicama*, који су у вези са култом плодности.

---

<sup>307</sup> У коледарским песмама Источних и Западних Словена чест је мотив три птице које домаћину доносе три добра (Виноградова 1982: 102). Најраспрострањенији сиже тих песама гласи: У домаћина три сокола; први полетел в поле, второй – на реку, третий – в лес; први принес домаћину добычу – перепёлку на обед, второй – рыбу на завтрак, третий – куну на шубу (Виноградова 1982: 102). Превод: У домаћина три сокола; први је полетео у поље, други – на реку, трећи – у шуму; први је донео газди ловину – препелицу за ручак, други – рибу за доручак, трећи – куну, да сашије бунду (прев. аут).

**2.7. Полажење винограда, животиња** – На Божић после подне укућани су полазили винограде. Вино и жито просипали су на чокоте (Филиповић 1939: 88; Димитријевић 1969–1970: 98), чиме су настојали да поспеше раст винове лозе и њен добар урод. Прегореле делове бадњака везивали су црвеним концима и разносили их у поља, винограде, код стоке (Ердељановић 1951: 157; Антонијевић 1971: 169) и обесили их на воћку, а том приликом су певали: *Наши бадњаче, наши бадњаче, буди нам весео* (Филиповић 1939: 87).

На Божић се нарочита пажња поклањала животињама. Оне су се тих дана обилато храниле, а начин на који је то вршено потврђује да је реч о приношењу жртве тим животињама. Део коледарских песама, као што је показано, намењен је различитим животињским врстама. Осим коледара, и домаћин је наздрављао волу прваку (који је увек први здесна под јармом) речима: *Zdrav, zekonjo (oli mrkonja)! Za zdravlje ovog moga voka prvaka i za zdravlje našeg starješine!* (Ardalić 1902: 140). Такође би изводио вола из штале, доводио га на кућни праг и дао му жито из сита па би му ставио шупаљ колач на рог (Вукмановић 1935: 118; Костић 1972: 15).<sup>308</sup> Натицање шупљег колача волу на рокове представља аграрни магијски обред чија је функција преношење снаге божићних хлебова на вола полагајеника (СМР 1998: 51).<sup>309</sup>

Домаћица је кокошке хранила у кругу начињеном од *вршаног конопца* или *верига* у коме је слама (Кајмаковић 1962: 145; Кајмаковић 1973: 224; Киш 1975: 40). На основу овог обичаја неки истраживачи претпостављају да кокошке, по свом значењу, имају везе с вршидбом и божићном сламом (Кулишић 1953: 34), која, како је већ констатовано, представља плодносну снагу новог жита.<sup>310</sup>

**2.8. Божићне игре** – После ручка, младићи и девојке су, сва три дана Божића, ишли у коло, где су изводили и разне игре (Ћаница 1983: 41). Окупљали су се и на гумну где су ложили ватру и до ноћи се веселили *народним играма, пјевањем, доскочицама* (Врчевић 1883: 40). У Бачкој и Срему момци су јурили на коњима, и то се звало *терање/вијање Божића* (Filipović 1962: 21, 43),

<sup>308</sup> Ако би во затресао главом да збаци колач с рога, веровало се да ће бити родна година, а ако не би, да ће бити неродна (Влаховић 1935: 119).

<sup>309</sup> Овај обичај у складу је с традиционалним представама и веровањима о волу као *благословеној* и *светој* животињи. Због тога се људи према овој домаћој животињи и односе на посебан начин: во се није смео ни опсовати, јер се то сматрало великим грехом, а њиме се и куну, као нечим што је *најрођеније* и *најсветије* (Ђорђевић I: 171).

<sup>310</sup> На то упућује и чешки обичај да се кокошке на Бадње вече нахране у кругу од делова кола у којима се довози жито с поља (према Кулишић 1953: 34).

а обичај је и данас жив у Новом Саду (Стокин ркп: 117). Приликом извођења коледа задржало се јахање коња.<sup>311</sup> Овај обичај представља, заправо, терање демона, односно у овом случају душа предака, које су о Божићу угошћене и нахрањене (Чајкановић V 1994: 54), на шта упућује и то што су, после тога, старији узимали бундеву или стару посуду и перушку или брезову метлу и *pravili parodiju osvećenja vode, blagosiljanja i prskanja* (Filipović 1962: 43).

У чачанском крају забележен је обичај *божићне возње*, а том приликом се, свечано окићени, коњи су се упрезали да би се у каруцама/саоницама провозала цела породица. Осим забавног, возња је имала и магијски карактер који се огледао у жељи да се повозност пренесе на лакоћу обављања послова у наредној години (Шапоњић Ашанин 2006: 346).

У Херцеговини су се, сва три дана Божића, после ручка, младићи и девојке окупљали наред села на гумну, *ухвате се у кола те пгю и пушкараю* (Памучина 1866: 78).

На Косову и Метохији постојала је колективна сеоска забава – *трка за јабуку*, коју су постављали као мету на пољани наред села. Победник је, као награду, добијао јабуку, а у трци су учествовали само млади мушкарци (Вукановић 2001: 28).

Према записима са Косова и Метохије, *у кући, крај ватре или у обору* (Нушић 1902: 179) *девојке начине нишаљку* (Вукановић 2001: 27) и *сва три дана Божића нишају се и певају, а момци играју разне игре* (Мијатовић 1907: 299). Континуитет обредног љуљања у народним традицијама широм света указује на велики значај који је приписиван овом чину у циклусу годишњег календара.<sup>312</sup>

Љуљање је практиковано од Божића до Ђурђевдана. Реч је, дакле, о периоду који је у народном календару прожет бројним активностима у циљу поспешивања опште плодности, јер спада у један од начина лустрације – верује се да ће нечистота, односно утицај демонских сила бити уклоњен механички (Чајкановић V 1994: 66).

---

<sup>311</sup> У Чуругу, Ђурђеву и у селима средње Бачке, првог дана Божића јахачи су се маскирали у женска одела, повезивали мараме, гаравили лица и јахали кроз село на коњима (Босић 1996: 154).

<sup>312</sup> Археолошки налази љуљашке са Крита, који датира из минојског позног доба и орнаменти на вазама из античке Грчке указују на велику старину обредног љуљања, који је био обавезан пратилац дионизијских свечаности у Атини и фестивала у риму посвећених богу Баху (Закић 2009: 133).

Увид у грађу потврђује да се обред љуљања/нишања у време божићних празника није изводио подједнако на целокупном српском простору, већ да је био сконцентрисан на простору Косова и Метохије и Левча и Темнића (Нушић 1902: 179; Мијатовић 1907: 299; Вукановић 2001: 27)

*На Божић и Богојављење девојке док се нишају* (Мијатовић 1907: 300)  
певају:

Мори, чије момче на нишаљку,  
Гајтане мој?<sup>313</sup> (2)  
Мори, чије да је, мајкино је,  
Мори, мајка ће му шит' кошуљу,  
Мори, тајка ће му капу купит',  
Мори, сестра ће му појас ткати.<sup>314</sup>  
(Мијатовић 1907: 300)

Припев *гајтане мој* очигледно је имао магијски карактер, а може се претпоставити да упућује на везу љуљачких са пролећним песмама, будући да су песме уз обредно љуљање извођене у ширем временском интервалу па су, највероватније, преузимале припеве из текстова обреда у који су се интегрисале.<sup>315</sup>

Песма реплицира припремну фазу свадбе, када се младожења опремао. На то упућују мотиви *кошуље*, *капе* и *појаса*. Кошуља се сматра важним свадбеним реквизитом,<sup>316</sup> а појас је, између осталог симбол брачног везивања. Капа има заштитну функцију (СМР 1998: 237), у овом случају од утицаја злих сила којима је момак у лимиалној фази свадбе подложен.<sup>317</sup> У сватовским обичајима појас и опасивање симболишу успостављање веза између *свог* и *туђег* простора, *старе* и *нове* куће, односно повезивање младенаца у брачну заједницу (СМР 1998: 336, 434), што указује на то да су песме, које су се изводиле уз обредно љуљање, блиске сватовским и да упућују на причу о иницијацији младића и девојака, који су у њему учествовали.

---

<sup>313</sup> Ове се речи понављају после сваког стиха.

<sup>314</sup> Варијанте ове песме: Веселиновић 1895: 46, бр.1; Дебељковић 1984: 10, бр.5.

<sup>315</sup> На могућност прожимања песничких врста зимског и пролећног циклуса, са становишта аналогних рефрена, упућује и садржина тих песама. Бележећи мелодије из лесковачког краја, Миодраг Васиљевић је песму чији почетни стих гласи: *Заниша се девојче* сврстао и у љуљачке и у лазаричке песме (намењене девојци), а међу лазаричким (посвећеним момку) налази се песма са почетним стихом: *Нишала се Љиљана* (Васиљевић 1960: бр.16, 27, 29).

<sup>316</sup> Функцијама даровне кошуље у обредној пракси и поезији бавила се Јасмина Јокић у свом магистарском раду који је, под менторством проф. др Зоје Карановић, одбрањен на Филозофском факултету у Новом Саду 2004. године.

<sup>317</sup> О заштити младенаца од злих сила и уроку уопште видети: Ђорђевић 1985; Ван Генеп 2000.



Наведена песма, дакле, могла би се схватити као наговештај скоре девојчине удаје и њеног одласка из родитељске куће, што потврђују и стихови који су се, такође, певали о *Божиху*:

Мори, е, ти, плавке Горња Моравке,  
Гајтане мој, и!  
Мори, тебе тражу на три стране,  
Гајтане мој, и!  
Мори, једна страна Горња Морава,  
Гајтане мој, и!  
Мори, друга страна Дојна Морава,  
Гајтане мој, и!  
Мори, трећа страна равно Косово,  
Гајтане мој, и!  
(Веселиновић 1895: 49, бр.4)<sup>318</sup>

Описани простор који обухвата три стране, може се схватити као *туђи* простор, што ову песму, која је садржином везана за просидбу, повезује и са свадбом. Девојка *Горња Моравка*, коју траже (односно *просе*) на три стране, дакле, налази се на граници између *свог* и *туђег* простора (Иванов, Топоров 1965: 156–165), што указује на лиминалну фазу у којој се налази испрошена девојка.

О девојци која се нада скорој удаји, на Божић и на Богојављење, такође на љуљашци, певана је и песма:

Мори, мала мома цркву мела,  
Гајтане мој<sup>319</sup> (2)  
Мори, цркву мела, Бога молила:  
„Мори, дај ми, Боже, свекра попа,  
Мори, и свекрву попадију,  
Мори, и девера калуђера,  
Мори, младо момче калуђерче“  
(Дебељковић 1907: 301)<sup>320</sup>

Песма је заснована на поступку ритуалног уздизања чланова младожењине породице, који се доводе у везу са сфером духовног, узвишеног, ауторитативног (*свекар поп, свекрва попадија, девер калуђер*), дакле оног што је у социјалној хијерархији високо.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> Варијанта наведене песме: Дебељковић 1984: 12–13, бр.11.

<sup>319</sup> Ове се речи понављају после сваког стиха.

<sup>320</sup> Варијанта наведене песме: Дебељковић 1984: 12, бр.9.

<sup>321</sup> Песму са мотивом девојчиног чишћења цркве, у Бугарској су *водичарке* певале неударој девојци на Богојављење:  
Мома мети лепа църква,  
Со два страка бел босилџок,  
Со лопата стратџорога,

Песма у којој су потенцијални девојчини свекар и свекрва, такође, поп и попадија, забележена је и као краљичка:

Девојчица бога моли:  
„Дај ми, боже, што те молим,  
Дај ми, боже, свекра попа,  
А свекрву попадију,  
А девера калуђера,  
Заовицу госпођицу!“  
Ој убава, мала момо, ладо, ладо!  
(Васиљевић 1960: 72–73, бр.71)

На везу са краљичком поезијом упућује припев: *Ој, убава, мала момо, ладо, ладо*, који је карактеристичан за ову врсту песама (Кића II 1926: 49), које су изводиле обредно-опходне поворке *краљица*, док су се кретале по путу од једног до другог дома:

По пут шета бела Неда,  
По пут шета, Бога моли:  
Дај ми, Боже, свекра попа  
И свекрву попадију,  
И девера калуђера,  
И з'лвицу ћирачицу.  
(Ђорђевић 1958: 319, бр. 3)

Из наведених примера уочава се да су се ове песме изводиле у оквиру зимских и пролећних календарских обреда, са циљем да поспеше удају девојака.

Присуство љубавних и свадбених мотива у божићним песмама непосредно упућује на идеју људске плодности, а посредно, симболички, на призивање опште плодности.



Сабор Пресвете  
Богородице

**3. Други дан Божића (26.XII/8.I)** – назива се још и *Велики Божић/Божи дан* (Вукановић 2001: 27; Шапоњић Ашанин 2006: 347), *Божиндан* (Караџић 1900: 152; Мићевић 1952: 153), *Божиј дан* (Беговић 1986: 109), *Средњи дан* (Ђорђевић 1958: 350), *Други Божић* (Тешић 1988: 25), а слави се као Сабор Пресвете Богородице.<sup>322</sup>

Мете и си Бога моли:  
– дай ми, Боже, попа свёкра,  
Попа свёкра, гјак луба,  
А свекърва попадйя.

(према Маринов I 2003: 139)

<sup>322</sup> Видети: Свети Николај Жички I 2001: 853.

Овога дана носио се колач куму и удатој кћерки (Карацић 1900: 152; Petrović 1900: 277; Грбић 1909: 93; Милосављевић 1913: 78; Вукмановић 1935: 126; БХ 1958: 300; Милосављевић 1980: 158; Јовићевић 1999: 366; Босић 1996: 129; Шапоњић Ашанин 2006: 347). У Алексиначком Поморављу ишло се у госте и у коло (Petrović 1926: 145). У Црној Гори увече су се, такође, окупљали на *сједник и оро и цијелу ноћ проведу у игри и пјевању* (Јовићевић 1999: 366). Срби у Мађарској су играли коло и пре и после подне уз пратњу гајдаша (Киш 1975: 37). Обичај играња, а нарочито у кругу, имао је улогу да путем магијског дејства утиче на обезбеђење доброг рода усева, здравља и напретка људи (СМР 1998: 248).

На Косову и Метохији постојао је обичај љуљања жена и на овај дан, *да порасту конопље. Кад се љуља на Велики Божић, певала се ова песма :*

Оволики лан,  
До на Видовдан!  
Оволико конопље,  
До пред свето Прокопље!  
(Вукановић 1975, бр.7: 130)

По свему судећи, имитација високе родности изводила се што вишим нишањем на љуљашкама, које је, магијским путем, требало да обезбеди аграрну плодност.

У белопаланачком и пиротском крају, *убаве девојке* су другог дана Божића певале:

Синоћ коњи не дојдоше,  
Еј инто, еј синто!<sup>323</sup>  
Јасни котли зеленози,  
Тресни, резни, резни перо!  
И ја пођох да их тражим,  
Мину двори Стојанови,  
Стојанови вечерају,  
А млад Стојан не вечера.  
Не л' си свири у цевару,  
Цевара му одговара:  
„Жени мене, мила мајћо!“  
„А кога ћеш мили синко?“  
„Стојанку ћу Стојанову“.  
„Леле, синко, роднина смо,  
Роднина смо, кумови смо!“  
„Она мајко род не знаје,  
Синоч идем од орање,

---

<sup>323</sup> Ово се понавља уз сваки стих

Она иде од копање,  
Ја вој кажем: „Добро вече’,  
Она мени: „Дођ’ до вече!’ “  
(Јанковић 1896: 37)

Наведени стихови описују потенцијални инцест између сродника (кумова). Сходно томе, у песми је присутна асоцијације на ритуални инцест, који је рекапитулиран о Новој години, пре него што је, као услов друштвености, уведена егзогамија, односно укинута склапање бракова међу припадницима једне половине, односно братства (Карановић 2010 а: 49).<sup>324</sup> Дакле, песма је сачувала архаичне представе о инцестуозној вези, као фази космизације (Карановић 2010 а: 55).

Такође, то што се млади орач у песми зове Стојан, могло би бити у вези са веровањем да су људи били безбедни од куге једино у селу које има орача становитог имена: Стојан, Станко, Стаменко, Станимир (Ђорђевић 1958: 133), што потврђује везу наведене песме с култом плодности.

Другог дана Божића *младеж хита у оро...Весело подскакивање и несташне подскочице ређају се једна за другом* (Јанковић 1896: 3):

Оди, Лено, на колено,  
И ми нисмо дивји људи,  
И ми знамо где се љуби,  
Стара баба у врх главе,  
А невеста у вितिце,  
А девојћи бело лице.  
(Јанковић 1896: 37)

На основу садржине наведене песме, може се претпоставити да су је певали момци девојкама за удају. У песми је, на принципу бинарности, изграђена симболичка слика људског бића: у вертикалном опажању, најјаче је изражена супротност *горње/доње* (Иванов, Топоров 1965: 65–73), а таква слика присутна је у стиховима у којима се помињу делови главе одозго надоле (*врх главе, вितिце, бело лице*). Песма је изграђена и на принципу антитезе, утемељене на опозицијама *старо – младо* (Иванов, Топоров 1965: 156–165). Приказана су два вида једног истог, *двотелесног света* (Bahtin 1978: 33, 214), који садржи и смрт (*стара баба*) и рађање (*невеста, девојка*), почетак и крај, што садржину ове песме уводи у култ плодности.

---

<sup>324</sup> Брак је у српској традиционалној култури могао бити склопљен само у оквиру важећих правила: између лица која нису у крвном сродству, ни у кумству (Ђорђевић 1958 437) и оних који нису славили исту крсну славу (Карацић, 1818, в. крсно име, 343).

**4. Трећи дан Божића/Свети Стефан (27. XII/9. I) – назива се и**



**Свети Стефан**

*Шћепандан* (Врчевић 1883: 54; Мићевић 1952: 153), *Стевандан* (Беговић 1986: 109; Тешић 1988: 25), *Мали дан* (Ђорђевић 1958: 350), *Трећи Божић* (Тешић 1988: 25), а празнује се у славу Светог архиђакона Стефана.<sup>325</sup>

Овај дан предвиђен је за *чишћење куће и штале* (Милићевић 1894: 175; Карацић 1901: 66; Мијатовић 1907: 128, 299; Милосављевић 1913: 79; Мијатовић 1928: 36; Вукмановић 1935: 126; Филиповић 1939: 90; БХ 1958: 300; Киш 1975: 40; Милосављевић 1980: 158; Беговић 1986:

110; Тешић 1988: 25; Босић 1996: 129; Јовићевић 1999: 366), као и *чишћење трпезе*, с које се три дана ништа није склањало, јер је храна била намењена покојницима, али и да би у новој години у кући било свега у изобиљу (Petrović 1926: 145; Gavazzi II 1939: 44). Сходно томе, уношене су и ствари изнете из куће на Бадњи дан (Карацић 1901: 66; Мијатовић 1907: 128; Вукмановић 1935: 119; Шапоњић Ашанин 2006: 347), пошто душе предака, због којих су, пре свега, гвоздени предмети изношени, више нису боравиле у кући.

Овог дана јело се највише од онога што је остало од Божића, *ali sve natanko*, па се трећег дана празника у околини Задра певала песма:

О Вожићу, mili brate,  
Dobro li mi biše na te,  
I dva dneva još po za te,  
I sve danke oko tebe;  
Al ni, brate, ka' na tebe,  
Ni po podne ka' do podne.  
(Ivanišević 1905: 38)

Наведени стихови рекапитулирају сегменте божићних обреда, од првог дана празника, обухватајући и *све данке* око Божића. На тај начин, ова песма пресује и сажима време обреда (в. Тарнер 1986: 41–43), намећући претпоставку да је могла бити певана у различитим тренуцима божићне обредно-обичајне праксе.

Слама се износила из куће и бацала по њивама и воћу (Oriovčanin 1846: 101; Stojanović 1851: 380; Мијатовић 1907: 128; Petrović 1926: 142; Димитријевић 1969–1970: 98; Антонијевић 1971: 171; Киш 1975: 40), њоме се

<sup>325</sup> Видети: Свети Николај Жички I 2001: 855–856.

обавијало младо воће да би што боље родило (Панајотовић 1986: 111),<sup>326</sup> а давала се и воловима и квочкама за насађивање (Николић 1910: 147). У чачанском крају, *пре него ли се изнесе слама из куће, поређају се укућани око огњишта па, кад домаћин баца шаку сламе у ватру, сви повичу:*

У ватру бисмо – не изгоресмо!  
У болес' бисмо – не боловасмо!<sup>327</sup>  
(Јовашевић 1971: 177)

На овај начин се гатало да не би било паљевине ни болести (Јовашевић 1971: 177), услед веровања у прочишћавајућу и подмлађујућу снагу ватре (СМР 1998: 81).

Кад се слама разносила, говорило се: *Koliko ovde slamki, toliko čeljadi, zdravlja, govedi, konja, ovaca, svinja!* (Petrović 1926: 142). Магијска формула типа *колико...толико*, честа и у коледарским песмама, као што је већ речено, има функцију призивања плодности имитативним путем.

Такође на овај дан, домаћин је спремао остатке прегорелог бадњака које ће уочи Нове године наложити уз нови бадњак који се у народу зове *напредак* (Врчевић 1883: 56). Апотропејску моћ бадњак преноси и преко свог угарка којим се палила слама на њивама, у воћњацима, виноградима, а коју су прескакала деца певајући: *Прескочи огањ, не изгори се, / Прескочи воду, не удави се!* (Златковић 2000: 55). У пчелињаку се, такође, остављао угарак доземка, који се користио и за лечење људи и стоке (Златковић 2000: 54).<sup>328</sup>

Када су износили бадњак, у фрушкогорским селима обесили би га о гране неке воћке и тада се певала песма:

Наш бадњаче, наш бадњаче,  
Буди нам весео.  
(Филиповић 1939: 87)

Поменути стихови певали су се и на Божић, када се ишло у положњу винограда, а наведени обичаји с бадњаком представљају тежњу да се његова магијска снага пренесе и на воће. У вези с плодношћу је и обичај да се замахне секиром на воћку, приликом чега је домаћин говорио: *Роди! Ако не родиш,*

<sup>326</sup> У Трговишту се обичај изношења и везивања сламе око воћки изгубио – *нико више не излази у воћњак* (Сикимић 2013: Милева).

<sup>327</sup> Варијантне стихове Владимир Бован је записао као божићне:

Болесни бесмо,  
Преболесмо;  
У ватри бесмо,  
Не изгоресмо. (Бован 2000: 32, бр. 27)

<sup>328</sup> О исцелитељској моћи бадњака и дрвећа уопште, в. Јокић 2014.

*исећи ћу те!* (Костић 1966: 202), чиме се, магијском снагом речи, призивало изобилје у кући (Толстой 1984: 35).<sup>329</sup>

У Црној Гори је забележено да на *Шћепандан пушке пуцају на све стране од свакојаког на све стране пјевања, особито од млади момака, који у друштву иду од куће до куће* (Врчевић 1883: 55). Кад би пролазили поред кућа у којима има девојака за удају, певали би:

Чија је оно ђевојка,  
Што рано рани на воду,  
Турила фесак на чело,  
А русу косу на јеро?  
Оно је моја ђевојка итд.  
(Врчевић 1883: 55).

Мотив одласка на воду рано ујутру указује на то да је у песми реч о девојци стасалој за удају. Пре свадбе, односно пре доласка сватова по њу, у неким крајевима девојка је морала да *пре сунца* оде по воду и да се на извору или бунару окупа (Петровић 1948: 276; Ђорђевић 1958: 454). Такође, и то што је очешљала *русу косу* и *турила фесак на чело*, асоцира на свадбу и на промену девојчиног друштвеног статуса, јер чешљање и покривање/зобрађивање главе спада у припреме за свадбу (Иванова 1984: 20).

Осим тога, у песми се описује узорно женско понашање, о коме певају сватовске песме, приказујући ритуале агрегације којима невеста потврђује пријем у младожењин дом и култ, као и свој нови социјално-друштвени статус. Тако је другог дана свадбе, ујутру, новопридошла млада одлазила на извор, доносила воду.<sup>330</sup> Дакле, наведени стихови који су у вези са свадбеном обредно-обичајном праксом, наговештавају овај иницијацијски ритуал у животима девојака, али и момака који су их певали на празник посвећен Св. Стефану који се, иначе, на словенском простору сматра покровитељем брака (СД V 2014: 163).

Такође, на иницијацију упућује и обичај *чишћења Божића* међу српским живљем у јужној Мађарској. Младићи су рано ујутру на овај дан ишли у

---

<sup>329</sup> Постоји и мишљење да је наведени обичај у вези са веровањем да је у дрвету утеловљен дух, па је овај ритуал извођен са циљем његовог придобијања (Јовановић 2006: 124).

<sup>330</sup> Сватовска песма која описује невесту каква треба да буде:

Лако ћеш ми мајци уговети:  
Доцне легни, а рано устани;  
Двор помети и воде донеси,  
И очешљај своју русу косу.  
(СНП I: 107)

девојачке куће и чистили их (Фелфелди 2003: 71). Смисао овог обичаја аналоган је *гледању*, односно *бегенисању* (Петровић 1948: 270) девојака на јавним местима,<sup>331</sup> што спада у припремне радње које претходе свадбеним ритуалима сепарације, после чега се девојка издвајала из свог дотадашњег социјално-друштвеног статуса.

У белопаланачком и пиротском крају, трећег дана Божића у *саму ноћ може се чути пуцањ из пушака којим се „испраћа“ Божић* (Јанковић 1896: 38). Такође, пуцање је у вези и са веровањем да јак звук, бука може да заплаши и одагна зле духове и демоне (СМР 1998: 191) који су, нарочито, били активни у време некрштених дана. Када *се опраштају и полазе кућама, „верне друшке“ тад отпоју* (Јанковић 1896: 38):

Дуњка ми се на град навалила,  
Па је гранке к земљи распустила,  
Туда мину младо нежењено,  
Гранка му је калпак трколила (оборила),  
Из калпака прстен бурмалија,  
Како паде прстен бурмалија,  
Младо момче жално проговара:  
„Женил би' се, прилику си немам!  
Прилика ми у село девојћа,  
Ја је просим, она се подноси,  
Ћитку давам, она натраг врљи,  
Прстен давам, она шегу бије“.  
(Јанковић 1896: 38)

У уводној дескрипцији песме, приказано је стабло дуње, које је, иначе, по свом симболичком статусу најближе јабуци, па се због тога употребљавала у свадбеном обреду у низу ритуала којима се призивају срећа и плодност младенаца у браку (в. Чајкановић IV 1994: 72–73, 230–231). Даље се у песми говори о момку који проси девојку, а хиперболисаним изгледом дуњиног дрвета (*на град се навалила/па је гранке к земљи распустила*) потенцира се да му је већ увелико време за женидбу, пошто уочи венчања, младожења приређује момачко вече, на коме се опрашта од другова, другарица и момачког начина живота, а позива их тако што им тога дана по другу пошаље поздрав – јабуку, дуњу...(Попов 1983: 39).

---

<sup>331</sup> Сусрети момака и девојака су се дешавали у колу, у пољу на раду, на прелу (Попов 1983: 5), на сабору код цркве (Златановић 2003: 54), на славама, вашарима (Николић 1910: 189) или, у новије време, на „балу“ – зимској забави у сеоској кафани (Петровић 1948: 269).



Наведени стихови кореспондирају са циклусом шаљивих свадбених песама са темом *ругања младожењи* које су певане у оквиру предсвадбене фазе, приликом прстеновања.<sup>332</sup> То што девојка *ћитку врљи* и *шегу бије* заправо, представља ритуално унижавање (Bahtin 1978: 18, 386), којим се, младожења штити од урока и које је у функцији плодности.

Увидом у грађу, уочава се да бредно-обичајна пракса која се изводила у време тродневне прославе Божића, представља синкретизам иницијацијских ритуала, као и обичаја и веровања везаних за соларни и култ мртвих и да је у вези с плодношћу. Неки од тих обичаја представљају магијске радње које су се изводиле с циљем да се, имитативним путем, обезбеди успешна аграрна година, али и да би се придобиле душе предака и њиховим посредством обезбедио добар род усева, плодност стоке, здравље укућана и уопште напредак у свему. Такође, део божићне обредне праксе изводио се ради остварења успешне иницијације момака и девојака и која је наговештавала промену њиховог друштвеног статуса (у ожењене/удате).

## В) ПОСЛЕБОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ

**1. Женски дан** (29. XII/10. I)<sup>333</sup> – назив је добио по томе што се жене међусобно походе. Тога дана се *једе па и пије нешто више но обично* (Врчевић 1883: 56). Увече су се окупљале на гумну, ложиле ватру и *започну се свакојаке шаљиве игре народне* (Врчевић 1883: 58). Тада се певала и весела песма:

О Божићу, брате!  
Написмо се на те,  
И два три дни по те,  
Ма не као на те.  
(Врчевић 1883: а, 58)<sup>334</sup>

Наведени стихови представљају инверзију свакодневице, јер у пијења вина, том, превасходно, мушком и херојском чину (Карановић 1988: 420), овде учествују жене.<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> О томе видети: Торњански Брашњовић 2013: 30–42.

<sup>333</sup> Овога дана и Српска православна и Римокатоличка црква славе двадесет хиљада мученика никомидијских – римских војника који су примили хришћанство, због чега су распети на планини Арарат по наређењу римског цара Максимијана (в. Свети Николај Жички I 2001: 858).

<sup>334</sup> Варијанта ове песме Беговић 2001, II: 185.

Неумерено пијење, иначе, спада у једну од основних радњи у контексту обредне смеховности (Bahtin 1978: 295, 297), а описана ситуација у песми илуструје разуздано понашање жена које је дозвољено само у веселим празничним тренуцима, попут овог и представља инверзију ванритуалне стварности.

Сходно томе, излагање из свакодневице описује и изрека коју је Вук Карацић забележио у свом *Рјечнику*: *Ако сам се опила, Божић ми је дошао* (Карацић 1818: 40). Она се заснива на *нескладу* између описане радње (пијење вина) и њеног извршиоца (жене). *Позитивним хиперболизмом* у сликама пијења и *логиком изокренутости* приказује се *свет наопако* (Bahtin 1978: 18, 386, 428), што све одговара ритуалном тренутку. Јер, за кратко време божићне гозбе укидали су се уобичајени склоп и поредак живота, а њени учесници улазили су у утопијско царство апсолутне једнакости.

Четвртог дана Божића, у атмосфери свеопштег весеља, певана је и песма:

Бога моли у мајке ђевојка:  
Дај ми Боже иглу од билјура,  
И свакоје свиле из Мисира,  
Да сашијем јорган од бехара,  
Да покријем себе и бећара,  
Да ја видим како бећар спава.  
(Врчевић 1883: б, 59)

Песма, такође, приказује инверзно женско понашање у патријархалној заједници. Уместо смерне девојке, овде се јавља бећар-девојка, која преузима еротску иницијативу. Притом, стих: *да покријем себе и бећара* има еротску конотацију, јер асоцира полну моћ, а самим тим и могућност коитуса, који је наговештен и у шаљивој песми чији је тренутак извођења непознат, али се може претпоставити да је певана четвртог дана Божића, у веселој празничној атмосфери:

Вишњицица род родила,  
Од рода се посавила;  
Нико нема да је бере,  
Само момче и девојче;  
Срамше момче но девојче,  
Испод срама проговара:  
„Дај, девојче, једно окце!“  
„Причекај ме, младо момче,

---

<sup>335</sup> Слична ситуација опевана је у песми из *Песмарице* Василија Јовановића која почиње стихом: *Пиле су винце до три јетрвице*. О томе видети: Карановић 1988.

Да ми мајка за брег зађе,  
Обадва ће твоја бити“.  
(Бован 2000: 35, бр. 40)

Вишња (*cerasum arponianum*), коју у песми беру момак и девојка, користи се у љубавним врачањима и гатањима,<sup>336</sup> што указује на веровање о преношењу биљне плодности на људску. За раст и сазревање вишње потребно је време, а у песми је *род родила,/од рода се посавила*, што означава зрелост момка и девојке и упућује на предбрачну иницијацију.

У наведеним стиховима се, такође, наводи да је *срамше момче но девојче*, а такво понашање, које је утемељено на релацији *активно-пасивно* (Иванов, Топоров 1965: 175–180), између осталог, потврђује везу са ритуалом, коме је својствено инвертно приказивање стварности (Bahtin 1978: 18, 96, 386, 428). Дакле, у песми је реч о инверзији социјалних улога и инверзији по полу, односно суспендовању важеће хијерархије (Bahtin 1978: 257; Јовановић 1986: 124–129). Наведени стихови у којима су присутни еротски мотиви представљају, заправо, припрему за свадбу као следећи иницијацијски чин.

За обред, уопште, карактеристична је инверзија социјалне структуре: примера ради, оно што је у друштвеној и хијерархијској структури горе (владари, свештенство), у појединим шаљивим божићним песмама снижава се, подвргава подсмеху и ругању, што представља пример *комичне транспозиције* (Bergson 2004: 104), која осликава супротност између реалног и идеалног, онога што јесте и онога што би требало да буде. Такву ситуацију илуструје песма која се, такође, изводила на женски дан:

Игра була и калуђер, коло шарено;  
Попадија и кадија, још шареније;  
Светогорац и поповац, коло смијешно;  
Баба с ђедом поскакује, најсмијешније.  
(Врчевић 1883: г, 59)

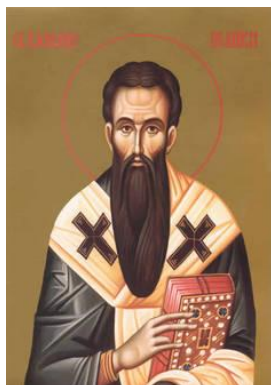
Песма је заснована на семантичким антонимима *женско-мушко, наше-туђе, високо-ниско* (Иванов, Топоров 1965: 100–109, 156–165, 175–179). У њој се *калуђер, попадија, Светогорац* и *поповац*, који спадају у домен *високог*, односно *туђе власти* (*була, кадија*) унижавају довођењем у међусобну везу, стварајући, тако, космичку слику света у којој је све у нераскидивом јединству

---

<sup>336</sup> Уочи Ђурђевдана, девојка затресе дрво вишње *да не буде догодине код матере* (Чајкановић IV 1994: 58, 228), а у народној поезији вишња симболизује љубав (Софрић 1912: 69).

(Bahtin 1978: 27, 334–335). А управо оваква међуповезаност својствена је премодерном виђењу и осећању света и у функцији је обнављања и плодности.

## 2. Свети Василије Велики (1. I/14. I) – Празник који се слави као



Свети Василије  
Велики

обрезање Господа Исуса Христа,<sup>337</sup> у народу је познат и као *Василица* (Мијатовић 1907: 251; Ђорђевић IV 1931б: 92; Кордунаш 1932: 71; Вукмановић 1935: 121; Филиповић 1939: 378), *Мали Божић* (Карацић 1818: 40; Врчевић 1883: 60; Милићевић 1894: 12; Мијатовић 1907: 128, 251; Ђорђевић 1925: 371; Филиповић 1939: 90; Ердељановић 1951: 162; Мићевић 1952: 154; Бабовић 1963: 64; Димитријевић 1969-1970: 94; Киш 1975: 40; Милосављевић 1980: 158; Марковић 1987: 47; Тешић 1988: 26; Босић 1996: 164; Јовићевић 1999: 367; Шапоњић Ашанин 2006: 347), *Млади Божић* (Вукмановић 1935: 124; Бабовић 1963: 64; Беговић 1986: 110; СМР 1998: 51), односно као *Нова година*<sup>338</sup> (Јстребов 1886: 31; Мијатовић 1907: 128; Ђорђевић IV 1931б: 92; Ђорђевић 1958: 350; Бабовић 1963: 64; Антонијевић 1971: 177; Тешић 1988: 26; Босић 1996: 164), *Младо Лето/Ново Лето* (Ђорђевић IV 1931б: 92).

На овај дан понављају се магијски обреди за плодност, који су извођени на Божић. Месио се обредни колач *василица/васиљца*<sup>339</sup> (Милићевић 1894: 12; Филиповић 1939: 90; Ердељановић 1951: 162; Filipović 1962: 93; Бабовић 1963: 64; Костић 1969: 377; Димитријевић 1969-1970: 98; Киш 1975: 41; Милосављевић 1980: 158; Тешић 1988: 26; Босић 1996: 167; Шапоњић Ашанин 2006: 348), *васуљца* (БХ 1958: 300), *власуљца* (Милутиновић 1967-1969: 134), *груваница* (Мијатовић 1907: 129; Ђорђевић IV 1931б: 93; Антонијевић 1971:

<sup>337</sup> Видети: Епископ Николај Велимировић 2001: 5–6.

<sup>338</sup> Назив *Нова година* новијег је датума, а настао је под европским утицајем грегоријанског календара, откад је у Русији, указом Петра Великог од 15. децембра 1699. уведено бројање година по новој ери, од Христовог рођења (што се примењује од 1. јануара 1700. године). Међутим, стара српска и древна словенска Нова година рачунала се од божићних празника. (Недељковић 1990: 169–170).

<sup>339</sup> Назив *василица/васиљца* указује на везу с колачем који Грци месе за Нову годину, *василопитом*. Тихомир Ђорђевић претпоставља да је то *исто што и наш обичај мешења и једења васиљце или чеснице*, коју неки истраживачи, како наводи Ђорђевић, доводе у везу с римским Сатурналијама, изједначавајући назив „басил“ из василопите са старогрчком речи „басилеус“ што значи краљ Сатурналија (Ђорђевић IV 1931б 1931: 82–96).

178), *баница*<sup>340</sup> (Кордунаш 1932: 71; Филиповић 1939: 378), *бараница/бораница* (Петровић 1926: 146; Антонијевић 1971: 178), *бареница* (Мијатовић 1907: 251; Ђорђевић IV 1931б: 93), *попареница* (Хаџи-Васиљевић 1913: 341; Ђорђевић IV 1931б: 93; Ђорђевић 1958: 353), *бакрдан* (Мијатовић 1907: 442; Ђорђевић IV 1931б: 93), *пугача/срећка* (Ђорђевић IV 1931б: 93), *масленица/мечки повојница* (Милићевић 1894: 178), јер се на овај празник, према веровању, коте мечке па им свака кућа прави *коломбоћне баренице* (врста колача) за повојницу (Мијатовић 1907: 250). У *бареницу* су се стављала дрвца намењена за укућане, стоку, кућу, берићет (Хаџи-Васиљевић 1913: 341), а њен део давао се деци да га поједу на гумну како би се жито лако грувало при вршидби (Мијатовић 1907: 250). Поменути обичаји указују на то да је *бареница* имала значај чеснице и аналогну улогу у аграрно-магијским обичајима (Ђорђевић IV 1931б: 93; Кулишић 1970: 15).

Аналогно божићној печеници служена је прасећа глава, *vasuljica* (Петровић 1926: 144) или плећка, која је остављана од Божића (Мијатовић 1907: 128; Станојевић 1929: 43; Ђорђевић 1958: 41; Костић 1969: 377; Антонијевић 1971: 177; Димитријевић 1969-1970: 99; Марковић 1987: 46; Босић 1996: 170).

Понављале су се и радње с бадњаком: у кућу се уносио нови бадњак, *напредак* (Врчевић 1883: 60). Такође, паљен је део прегорелог бадњака, који се назива *придавак* (Памучина 1866: 78; Врчевић 1883: 60; Ђорђевић IV 1931б: 95; Мићевић 1952: 154; Јовићевић 1999: 367). Од њега је домаћин правио крстове које су забадали за кућну стреху, у виноград, у посејану пшеницу (Мијатовић 1907: 128; Вукмановић 1962: 496; Јовићевић 1999: 367).

Палио се остатак божићне свеће (Врчевић 1883: 60; Мићевић 1952: 154; Босић 1996: 164; Вишекруна 2006: 352; Шапоњић Ашанин 2006: 348), а понављао се и обичај милања (Првуловић 1982: 18).

У Боки Которској долазио је полазник који је радио исто што и за Божић (Влаховић 1931: 349). У Грузи би му повесмом завезали теме и доњу вилицу, да звери не би нападале стоку (Петровић 1948: 234).

Такође, за овај дан везује се и обичај магијског вршења жита/сламе, који је рано ујутру, пре сванућа, изводила група од седам до десет дечака и девојчица *честитара/коринђаша* који су били одевени у преврнуте кожухе и имали маске

<sup>340</sup> Назив баница добијен је од гибаница, а оба назива потичу од словенског глагола \*gybati: \*gъbati: \*gъbati у значењу прављења производа од теста (Страхов 1991: 7).

на лицима (Босић 1996: 166). Улазили су у куће и звонили клепетушама (Ђаповић 1995: 192). Апотропејска снага клепетуша требала је да одагна зле демоне, а тиме и да утиче на родност жита. Одлазили би до гумна, које представља симбол родности, плодности и богатства (Плотникова 1993: 140), где их је домаћин симболично ударао камцијом као да су коњи, док су они расипали сламу говорећи: *Да нам роди жито, кукуруз, јечам, да се плоди стока и живина* (СМР 1998: 51). Затим је домаћин око стожера неколико пута прелазео преко сламе, говорећи: *Ја извре...више жита но сламе* (Беговић 1986: 118). Код Руса, Украјинаца и Румуна уочи Нове године *коледари* су вукли плуг, имитирајући орање (Кулишић 1953: 38). Сходно томе, обичај магијског вршења уочи Нове године, који је познат на ширем словенском простору (Плотникова 1993: 141), симболички приказује целокупни поступак обраде жита до печења хлеба и, највероватније, представља остатак некадашњих производно-магијских радњи.

Орање плугом по земљи радња је која симболише и полни акт (РЭФ 1995: 154; Златковић 2001: 41). Плуг се сматра светим и доводи у везу са аграрним култом (СМ 2001: 410) који асоцира плодност. На основу семантике орања плугом, може се закључити да је обичај магијског орања, у директној вези са обновитељском снагом тела и земље, човековом полном моћи, плодношћу, рађањем (Бахтин 1978: 163, 296; Успенский 1983: 37–39).

Из описаних обичаја уочава се да слама замењује последњи сноп и симболички представља жито које се врше за божићни хлеб. Магијско вршење жита представља имитативну магију којом се утиче на раст жита и приплод стоке (Кулишић 1953: 30; СМР 1998: 51).

После „вршидбе“, домаћин је са децом одлазио у шталу где су натицали шупаљ колач (направљен од теста чеснице или од божићних хлебова), који се назива *ковртањ* (Кајмаковић 1962: 145; Беговић 1986: 118; СМР 1998: 51), крави или волу на рог.<sup>341</sup> Ако би животиња збацила колач с рога, гледали су на коју страну је пао и по томе гатали о приплоду стоке, односно родној или неродној години (Ђорђевић 1925: 371; Вукмановић 1935: 126; Босић 1996: 164; СМР 1998: 51). Затим је домаћин ломио колач и делио га деци, а домаћица их је частила пихтијама и даривала их новцем и орасима. (Босић 1996: 164; СМР

<sup>341</sup> Неки истраживачи у томе виде редукован обичај увођења вола у кућу (Костић 1969: 377).

1998: 51). На основу овог, али и других обичаја у којима се манипулише *ковртањем*, а о којима је већ било речи (натицање волу на рокове приликом полагања стоке, даривање полагеника), уочава се да је мешање обредних пецива саставни део многих ритуалних радњи које су имале за циљ да обезбеде плодност и одагнају зле силе у периоду некрштених дана.

Аналогно обичају посипања различитих врста житарица на празник Свете Варваре и Бадњи дан, и на Нову годину, такође, жене су посипале просо по тору, говорећи: *Kad nikne ovaj proso, t' g da mi dušmani oberev blagotu* (Prvulović 1982: 23), што је у вези са апотропејском функцијом ове житарице (*panicum miliaceum*) која је у вези са култом плодности (Чајкановић IV 1994:167–168; СМ 2001:453).<sup>342</sup>

Обредне радње које су извођене током божићног периода, понављане су, као што је показано, и на дан Св. Василија због веровања у магијску снагу понављања (Тарнер 1986: 41) и у вези су с култом плодности.

У атмосфери славља и весеља, *увече на Нову годину* се певало:

Огрануло јарко сунце, иза планине,  
Обасјало васи свијет, брда, долине;  
То не било јарко сунце иза планине  
Но весели био данак нове године...  
(Врчевић 1883: 64)<sup>343</sup>

Наведени стихови по садржини су слични песми која је извођена на Бадње вече: *Грану сунце иза брда, весело, весело, Није сунце него божо, коledo, коledo* (Врчевић 1883: 25, д) из које се види да је *Божих/божо* бог сунца који у време зимског солстиција долази да својом игром обнови свет и донесе благостање заједници (Крек 1887: 586; Шневајс 1926: 80; Јанковић 1951: 57). У песми која се певала на дан Св. Василија, Божих је замењен Новом годином, а та аналогија је у вези са чињеницом да се стара српска и древна словенска Нова година рачунала од божићних празника (Недељковић 1990: 169–170), што указује на везу између божићних обреда и соларног култа, односно култа плодности.

---

<sup>342</sup> На некадашњи високи сакрални статус ове житарице указује песма која говори о њеном магијском расту (Карановић 2010 б: 132-133):

Ја посеја *проју*, по мишевом двору  
Роди мени *проја*, мишу до колена,  
Ја намоли мобу да пожњемо *проју*  
И закла брава, црвеног мрава –  
Чудила се моба што је масна чорба.  
(СНПр I: бр. 637)

<sup>343</sup> Вук Врчевић је забележио овај део песме коју је у детињству чуо како је увече на Нову годину изводи учитељ у Рисну, који је родом био из Војводине (Врчевић 1883: 64).

Последњи стих песме у складу је са веровањем да Нову годину треба дочекати у весељу да би и читава година била весела (Толстой, Толстая 1993: 167).

И реч *весело*, која је чест припев коледарских песама (атрибут \*vesel- значи ново, рађајуће, младо, здраво, растуће), у вези је с обредима божићно-новогодишњег циклуса, односно с празником Св. Василија (када су ишле поворке *сировара*), на основу митопоетичког повезивања речи Василије – весеље (Толстой, Толстая 1993: 166).<sup>344</sup>

У Срему су на Нову годину, *од један сат по поноћи, младићи и девојке ишли по селу са звонима и звонили* (Filipović 1962: 21). *Понегде се окупе на оро* (Мијатовић 1907: 130) и тада певају:

Васиљице, вокела,  
Шта си нама донела?  
Ја сам вама донела  
Мало леба и сира,  
И помало да свира.  
(Мијатовић 1907: 130)

У песми се помињу мрсна храна (сир) и свирање, што су одлике месојеђа, зимског мрсног циклуса, који отпочиње божићним празницима.<sup>345</sup> Преко хране долази до сусрета човека и света, укидају се границе међу њима и слави се човекова победа над светом (Bahtin 1978: 298), а трпеза, играње и свирање, оличавају светковину уопште, која је заснована на телесном принципу (Бојанин, 2005: 182).

*У Лици, увече на свршетку старе године скупе се сељаци у једну кућу и ту певају*. Један започне стих који гласи: *Годинице, годинице, ти јаднице стара*, а

<sup>344</sup> Овакво повезивање речи Василије – весеље присутно је у белоруској коледарској песми:

За гэтым словам живица з Богам!  
Мы вашого двора дай не минаем,  
Светым Васильем поздроўляем,  
Светое Рожаство радость принясло,  
Светое Василля взвеселило  
(према Толстой, Толстая 1993: 166)

Превод гласи:

С овом речју живимо с Богом!  
Вашу кућу не пролазимо,  
Светог Василија вам честитамо,  
Свето Рождество радост донело,  
Свети Василије нас развеселио  
(прев. аут).

<sup>345</sup> У периоду месојеђа организују се просидбе, свадбе, разне забаве (Грбић 1909: 6; Милосављевић 1913: 10), игре, карневали на којима доминира *телесно*. То је време када се не обављају главни послови аграрног друштва (Бојанин 2009: 108,110).



момци и девојке заједно настављају: *Ми нећемо, ми нећемо, таквог господара* (Влаховић 1935: 121). Тада улази у собу девојка обучена у поцепано, црно одело која представља стару годину и прилази младима, који је не примају и певају:

Бјежи од нас стара бабо,  
Ти нас ниси пожелела,  
Ти нас ниси поудала,  
Нити добра пожелела.  
(Влаховић 1935: 121)

Наведени стихови, симболички, односе се на обележавање новог временског почетка који, истовремено, имплицира завршетак претходног циклуса. У песми је стара година оличена у баби, која асоцира смрт и неплодност па је, зато, момци и девојке терају. Старост и блиска јој смрт у контексту народне културе саставни су део живота, нужни су у процесу растења и обнављања па представљају подмлађивање живота (Bahtin 1978: 422). Сходно томе, да би почео нови циклус, нужно је окончање претходног, па идеја о његовој смрти прати рађање новог живота,<sup>346</sup> што садржину ове песме уводи у култ плодности.

Девојка која представља стару годину се, потом, обраћа старима, који јој благодаре што их није уморила, него их сачувала здраве и она, поздрављајући се с њима, излази, а млади је, том приликом, ударају. Тада улази девојка искићена пантљикама, воћем, клиповима кукуруза и с класјем, која оличава Нову годину па је девојке и младићи посипају житом, орасима и лешницима (Влаховић 1935: 121) и певају:

Нек нам даде Свемогући,  
Што нам Новајлинка носи.  
Не дај, Боже, ником створу  
Да у Новом году проси!  
(Влаховић 1935: 121)

Из наведених песама се уочава да су стара и нова година, у ствари, два вида једног истог, *двотелесног света* (Bahtin 1978: 214), који садржи и смрт (*баба*) и рађање (*девојка Новајлинка*), почетак и крај.

Тако сву ноћ проведу у весељу и песми (Влаховић 1935: 121). У Неготинској крајини *igra i veselje trajali su cele noći uoči Nove godine, a u svaniće*

---

<sup>346</sup> За разлику од хришћанског схватања времена као линеарног, традиционални концепт истиче кружно схватање времена, односно могућег понављања и обнављања временских циклуса (Јовановић 2006: 81).

*išli su sa svirkom kroz selo, zastajali kod svake kuće i pevali. To pevanje zvalo se „zorlje“, što znači „svanuće“. Pevana je pesma o Božiću (Prvulović 1982: 17):*

Stari Božić, sedi  
Kroz smetove stiže  
I poklone mnoge nosi  
Za devojke i mladiće  
(Prvulović 1982: 17)

Божић је, у наведеним стиховима, приказан као седи старац, који, иначе, у традицијској култури, оличава свргнутог краља, стару годину, одлазећу зиму, односно све што је везано за аграрне култове (Frejzer 2003: 266–282; Bahtin 1978: 257) и, свакако, плодност уопште.

Првог дана нове године почиње се са кућним пословима и другим радовима (Врчевић 1883: 65). Младенци би тога дана одлазили старом свату, носили му дарове и обавезно живу кокошку, као симбол множења, полета, здравља (Prvulović 1982: 17). Код Срба у северној Албанији долазили су зет и млада у посету њеним родитељима. Тада, *таште им о врат вешају, кад су угодишњи, месну кобасицу от шежња за њих спреману. Млади зетови се мазе. Бију их из миља свастике, девојке и шурњаје: Виђи, јадове, и жене те могу избит! Он из пушке бије кокошке по обору: Оријата је ташта, нема за ручак ништа да се изије!* (Марковић 1987: 47). У наведеном опису приказано је међусобно изругивање зета и таште, у ком се уочавају за обред карактеристичне инверзије: *женско-мушко, активно-пасивно, наше-њихово* (Иванов, Топоров 1965: 156–165; 175–180), што, између осталог, потврђује њихову везу са ритуалом, коме је својствено инвертно приказивање стварности (Bahtin 1978: 18, 96, 386, 428). А унижавање, у овом случају зета, реплицира различите фазе његовог подучавања, заштите, обезбеђивања плодности и, у целини гледано, својеврсног оспособљавања за брачни живот.



**3. Богојављење** (6. I/19. I) – Празник познат и под називом *Водица* (Мијатовић 1907: 252; Станојевић 1929: 43; Филиповић 1939: 385; Ђорђевић 1958: 356; Антонијевић 1971: 179; Кожељац 1997: 100; Вукановић 2001: 25), *Водокрс* (Филиповић 1939: 385), *Богојавце* (Мијатовић 1907: 130),<sup>347</sup> слави се у част крштења Исуса Христа у реци Јордан.<sup>348</sup>

<sup>347</sup> Бугари Богојављење називају *попова коледа*, а Руси, *коляда крещенская* (СД II 1995: 568).

<sup>348</sup> Видети: Свети Николај Жички I 2001: 15.

Уочи Богојављења спрема се посна вечера као и на Бадњи дан, а понегде се налаже и бадњак (Врчевић 1883: 68). Ноћ уочи Богојављења означава завршетак периода *некрштених дана*, када су душе предака у покрету, па је то последња прилика када им се може принети жртва.

Уобичајени поздрав овога дана гласи: *Христос се јави!* (Милићевић 1894: 176; Мијатовић 1907: 122) што илуструју и следећи стихови, чији је тренутак извођења непознат:

Бог се јави!  
Цицвара се вари.  
(Беговић 2001, IV: 185)

Наведени стихови, својом садржином, указују на обичај кувања кукурузног брашна на Богојављење, што је аналогно спремању варице на Вариндан, када започиње божићна обредно-обичајна пракса па се може претпоставити да су и извођени док се *цицвара вари*.

На Богојављење, *изјутра пре сунца*, домаћин је, ишао на извор или бунар, поред ког је остављао жито – кукуруз, овас, јечам (Вукановић 2001: 25) и божићну сламу (Врчевић 1883: 75; Вукановић 2001: 25), јер се верује да у води бораве душе предака (Чајкановић II 1994: 177). Панспермија се, као што се види из етнографских описа, припрема о свим празницима зимске сезоне који су сродни са Бадњим даном и Божићем – на Вариндан, Светог Игњата и Богојављење. Она се намењује извору или реци, даје кокошкама, птицама, сипа се на полаженика, приноси се вуку и то пре сунца или по заласку сунца, што све указује на то да је ова мешовита жртва намењена прецима (Чајкановић II 1994: 176).

По аналогiji са приношењем жртве реци на дан Свете Варваре, када су се укућани обраћали води, на Богојављење су, такође, води певали:

Мори, ти водице,  
Студена родице,  
Вода си зелена,  
Гора си зелена.  
(Бован 2000, бр.47: 36–37)

Зелена боја, којом се у песми атрибуира вода, симболизује плодност и животну снагу, због чега је коришћена као универзални апотропеј против злих сила (Усачева 2001: 141–149). То је у складу с веровањем да је вода захваћена на почетку године плодотворна и да има магијско дејство очишћења на завршетку некрштених дана (Бован 1980: 11), јер се сматрало да што је вода

старија, добија већу моћ и јакост против вештица, вукодлака, мора итд. (Огиовџанин 1846: 106).

Домаћин је на бунару умивао славску икону, после чега су се и сви укућани умивали (Ђорђевић 1958: 356). *При јутарњем умивању славске иконе* (Кожељац 1997: 100) певало се:

Заспала света недеља,  
заспала на друм, на пута,  
свети ју Петар будеше:  
„Дизај се, сестро Недељо,  
Што си се тешко оспала?  
Све душе у рај отоше,  
Сал две-три душе осташе,  
Све три су душе грешнице.  
Прва је душа грешница,  
На зајам брашно узела,  
После је трице врнала.  
Друга је душа грешница,  
На зајам солчък узела,  
После га неје врнала.  
Трећа је душа нај грешна,  
Сретла ју жена тегобна,  
Она ју воду не дала“.  
(Кожељац 1978, бр.10: 27)

У песми се Свети Петар обраћа Светој Недељи, која је заспала на путу, који представља медијацијски простор (Иванов и Топоров 1965: 175) и иначе, симболизује повезивање *овог* и *оног* света, а притом садржи својства и једног и другог *locusa* (Цивьян 1978: 75). У вези с тим је императивно обраћање свеца Недељи да устане, јер грешне душе не могу да оду у пакао. Недеља је, заправо, персонификовани седми дан, за који се везују, између осталог, забране женских послова (СМ 2001: 375), а у песми је реч о мешењу, као једном од тих огрешења, на шта упућују *брашно* и *со*. Међутим, огрешења у песми везују се и за забрану позајмљивања, у овом случају намирница (*брашна, соли*), што је у вези са обичајем да се пре божићних празника враћало све што је позајмљено и ништа се више није зајмло у време празника (Милићевић 1894: 163; Филиповић 1939: 87; Ђорђевић 1958: 41; Тешић 1988: 21; Босић 1996: 41), да не би био однет напредак из куће (Кајмаковић 1962: 145). Ипак, као највеће огрешење наводи се то што једна душа *жени тегобној* није дала *воду*, што је везано за веровање у исцелитељску, лустративну моћ богојављенске воде (СМ 2001 37).

Варијанте песме о Светом Петру и Недељи,<sup>349</sup> познате у јужној и источној Србији (Кића I 1924: 27-28; Кожељац 1997: 100), иначе су класификоване или као хришћанске или као лазаричке. Тиме се, још једном, потврђује да су исте песме могле бити извођене у контексту и зимских и пролећних обреда, што указује на њихов синкретизам.

Стари елементи водичарског обреда (Бован 1980: 11–12), који се састојао у приношењу жртве воденом божанству (в.Зечевић 2008: 248), сачували су се у христијанизованом обичају бацања крста у воду. Од када се водичарски обред везао за хришћански празник Богојављење (Ориовћанин 1846: 110; Бован 1980: 11), свештеник с верницима у литији одлази до реке у коју се баца дрвени или крст од леда, а верници пливају за крстом (Карацић 1818: 36; Филиповић 1939: 386; Ђорђевић 1958: 356; Босић 1996, 172). Веровало се да онај ко се на Богојављење окупа у реци *onda šugah cele godine dobiti neće ili ako je ima, nestaće ti* (Ориовћанин 1846: 110), што потврђује да је обичај купања у реци на овај дан *ostaо od starodavnih slavjanskih krivobožackih vrēmenah* (Ориовћанин 1846: 110), а у вези је са очишћењем од свега поганог и нечистог на крају периода *некрштених дана*.

Затим свештеник, у спомен крштења Христовог,<sup>350</sup> у цркви освећује воду која се, потом, доноси кући (Ориовћанин 1846: 105; Врчевић 1883: 69; Мијатовић 1907: 131; Петровић 1926: 146; Павловић 1928: 94; Мићевић 1952: 154; БХ 1958: 301; Костић 1969: 378; Антонијевић 1971: 179; Киш 1975: 44; Тешић 1988: 26; Босић 1996, 172). Укућани су, по доласку из цркве, узимали по три гутљаја богојављенске воде ради здравља, а неки су, док пију, стајали на секири, да би били здрави као челик (Мијатовић 1907: 131, 252; Филиповић 1939: 385). Део воде сипали су у бунар и додавали је јелима, а њоме су прскали њиве и винограде, да би боље родили (Ориовћанин 1846: 105; Мијатовић 1907: 131; Босић 1996, 173), што указује на веровање да ова вода има лустративна својства и лековиту моћ.

---

<sup>349</sup> Сличну сижејну матрицу има и песма *Огњена Марија у паклу* (СНП II: бр.4). У њој Свети Петар проводи ову светитељку кроз пакао, указујући јој на грехе које су починили они који у њему бораве. За остарелу мајку, коју је Огњена Марија хтела да избави из пакла, Св. Петар каже да је свом пасторку, који је од ње тражио *љеба*, дала *комат земље црне* (СНП II, бр.4).

<sup>350</sup> Ова водица се у народу зове *аџиасма* (Кожељац 1997: 100), *ађиасма* (*Аџиасма великаја*) од грчког *агиос азма* што значи света вода (Врчевић 1983: 69), посвећена вода/посуда за посвећену воду (Цвитковић 2009: 18).

После ручка, на Богојављење су организована посела на којима је певана *пјесма кад се сунце женило и звало за кума Светог Јована Крститеља* (Врчевић 1883: 71):

Цар небесни кад жењаше сунце,  
Светитеље зове у сватове:  
Старог свата Петра у сред љета,  
Првијенца громовник Илију,  
А за кума крститељ' Јована,  
Два дјевера два божја анђела,  
Барјактара у прољеће Ђорђа,  
Старог свата Светога Николу  
Пратиоца светог Аранђела.  
Отидоше свеци по ђевојку  
У ђевојке светодуе Јање  
Лијепо их тамо дочекаше  
И лијепим даром дариваше,  
Сваком свецу што је за којега:  
Илији даше муње и громове  
Светом Петру у снопе шеницу  
А Јовану крсте и иконе,  
Анђелима кључе од небеса;  
Барјактару светитељу Ђорђу  
Дароваше цвијеће у прољеће  
А Николи море и бродове  
Аранђелу све праведне душе.  
С ђевојком се свати подигоше,  
И на небу трудни починуше;  
најтруднија светодуа Јања,  
Сједа Јања куму уз кољено  
На кума је наслонила главу.  
Кад освану и ограну сунце  
Сунце сјану, те уграби Јању.  
(Врчевић 1883: 71–72)

У песми, чији је главни мотив женидба Сунца, говори се и о подели дарова свецима и анђелима.<sup>351</sup> Лирска песма је поделу дарова укључила у свадбени обред, у којем се свеци појављују у улогама сватова. Сваки стих ове песме представља, заправо, део биографије појединог свеца, тако да је песма о подели дарова, у ствари, касније, поетско тумачење атрибута светаца (Милошевић-Ђорђевић 1971: 181).

Део наведене песме у коме се описују дарови које су свеци добили, асоцира на један сужејни тип песме *Свечи благо дијеле*, у ком је реч о подели

---

<sup>351</sup> Међу лирским народним песмама, постоје оне које говоре о подели дарова анђелима (СНП I: 230 и 231; СНП V: 217), а које су инспирисане апокрифном књижевношћу.

власти, као што је и овде случај, над природним појавама (*муње, громови, вода*) и земаљским добрима (*у снопе шеницу; цвијеће у прољеће*).<sup>352</sup> Може се претпоставити да су моћи свеци наследили од некадашњих божанстава плодности, која су водила рачуна о цикличном обнављању света (Карановић 1998: 226), јер се те моћи у песми доводе у контекст годишњих доба у које падају празници везани за ове свеце. А сама расподела “ресора” владања, древна је представа о томе како се ствара материјални, овоземаљски свет. Сходно томе, наведена песма, која је заснована на мотиву женидбе Сунца, који представља евокацију хијерогамије, највероватније је била везана за различите тренутке процеса вегетације.<sup>353</sup> Међутим, питање природе божанства, које на крају песме одводи невесту, остаје отворено, мада неки истраживачи сматрају да је реч о соларном божанству и да је Богојављење траг некадашњег празника Дажбога (Зечевић 2008: 589), словенског бога Сунца (Иванов, Топоров 1965: 16; СМ 2001: 145) и врховног бога старе српске религије (Чајкановић V 1994: 128).

*По вечери* (Врчевић 1883: 72), изводила се и песма:

Поручила блажена Марија  
Крститељу Светоме Јовану  
По ономе крилату анђелу:  
„О мој куме, крститељ Јоване!  
Бог те зове и ја Божја мајка  
На Јордану да ми крстиш сина“.  
Када Јован зачуо анђела  
Он отиде на Јордан на воду  
Те Исуса крсти у Јордану.  
Када Јован Исуса крсташе  
Небеса се над њим отворише  
На истоку заиграло сунце  
За три дана и све без престанка,  
За три друга шједе на западу;  
Сунце грије од грија нас мије,  
Заосташе грјеси у Јордану,  
А на небу чека нас спасење.  
Спаси Боже све ристове душе  
И избави из ђаволске руке!  
(Врчевић 1883: 73)

Казујући о Христовом крштењу, песма представља и својеврсну митску реконструкцију стварања, јер, Христовим крштењем све до тада демонско и нечисто на земљи постало је свето и чисто, на шта указује и стих: *заосташе*

<sup>352</sup> О овој песми у српској и бугарској песничкој традицији видети: Торњански 2005.

<sup>353</sup> О овим песмама опширније видети: Карановић 1997: 39–49.

*грјеси у Јордану*. На крају периода *некрштених дана*, спасење се очекује од бога који свет треба да *избави из ђаволске руке*. С тим у вези је и мотив *отварања небеса* који у песми осликава веровање да се у поноћ, уочи Богојављења, небо отвара и да се *Бог јавља* у виду белог голуба.<sup>354</sup> Онај ко би то успео да види, могао је тражити испуњење жеље (Карацић 1818: 36; Огиовџанић 1846: 108; Врчевић 1883: 73; Мијатовић 1907: 132, 253; 442; Филиповић 1939: 90, 386; Мићевић 1952: 154; БХ 1958: 301; Ђорђевић 1958: 358; Бабовић 1963: 61; Антонијевић 1971: 179; Милосављевић 1980: 158; Тешић 1988: 26; Босић 1996: 173). И мотив играња Сунца на истоку у вези је са веровањем да оно, на Богојављење, на исходу игра и поскакује (СД IV 2009: 587).

Наведена песма о крштењу Христовом својом садржином потврђује да *некрштени дани*, који се завршавају Богојављењем, означавају временски сегмент лиминалне фазе обреда прелаза из једног стања, односно временског циклуса у други (Јовановић 2006: 82). Завршетак божићних календарских празника на ширем словенском простору представљен је одласком Божића, који одјезди на коњу после Богојављења (СД IV 2009: 584),<sup>355</sup> празника који, такође, представља и почетак покладног периода (Милосављевић 1894: 167; Милосављевић 1913: 10; Мићевић 1952: 155; Ђорђевић 1958: 352; Беговић 1986: 126; Тешић 1988: 8; Босић 1996: 173; Ардалић 1902: 149) и припрема за пролећне празнике с аграрно-магијским обредима, чије је успешно деловање већ унапред било потпомогнуто ритуалним радњама извођеним у божићном периоду.

Посебно значење божићног циклуса, дакле, огледа се у веровању да сва дешавања из тог периода утичу на даљи ток године (СД IV 2009: 587). Због тога се у божићном периоду јавља редупликација појединих сегмената ритуалне праксе у обредном времену – одређене радње понављале су се три пута (у предбожићном периоду, на Божић и у послебожићном периоду), што указује на претхришћански обичај обредног понављања у ширем временском раздобљу (Јовановић 2006: 80) и упућује на њихов ритуални карактер.<sup>356</sup>

<sup>354</sup> На ширем словенском простору за овај празник везују се и друга чуда. Верује се да се те ноћи вода претвара у вино, да стока поприма способност људског говора (СД IV 2009: 587).

<sup>355</sup> *Каляда на белых конях одѣжджаецъ = Коледа су на белим коњима одјездила* (прев. аут).

<sup>356</sup> Употреба броја три у вези је са значењем непарних бројева у традиционалној култури који се, за разлику од парних, везују за обреде прелаза и њихову усмереност на промену стања појединца и повећавање родности и богатства (Раденковић 1994: 21) па је и то у вези с плодношћу. Такође, број три јавља се у обављању магијских радњи (СМ 2001: 54), јер је за њену успешну реализацију потребно три пута нешто урадити. Више о симболичком значењу боја три видети: Раденковић 1996 а: 333–336.



### III ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Предмет испитивања у овом раду су коледарски и божићни обреди, њихова декомпозиција на најмање саставне јединице – кодове (темпорални, локативни, персонални, предметни, музички, вербални и акциони) и коледарске и божићне песме које су се изводиле у оквиру истоимених зимских календарских обреда.

Пошто је истраживање урађено на основу писаних текстова који су објављени у различитим етнографским изворима и збиркама, *Увод* обухвата и преглед претходних записа (збирке песама, етнографске изворе, аудио-записе) и историјат претходних истраживања коледарских и божићних обреда. Такође, овај део рада садржи кратак опис свих релевантних извора, почевши од првог описа коледарских и божићних обреда и песама у издању Вука Стефановића Карацића у *Српским народним песмама* (1841), а завршава са савременим теренским истраживањима и поменима из 2014. године.

Географске координате коледарских и божићних обреда постављене су на основу прикупљене грађе. Истовремено, дијахрона димензија ових обреда назначена је временом њиховог извођења (или периодом до ког постоји сећање на њихово извођење).

С обзиром на то да је у етнографским описима и етнологској литератури приказан садржај различитих локалних варијанти божићних и коледарских обреда, у централном делу рада сачињена је конструкција *идеалтипске дескрипције* која је објединила српску обредно-обичајну праксу од Св. Варваре (4/17. XII) до Богојављења (6. I/19. I), а у склопу описа обредно-обичајне праксе у вези са поменутиим празницима, и припрема мушких поворки *коледара* (и аналогних група *сировара/бабара, чаројица, вертепаша, звездара, клоцалица, вучара, џамалара*), дечјих (*коринђаша*) и женских поворки (*водичарки*) за ритуални опход села, па до коначног распуштања обредне групе.

Будући да су песме део комплекса различитих ритуала, извођених у време краткодневице, у раду се изучавају у склопу обреда у оквиру ког су се певале.

У овом делу рада посебно се анализују: 1) *предбожићне песме* које се изводе на празнике Свете Варваре, Светог Игњата Богоносца, Туциндан и Бадњи дан, 2) *божићне песме* које се певају током прва три дана Божића и 3)

*послебожићне песме*, извођене четвртог дана Божића, на празник Светог Василија Великог и Богојављење.

О обичајима на Вариндан у етнографским описима мало се говори, јер већина записивача божићне обичаје рачуна од Светог Игњата. Ипак, на основу увида у доступну грађу, може се закључити да је смисао обичаја на Вариндан био обезбеђивање сваке врсте обиља и плодности у новој години, па је, сходно томе, и са аспекта темпоралног кода, варички обред део предбожићне обредно-обичајне праксе.

Обичаји о Светом Игњату умногоме се подударају с обичајима на Бадње вече и представљају антиципацију доласка новог младог времена и рођења бога, односно Христа.

Туциндан је празник који марkira празнично време када се припремало све што је потребно за Божић, а највише се везује за обредно жртвовање, пре свега у виду животиње (свиња, петао), али и панспермије. Сходно томе, уочава се да је прелаз из уобичајеног, профаног времена у свето време обележено приношењем жртве која има магијско значење посвећења и очишћења, јер се жртва поистовећује с даваоцем који се њеним приношењем чисти и уводи у нови статус (Lič 2002: 125–126).

Обредне радње које се изводе на Бадњи дан имају функцију призивања душа предака на празничну гозбу. Сходно томе, бадња вечера је заједнички обед живих и мртвих, у кризном тренутку смењивања старе и нове године, ради обезбеђивања људске, сточне и аграрне плодности, чиме се потврђује хтонска природа празника и његова веза с култом мртвих.

О коледарским (и аналогним) обредима говори се у контексту описа обредне праксе Бадњег дана, јер су опходне поворке највише ишле тога дана.

На основу етнографских описа и песама, уочава се да је време кад су коледари полазили у опход тренутак кад *danak svanu, /sunce granu*, (Velin 1979: 88) и да је начин њиховог обиласка села (*од истока према западу*) аналоган путањи коју прелази сунце, што потврђује везу *коледара* са соларним култом. Са друге стране, стиховима: *тешке су нам обућине/у блату смо до кољена*, они наговештавају простор из којег долазе – блато/земља означава границу између људског и хтонског света и представља станиште душа покојника (Иванов, Топоров 1965: 160), што указује на то да они долазе из туђег света и да су у вези са култом предака. На то упућује и присуство учесника поворке маскираног у

*јарца*, који, према веровању, представља хтонског демона који је, истовремено, симбол и стимулатор плодности.

Највећу групу песама чине текстови који се својом садржином односе на чланове домаћинства пред којим коледари изводе своју обредну игру. Оне се наводе по следећем редоследу: *песме домаћину, домаћици, невести, девојци, момку, детету* и *песме домаћим животињама (волу, пчели, петлу, мачки)*. Дакле, сваком од укућана намењивали су песме-благослове, јер никакво благостање није могуће без благостања у породици (Проп 2012: 81).

Будући да се у традицијској култури домаћин сматра главом породице, коледари се песмом обраћају прво њему. Он се ритуално уздиже, а приписују му се и повишене моћи, као нпр. у песмама о магичном орачу, које су се изводиле с циљем да обезбеде берићет читавом домаћинству,

Коледари су изводили и песме домаћиновој жени у којима су изражавали похвалу њој, њеној одећи, истичући, такође, њено извршавање кућних обавеза, што је у складу са пожељним и примерним женским понашањем у патријархалној заједници.

У песмама невести јављају се асоцијације на свадбени обред и потврђивање новог социјалног статуса унутар мужевљеве породице. Магијском снагом речи, коледари су, изводећи ове песме, невести желели успешно постављање у нови стадијум у коме је преузимала нове друштвене улоге.

Елементи обреда прелаза уочавају се у коледарским песмама намењеним детету: ритуално купање новорођенчета, али и антиципирање свадбе, као следећем кораку напретка у социјалној хијерархији.

У песмама које су *коледари* певали девојци, она се пореди са одређеним животињама (*кошутница, грлица*) или племенитим металима (*злато*), упућују се похвале девојачкој лепоти и вредноћи, а највише су заступљени мотиви иницијације и свадбени мотиви. Анализа ових песама показује да су се изводиле с циљем поспешивања удаје девојака и да им је својствена перформативност, јер се карактеришу предсказивањем догађаја и њиховим обистињењем (Проп 2012: 9).

Аналогне песмама које су коледари изводили девојци су оне које су певали момку који је приказан као ратник/ловац. По садржини и мотивима који се у њима јављају, блиске су сватовским, што указује на мушку иницијацију, као и

да је примарна сврха извођења песама момку његово увођење у нови социјални статус (ожењених).

Преплитање ратарских и брачних мотива у коледарским песмама није случајно – закључивање брака сматрало се потребним у циљу утицања на плодност земље (Проп 2012: 104). Због тога је коледарски обред, махом, био привилегија неожењених, односно неударних.

По томе су коледарским обредима аналогни и неки пролећни/летњи обредни опходи, попут лазарица и краљица. Због тога су у раду зимски обреди поређени са поменутих опходних обредима пролећног и летњег циклуса, јер сваки празник појединачно може бити исправно схваћен једино ако се проучи годишњи календарски циклус. О краљичком обреду и припадајућим песмама писала је Јасмина Јокић (в. Јокић 2012а) са чијим истраживањем је овај рад комплементаран, јер даје допринос проучавању годишњег циклуса обичаја, истовремено указујући на потребе даљих проучавања комплекса летњих и јесењих обреда.

Учесници коледарске групе (и аналогних поворки) представљају извршиоце судбине, односно олицетворене претке који могу послати или изазвати богати род, благостање и обиље или обрнуто – сиромаштво, пропаст и смрт. За благосиљање укућана, по принципу реципроцитета, добијали би храну и новац као уздарје.

Сходно томе, сврха извођења коледарског обредног опхода било је, пре свега, призивање плодности и берићета, као и заштита дома и његових укућана од негативних утицаја, нарочито у време *некрштених дана*, али и иницијација младих.

Увидом у грађу, уочава се да бредно-обичајна пракса која се изводила у време тродневне прославе Божића, представља синкретизам иницијацијских ритуала, као и обичаја и веровања везаних за соларни и култ мртвих и да је у вези с плодношћу. Неки од тих обичаја представљају магијске радње које су се изводиле с циљем да се, имитативним путем, обезбеди успешна аграрна година, али и да би се придобиле душе предака и њиховим посредством обезбедио добар род усева, плодност стоке, здравље укућана и уопште напредак у свему. Такође, део божићне обредне праксе изводио се ради остварења успешне иницијације момака и девојака и која је наговештавала промену њиховог друштвеног статуса (у ожењене/удате).

На празник Светог Василија Великог понављају се магијски обреди за плодност, који су извођени на Божић (меси се колач *василица*, уноси се нови *бадњак*, пали се део прегорелог *бадњака*, као и остатак божићне *свеће*, понавља се и обичај *милања*, долази *полазник*). Осим тога, изводе се ритуалне радње које симболички приказују целокупни поступак обраде жита до печења хлеба и које, представљају остатак некадашњих производно-магијских радњи.

Богојављењем се завршава временски сегмент лиминалне фазе обреда прелаза из једног стања, односно временског циклуса у други. Обредно-обичајна пракса која се изводила на овај дан у вези је са очишћењем од свега поганог и нечистог на крају периода *некрштених дана*.

Посебно значење читавог божићног циклуса, који у хришћанској ресемантизацији обухвата време од Богородичиних порођајних мука до Христовог крштења, огледа се у веровању да сва дешавања из тог периода утичу на даљи ток године. Због тога се јавља редупликација појединих сегмената ритуалне праксе у обредном времену – одређене радње понављале су се три пута (у предбожићном периоду, на Божић и у послебожићном периоду), што указује на претхришћански обичај обредног понављања у ширем временском раздобљу и упућује на њихов ритуални карактер.

Увидом у етнографску грађу, уочава се да поменути обреди нису везани за само један празник и да нису јединствени у свим разматраним областима. Иако су основни елементи обредно-обичајне праксе у свим записима углавном исти, конкретни описи локалних извођења разликују се у појединостима (број учесника, њихови називи, одећа, начин игре, примери песама које изводе и сл.). У циљу осветљавања постојања поменутих разлика на српском демографском и културном простору, идентификоване су специфичности српских коледарских и божићних обреда. Рад указује на потребу даљих проучавања и њихово смештање у балкански и општесловенски контекст, што превазилази потребе овог истраживања.

## **Koleda and Christmas songs in the context of winter calendar rituals**

### SUMMARY

The first chapter of the paper (*Introduction*) aims at defining the topic and main suppositions of the research in question.

Slavic rituals of koleda and Christmas are the core of the research in the paper. The participants in koleda and analogue processions (*carojice, vertepasi, zvezdari, klocalica, vucari, babari/sirovari, dzamalari,*) were mostly men (both married and single), but women (*vodicarke*) and children (*korindjasi*) are also being mentioned. These used to form a closed group of precisely determined number of participants, and they altogether took part in a procession going through the village during Christmas holidays. Christmas rituals were performed in the period from Saint Barbara's Day to Epiphany.

The structural-semantic analysis of the rites mentioned above, especially deals with their verbal component, i.e. koleda and Christmas songs. Since the research relies on the basis of more than a thousand written texts (published in different ethnographic sources), as well as on printed collections, the third part of the introductory notes comprises a review of those records (collections of songs, ethnographic sources and materials) and the history of old koleda and Christmas rites. It also includes a short description of all the relevant sources, starting from the first description of koleda and Christmas rites and carols depicted in Vuk Stefanovic Karadzic Folk Serbian collection of songs, published in 1841, and ending with the last known records in the first decade of the 21<sup>st</sup> century.

Geographical coordinates of koleda and Christmas rites are set on the basis of the collected material. At the same time, a diachronic dimension of the rites is also being taken into account, that is, it is indicated when these were performed.

The central part of the paper tries to offer the ideal-typical description of koleda and Christmas rites, on the basis of all the available data that speak of their actual performance. This part of the paper most specifically deals with: 1. Pre-Christmas songs performed on: Saint Barbara's Day, Saint Ignatius Day, the day before Christmas Eve (Tucindan) and on Christmas Eve, 2. Christmas songs sung during the first three days of Christmas, and 3. Post-Christmas songs, performed on the fourth day of Christmas and on the days of Saint Basil the Great and Epiphany.

Koleda (and analogue rites) are mostly referred to in the context of ritual practices performed on the day before Christmas, since koledars mostly proceeded on that particular day. In the scope of such a description, all phases of koleda rites are being reconstructed: preparation for the celebration procession through the village(s), return to the communal house, setting of the dining table, and finally – dismissal of koleda (and analogue) groups. The lyrics of koleda songs are directly related to the context of performance. Special attention is paid to the elements of male and female initiation and the fertility cult, which can be perceived only in the course of performance presented in this way.

The analysis of koleda rites deals especially with those songs that the participants of koleda groups sang to the members of households, in front of which they performed their ritual dance.

The paper offers those in the following order: songs for the host, hostess, bride, young man, maid and a child. They reflect the social hierarchy of the time, as well as the biological and social oppositions such as: male-female, older-younger, married-single etc. The elements of productive magic are also present, mainly in the songs meant for the host performing agricultural jobs (ploughing and sowing, planting vine), but also in the songs performed for the domestic animals, with the purpose of bettering their breeding. Among the songs in which koledars address members of a household, the most numerous are those sung to maids and young men about to get married, and the most visible motives are those related to weddings, which is in a complete accord with the character of initiation in koleda rites.

In the end, participants in the procession, explain to the listeners how they should be greeted, entertained and presented with gifts. Besides that, a large number of songs describes the very path of the procession, and clearly divides it into two parts: one that is conquered by humans and belongs to them, and the other one that is not of human origin and is unconquered by the people.

The last chapter (*Final discussions*) gives a summary of the conclusions the research has come to.

*The Appendix* is a list of literature used in the paper (*Literature, Collections and Sources*), while it also offers maps of those geographical areas where koleda and Christmas rites are performed.

ПРИЛОЗИ

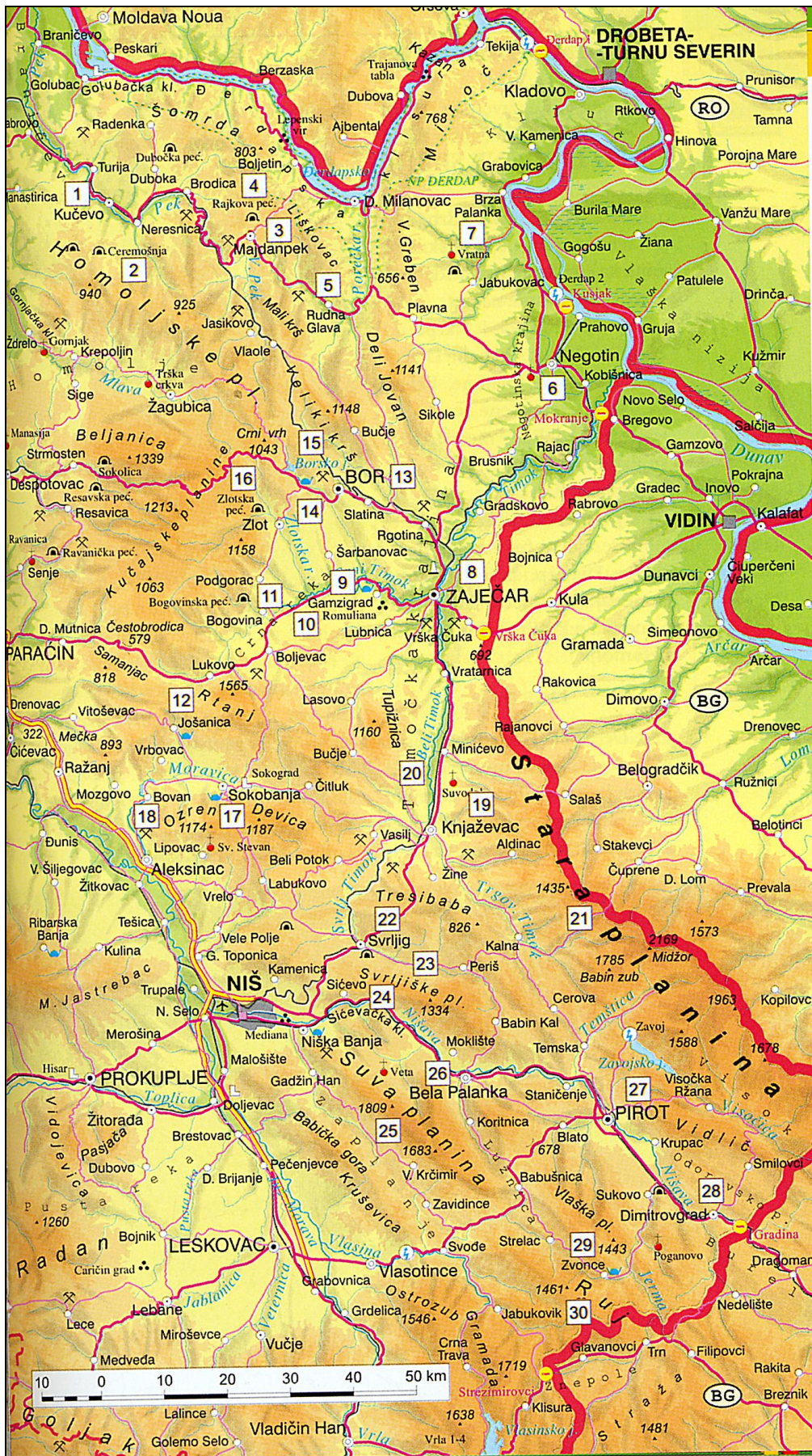


Мапа 1 /Република Србија/

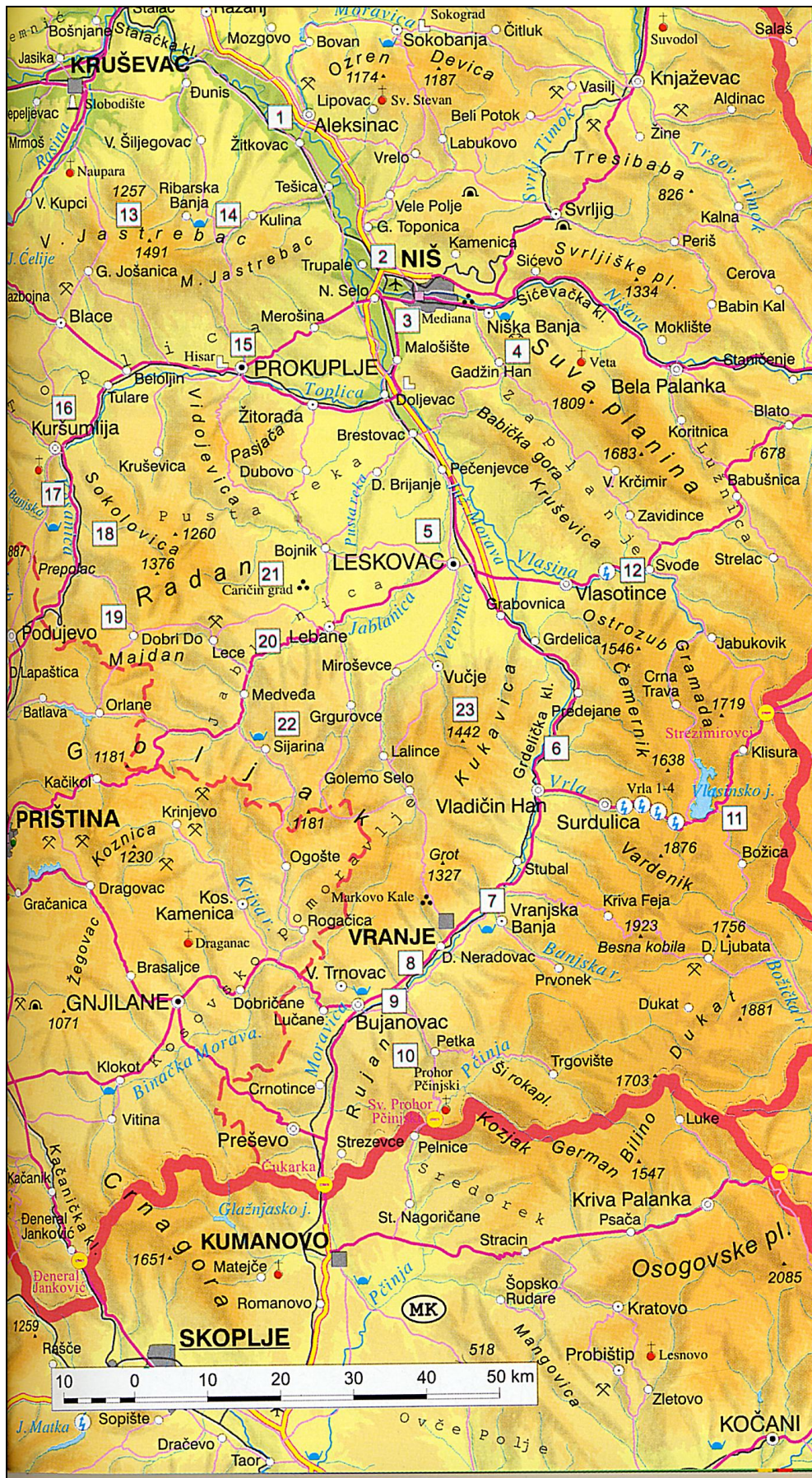




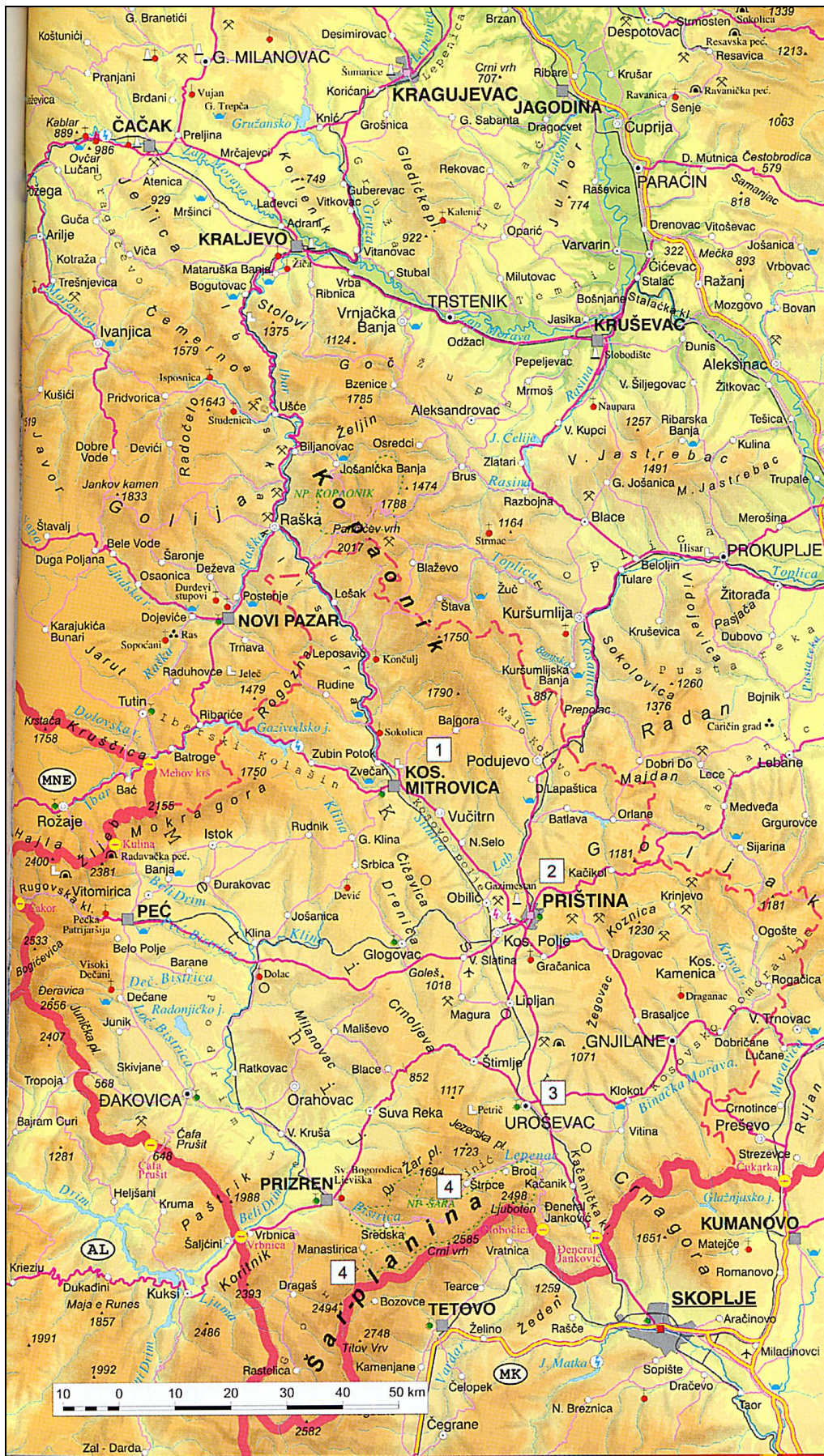
Мапа 2 /Шумадија и Поморавље/



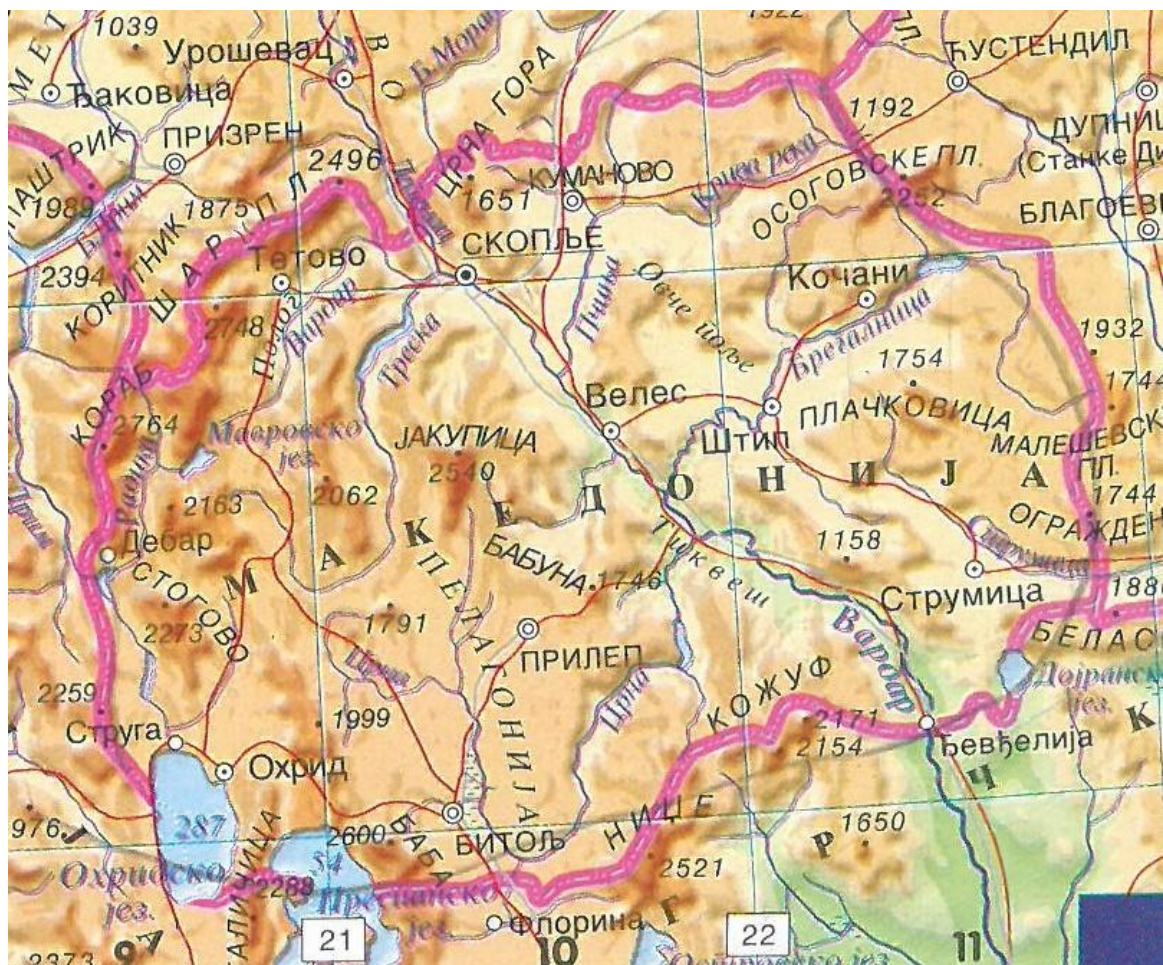
Мапа 3 /Источна Србија/



Мапа 4 /Југоисточна Србија/



Мапа 5 /Косово и Метохија/



Мапа 6  
/Република Македонија/



Мапа 7 /Бока Которска/

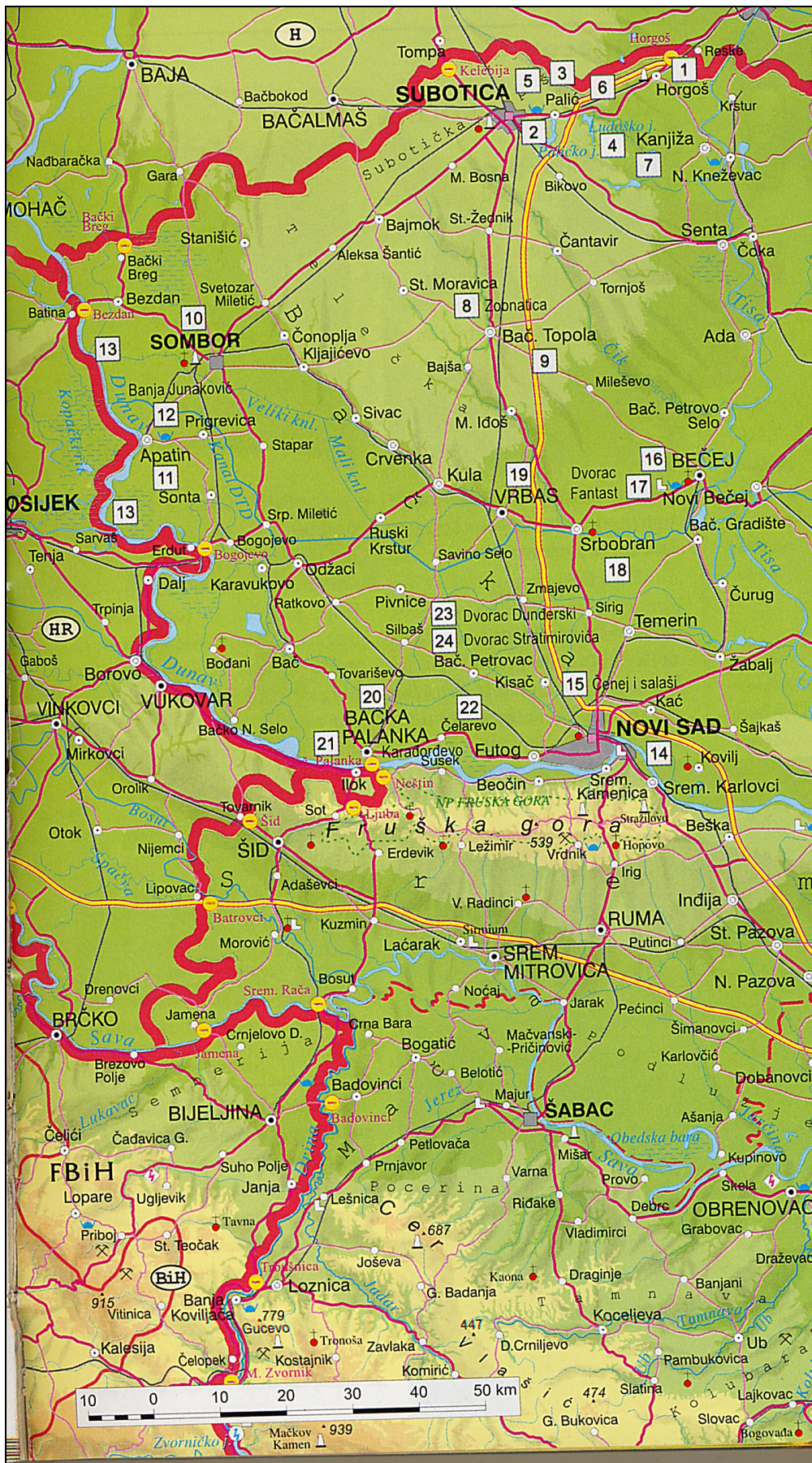


Мапа 8  
/Република Црна Гора/



Мапа 9 /Банат/





Мапа 10 /Бачка/



Мапа 11 /Срем/



Мапа 12  
/ Република Српска  
и  
Босна и Херцеговина/

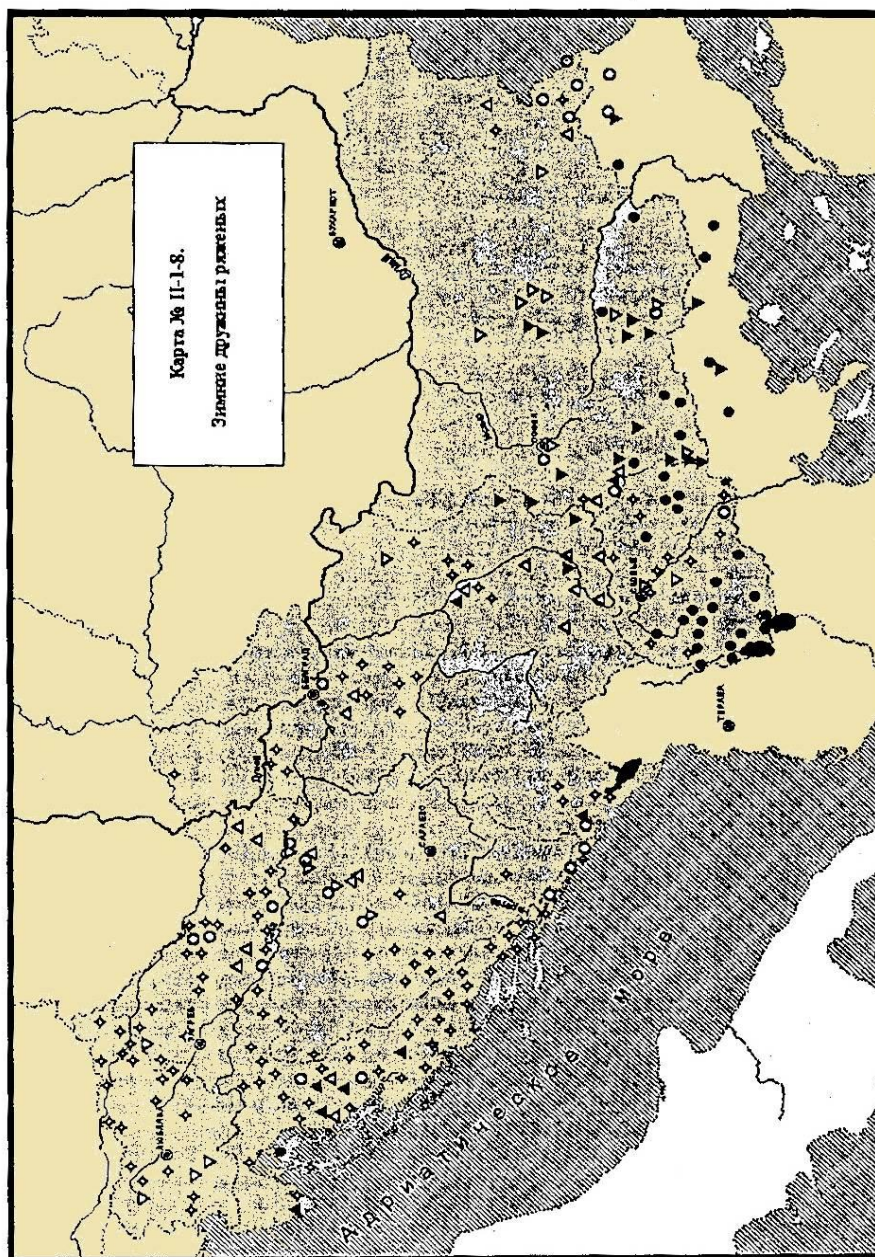


Мапа 13  
/Република Хрватска/



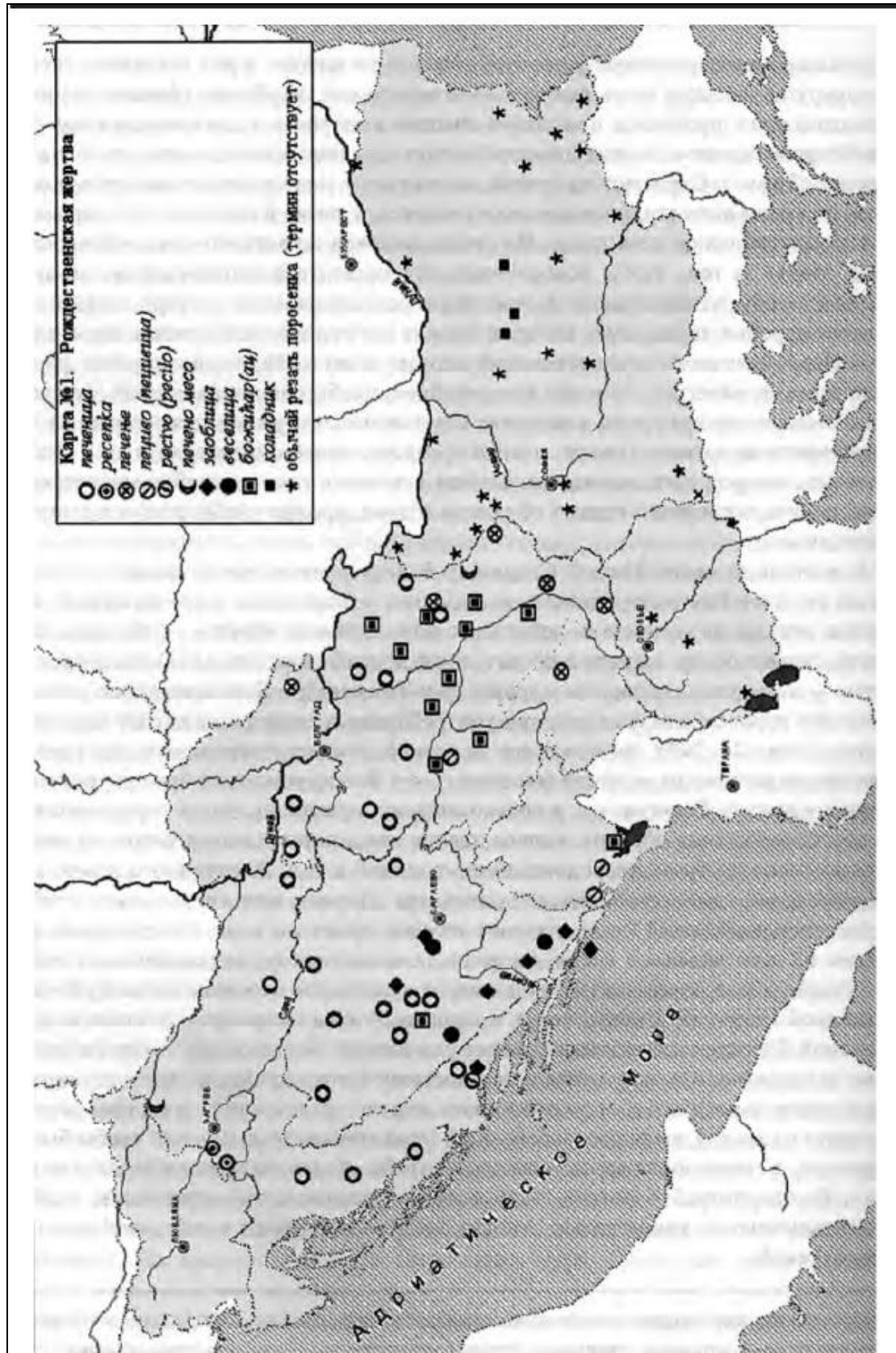
Мапа 14  
/Мађарска и северозападна Румунија/

- ▼ називи маскирних опходних поворки изведени из корена \*star-
- ▲ називи маскирних опходних поворки изведени из корена \*dēd-
- називи маскирних опходних поворки изведени из корена \*bab-
- ∨ називи учесника опходних поворки изведени из корена\*star-
- △ називи учесника опходних поворки изведени из корена\* dēd-
- називи учесника маскирних опходних поворки изведени из корена \*bab-
- ◇ присуство пара (баба и деда) у маскирној опходној поворци



Мапа 15

/Ареал распрострањања зимских обредно-опходних поворки на јужнословенском простору/



Мапа 16

/Обредни термини божићне печенице на јужнословенском простору /

## ФОТОГРАФИЈЕ

### Света Варвара

/друга половина XIV века, Углич, Третјаковска галерија, Москва/

### Свети Игњатије

/XVII век, Пушкинов музеј, Москва/

### Гајдарција у коледарској поворци

/преузето са <http://www.musicvideos.com/watch/GuSJEKswOW4.html/>

### Цамалари/кукери

/преузето са [http://monsterama.blogspot.com/2006/01/happy-kukeri.html /](http://monsterama.blogspot.com/2006/01/happy-kukeri.html/)

### Чаројице

/преузето са <http://sibenik.in/bastina/Miljevacke-carojice/1047.html/>

### Вучари

/ <http://www.kudkrajina.org.rs/forum/index.php?topic=148.0/>

### Мали коледари

/ <http://www.borbabg.com/?action=news&news=9422/>

### Вертепаши

/ [http://www.crkvenikalendar.com/tradicija/bozic\\_en.php/](http://www.crkvenikalendar.com/tradicija/bozic_en.php/)

### Коледарска маска

/ <http://www.spellintime.fsnet.co>

### Звона

/ [http://icewinds.net/index.php?id=9 /](http://icewinds.net/index.php?id=9/)

### Коледари

/ <http://members.virtualtourist.com/m/7f3d4/4bc/4/?o=1/>

### Рождество Христово

/друга половина XV века, Твер, Третјаковска галерија, Москва/

### Сабор Пресвете Богородице

/ <http://pouke.org/forum/uploads/3070b7ad5a874d16574f2debde1d7208.jpg/>

### Свети Стефан

/ [http://farm4.static.flickr.com/3624/3588847716\\_6c6856b140\\_m.jpg/](http://farm4.static.flickr.com/3624/3588847716_6c6856b140_m.jpg/)

### Свети Василије Велики

/преузето са <http://grahovo.net/2013gr/images/ikone/Cv.%20Vasilije.jpg/>

### Богојављење

/ <http://www.pravoslavnasrbija.com/Pravoslavlje/Bogojavljenje/Bogojavljanje.jpg/>



## ЗБИРКЕ И ИЗВОРИ

### СПИСАК УПОТРЕБЉЕНИХ СКРАЋЕНИЦА:

- БМ – *Българска митологија*  
БМ1 – *Беларуская міфалогія*  
БХ – *Банатске Хере*  
ГЕМ – *Гласник Етнографског музеја у Београду*  
МНМ – *Мифы народов мира*  
РЭФ – *Русский эротический фольклор*  
РСЈ – *Речник српскога језика*  
RЈAZU – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*  
СД – *Славянские древности*  
СЕЗ – *Српски етнографски зборник*  
СМ – *Словенска митологија*  
СМР – *Српски митолошки речник*  
ZBNŽOJS – *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*

### A

- Антонијевић 1971** – Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗ LXXXIII, Српска академија наука, Београд, 1971.
- Антонијевић 1990** – Драгослав Антонијевић, *Ритуални транс*, Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, посебна издања, књига 42, Београд, 1990.
- Ardalić 1902** – Vladimir Ardalić, *Bukovica*, ZBNŽOJS VII/2, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1902, 26–47.
- Арнаулов 1920** – Михаил Арнаулов, *Кукери и русалии*, Сборник за народни умотворения XXXIV, София, 1920.

## Б

**Беговић 1986** – Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд, 1986.

**Беговић 2001** – Никола Беговић, *Српске народне пјесме из Лике и Баније*, књ. 1, прир. Славица Гароња Радованац, Удружење Срба из Крајине и Хрватске, Горепрес, 2001, фототипско издање (у Загребу, 1885).

**БМ 2006** – *Българска митология*, енциклопедичен речник, съставител Анани Стойнев, Издателство „Захарий Стоянов“, София, 2006.

**Бован 1971** – Владимир Бован, *Народне песме са Косова и Метохије у записима првих сакупљача и рад Ивана Степановича Јастребова*, Филозофски факултет Приштина, 1971.

**Бован 1972** – Владимир Бован, *Антологија српске народне лирике Косова и Метохије*, Јединство, Приштина, 1972.

**Бован 1975** – Владимир Бован, *Косовско-метохијске народне песме у збирци М.С.Милојевића*, Јединство, Приштина, 1975.

**Бован 1977** – Владимир Бован, *Српске народне песме са Косова и Метохије*, Јединство, Приштина, 1977.

**Бован 1980** – Владимир Бован, *Народна књижевност Срба на Косову, лирске песме I*, Јединство, Приштина, 1980.

**Бован 2000** – *Обредне народне песме : студентски записи српских народних умотворина на Косову и Метохији*, приредио, предговор и поговор написао Владимир Бован, Институт за српску културу Бесједа, Дом културе „Свети Сава“, Приштина, Бања Лука, Исток, 2000.

**Бован 2006** – *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника*, приредио Владимир Бован, Свети Сава, Хвосно, 2006.

**Босић 1996** – М. Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Музеј Војводине, Прометеј, Нови Сад, 1996.

**Вујановић 1896**– Ј. Вујановић, *Praputnik u Hrvatskoj*, ZBNŽOJS I/1, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1896, 221.

**БХ 1958** – *Банатске Хере*, Војвођански музеј (Посебна издања), уредник Миленко С. Филиповић, Нови Сад, 1958.

**В**

**Васиљевић 1950** – Миодраг Васиљевић, *Југословенски музички фолклор I*, Просвета, Београд, 1950.

**Васиљевић 1953** – Миодраг Васиљевић, *Народне мелодије из Санџака*, (Посебна издања, књ. 5), Музиколошки институт САНУ, Београд, 1953.

**Васиљевић 1960** - Миодраг А. Васиљевић, *Народне мелодије лесковачког краја*, Посебна издања САНУ, Београд, 1960.

**Васиљевић 1965** – Миодраг А. Васиљевић, *Народне мелодије из Црне Горе*, Научна књига, Београд, 1965.

**Васиљевић 1994** – Зорислава М. Васиљевић, *Избор обредних песама из необјављених записа Миодрага А. Васиљевића, (из Србије)*, Расковник, год. XX, бр. 75–76, Београд, 1994.

**Васиљевић 2003** – Миодраг А. Васиљевић, *Народне мелодије с Косова и Метохије*, приредила Зорислава М. Васиљевић, Нота – Књажевац, Београд, 2003.

**Васић 1979** – Оливера Васић, *Остаци игара везаних за обреде у околини Бујановца*, ГЕМ XLIII, Етнографски музеј, Београд, 1979, 221–232.

**Вишекруна 2006** – Данка Вишекруна, *Божјићни обичаји Срба у Мостару*, ГЕМ LXX, Етнографски музеј, Београд, 2006, 337–353.

**Velin 1979** – Stjepan Velin, *Običaj koleda u Dušnoku*, Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj, Poduzeće za izdavanje udžbenika, Budimpešta, 1979, 73–129.

**Веселиновић 1895** – Милојко В. Веселиновић, *Поглед кроз Косово*, штампарија Краљевине Србије, Београд, 1895.

**Влаховић 1931** – Митар С. Влаховић, *Неки божићни обичаји у Кртолама*, Записи (часопис за науку и књижевност), година V, књига XI, Државна штампарија, 1931, Цетиње, 346–350.

**Влаховић 1935** – Вл. Влаховић, *Неколико народних обичаја*, ГЕМ X, Етнографски музеј, Београд, 1935

**Vlašić 1928** – Petar Vlašić, *Hrvati u Rumunjskoj (putopisno-povijesne crtice s narodnim običajima)*, štamparija Drag. Gregorića, Beograd, 1928.

**Vujičić 1978** – Tihomir Vujičić, *Muzičke tradicije Južnih Slovena u Mađarskoj*, Preduzeće za izdavanje udžbenika, Budimpešta, 1978.

**Вукановић 1975** – Татомир Вукановић, *Српске народне лирске песме*, Раднички универзитет у Врању, Врање, 1975.

**Vukanović II 1986** – Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Nova Jugoslavija, Vranje, 1986.

**Вукановић 2001** – Татомир Вукановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI век – почетак XX века)*, Војноиздавачки завод, Verzaipress, Београд, 2001.

**Вукмановић 1935** – Јован Вукмановић, *О божићним обичајима у Батињанима*, ГЕМ X, Етнографски музеј, Београд, 1935.

**Vukmanović 1962** – Јован Vukmanović, *Božićni običaji u Boki Kotorskoj*, ZBNŽOJS XL, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1962, 491 – 503.

**Вукмановић 1976** – Јован Вукмановић, *Свадебни обичаји у Горњем и Доњем Ораховцу*, ГЕМ XXXIX–XL, Етнографски музеј, Београд, 1976.



**Gavazzi II 1939** – *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, knjiga II (око Вожића), Matica hrvatska, Zagreb, 1939.

**Грбић 1909** – Саватије М. Грбић, *Живот и обичаји народни у срезу Бољевачком*, СЕЗ VIII, Српска академија наука, Београд, 1909.

**Големовић 1999** – Димитрије Големовић, *Народна музика области Тимок и Заглавак*, Етнографски музеј у Београду, Београд, 1999.

**Грђић 1896** – Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, приређивање и поговор Хатица Крњевић, Просвета (Библиотека „Баштина“), Београд, 1896.



**Давидовић 1887** – Ст. Н. Давидовић, *Чаројице*, Босанска Вила II, Сарајево, 1887.

**Дебељковић 1907** – Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову Пољу*, СЕЗ, VII, Београд, 1907.

**Дебељковић 1984** – Дена Дебељковић, *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књига прва (лирске и епске народне песме)*, приредио Владимир Бован, уредник Владета Вуковић, Академија наука и уметности Косова, посебна издања, књига X, одељење језичких и књижевних наука, књига 6, Приштина, 1984.

**Девих 1986** – Драгослав Девих, *Народна музика Драгачева*, ФМУ у Београду, Београд, 1986.

**Дучић 1931** – Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗ XLVIII, Српска академија наука, Београд, 1931.

## Ђ

**Ђорђевић 1907** – Тихомир Ђорђевић, *Српске народне игре*, СЕЗ V, Српска академија наука, Београд, 1907.

**Ђорђевић 1939** – Тихомир Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗ LIII, Српска академија наука, Београд, 1938.

**Ђорђевић 1958** – Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ LXX, Српска академија наука, Београд, 1958.

**Ђорђевић и Златановић 1990** – Драгутин М. Ђорђевић и Момчило Златановић, *Народне песме из лесковачке области*, Бигз, Београд, 1990.

## Е

**Ердељановић 1951** – Јован Ердељановић, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, по пишчевим белешкама средио Петар Ж. Петровић, СЕЗ LXIV, четврто одељење, Расправе и грађа, књ. 2, Српска академија наука, Београд, 1951.

## З

**Застава 1912** – *Застава* (јутарњи лист), бр. 66, Нови Сад, 1912.

**Златановић 1982** – Момчило Златановић, *Лирске народне песме из јужне и источне Србије*, Народна књига, Београд, 1982.

**Златановић 1994** – Момчило Златановић, *Народне песме и басме јужне Србије*, САНУ, Београд, 1994.

**Златковић 2000** – Драгољуб Златковић, *Бадњак у пиротском крају*, *Пиротски Зборник* 25/26, Народна библиотека, Пирот, 39-59.

## И

**Ivanišević 1905** – Frano Ivanišević, *Poljica: domaći običaji*, ZBNŽOJS X, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1905, 11-111.

## Ј

**Јанковић 1896** – Љуба Јанковић, *Божић у Мокрој*, Слава – књижица за народ и омладину, свеска XI – XII за новембар и декембар, Прва нишка штампарија Ж. Радовановића, Ниш, 1896.

**Јанковић 1951** – Ненад Ђ. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, СЕЗ LXIII, Српска академија наука, Београд, 1951.

**Јанковић 1957** – Љубица и Даница Јанковић, *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 8, Београд, 1957.

**Јстребов 1886** – Иван Степанович Јстребов, *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ (въ Призрѣн, Ипекъ, Моравъ и Дибрѣ)*, без издавача, С. Петербургъ, 1886.

**Јовановић 2014** – Јелена Јовановић, *Вокална традиција Јасенице у светлости етногенетских процеса*, Музиколошки институт САНУ, Београд, 2014.

**Јовашевић 1971** – Драгољуб Јовашевић, *Обичаји у чачанском крају*, Зборник радова Народног музеја, свеска 2, Народни музеј, Чачак, 1971, 175–189.

**Јовићевић 1999** – Андрија Јовићевић, *Ријечка нахија у Црној Гори*, ЦИД, Подгорица, 1999.

**Јоцић 1979** – Живота Јоцић, *Бул девојче: лирске народне песме из белопаланачког краја*, Градина, Ниш, 1979.

**Јуришић 1936** – Јован Јуришић, *Етнографска грађа из Млаве*, ГЕМ XI, Етнографски музеј, Београд, 1936, 88–94.

## K

**Кажмаковић 1960-1961** – Radmila Кажмаковић, *Božićni običaji, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XV– XVI, 1960-1961, 221–227.*

**Кажмаковић 1960-1961** – Radmila Кажмаковић, *Maskirani ophodi, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XV– XVI, 1960–1961, 229–231.*

**Кажмаковић 1962** – Radmila Кажмаковић, *Narodni običaji, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XVII, 1962, 141–158.*

**Кажмаковић 1973** – Radmila Кажмаковић, *Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva, Godišnjak, knjiga X, Centar za balkanološka ispitivanja, knjiga 8, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1973.*

**Карановић 1990** – *Народне песме у Даницу*, приредила и предговор написала Зоја Карановић, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Нови Сад, Београд, 1990.

**Карановић 1996** – Зоја Карановић, *Антологија српске лирске усмене поезије*, Светови, Нови Сад, 1996.

**Карановић и Катић** – Зоја Карановић, Весна Катић, *Рукописна грађа из Шајкашке*, део теренских истраживања спроведеног у Шајкашким селима у интервалу од 1987. до 1990. године; у поседу је истраживача

**Караџић 1818** – Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима, 1818*, према: Сабрана дела Вука Караџића, књ. II, приредио П. Ивић, Просвета, Београд, 1966.

**Караџић 1849** – Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи (1849)*, Београд, Нолит, 1972.

**Караџић 1852** – Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима, 1818*, према: Сабрана дела Вука Караџића, књ. III, Просвета, Београд, 1966.

**Караџић 1867** – Вук Стефановић Караџић, *Живот и обичаји народа српског*, Етнографски списи, приредио М. С. Филиповић, Просвета, Београд, 1972.

**Караџић 1934** – *Вукова грађа. Расправе и грађа*, СЕЗ L, Српска академија наука, Београд, 1934.

**Кића I** – *Кићине песме – збирка српских народних песама*, књ. I, Уредништво „Киће“, Београд, 1924.

**Кића II** – *Кићине песме*, књ. II, Издање уредништва „Киће“, Београд, 1926.

**Киш 1975** – Марија Киш, *Божићни обичаји Срба у Помазу*, Етнографија Јужних Словена у Мађарској, Мађарско етнографско друштво, Будимпешта, 1975, 27-49.

**Клеут 2003** – Марија Клеут, Миодраг Матицки, Снежана Самарџија, Милорад Радевић, *Народне умотворине у Летопису Матице српске*, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Нови Сад, Београд, 2003.

**Кличкова 1960** – Вера Кличкова, *Божићни обичаји во Скопска котлина*, Гласник на Етнолошкиот музеј, Скопје, 1960.

**Кожељац 1978** – Љубиша Рајковић Кожељац, *Здравац миришљавац: народне пеме и бајалице из Тимочке крајине*, Графичко-издавачко предузеће „Зајечар“, Зајечар, 1978.

**Кожељац 1997** – Љубиша Рајковић Кожељац, *Лирске народне песме југоисточне Србије*, Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, Приштина, 1997.

**Кордунаш 1932** – Манојло Бубало Кордунаш, *Божићњак*, ГЕМ VII, Етнографски музеј, Београд, 1932, 118–119.

**Костић 1963** – Петар Костић, *Разлике у новогодишњим обичајима у области косовско-ресавског и млађег херцеговачког говора*, ГЕМ XXVI, Етнографски музеј, Београд, 1963, 67–92.

**Костић 1966** – Петар Костић, *Новогодишњи обичаји у Ресави*, ГЕМ XXVIII–XXIX, Етнографски музеј, Београд, 1966, 191–218.

**Костић 1969** – Петар Костић, *Годишњи обичаји у Неготинској Крајини*, ГЕМ XXXI–XXXII, Етнографски музеј, Београд, 1969, 363–395.

**Костић 1978** – Петар Костић, *Годишњи обичаји у околини Зајечара*, ГЕМ XLII, Етнографски музеј, Београд, 1978, 399–441.

**Кулишић 1953** – Шпиро Кулишић, *Етнолошка испитивања у Боки Которској*, Споменик, СШ, одељење друштвених наука, књига 5, Београд, 1953, 195–213.

**Kulišić 1953** – Špiro Kulišić, *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena*, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* VIII, 1953, 7–45.

**Kulišić 1960-1961** – Špiro Kulišić, *Etnološka i folkloristička ispitivanja u Livanjskom polju*, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* XV–XVI, 1960–1961, 5–20.

**Kuhač 1941** - Franjo Kuhač, *Južno-slovenske narodne popijevke*, knjiga V, Državna štamparija u Beogradu, Zagreb, 1941.



Л

**Лазаревић 2009** – Велибор Лазаревић, *Божићне песме на Косову и Метохији*, Баштина, св. 26, 2009, Институт за српску културу, Приштина–Лепосавић, 2009, 79–91.

**Лазаревић 2009а** – Велибор Лазаревић, *Коледарске песме на Косову и Метохији*, Баштина, св. 27, 2009, Институт за српску културу, Приштина – Лепосавић, 2009, 32–43.

**Lalić 1852** – Josip Lalić, *O božićnih koledarih*, Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, II/2, Zagreb 18–419.

**Лилек 1894** – Емилиан Лилек, *Вјерске старине из Босне и Херцеговине*, Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини, 1894, 141–166, 259–282, 365–388, 631–674.

**Лилек 1899** – Емилиан Лилек, *Етнолошки набирци по Босни и Херцеговини*, Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини, 1899, 699–722.

**Lovretić 1897** – Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZBNŽOJS II, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1897, 91–459

М

**Марковић ркп** – Младен Марковић, *Карактеристичне обредне и обичајне песме и игре зимског циклуса код Срба у Војводини*, магистарски рад одбрањен на Катедри за музикологију и етномузикологију Факултета музичке уметности у Београду.

**Marković 1940** – Tomo Marković, *Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini*, Hrvatski narodni etnografski muzej u Zagrebu (etnografska istraživanja i građa II), Zagreb, 1940.

**Марковић 1987** – Благоје В. Марковић, *Народни обичаји Врачана*, Расковник 47–48, 1987, Београд, 41–48.

**Маринов П 1984** – Димитър Маринов, *Избрани произведения, том II*, съставител и редактор Мария Велева, Издателство „Наука и изкуство“, София, 1984.

- Маринов I 2003** – Димитър Маринов, *Религиозни народни обичаи*, Избрани произведения в 5 тома, том I, част 2, съставител и редактор Маргарита Василева, Издателство „Изток-Запад“, София, 2003.
- Мачај 1892** – Стеван Мачај, *Црноречки округ*, Гласник Српског ученог друштва, LXXIII, Државна штампарија Београд, 1892.
- Мијатовић 1907** – Станоје Мијатовић, *Обичаји народа српског из Левча и Темнића*, СЕЗ VII, Српска академија наука, Београд, 1907.
- Мијатовић 1928** – Станоје Мијатовић, *Обичаји у Ресави*, ГЕМ III, Етнографски музеј, Београд, 1928, 26–39.
- Милићевић 1876** – Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Државна штампарија, Београд, 1876.
- Милићевић 1894** – Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗ I, Српска академија наука, Београд, 1894.
- Милојевић 1869** – Милош С. Милојевић, *Песме и обичаји укупног народа србског*, књ. I, Београд, 1869.
- Милосављевић 1913** – Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗ XIX, Српска академија наука, Београд, 1913.
- Милосављевић 1980** – Миливоје Милосављевић, *Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву*, Рад војвођанских музеја, бр. 26, Војвођански музеј, Нови Сад, 1980, 157–160.
- Милутиновић 1967–1969** – Вера Милутиновић, *Обредна пецива у Војводини*, Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, Београд, 1967–1969, 125–155.
- Milčetić 1917** – Ivan Milčetić, *Koleda u južnih Slavena*, ZBNŽOJS XXII, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1917, 1–124.
- Миљковић 1986** – Љубинко Миљковић, *Доња Јасеница*, Музичка традиција Србије III, Смедеревска Паланка, 1986.
- Мићевић 1934** – Љубо Мићевић, *Провлачење испод бадњака*, ГЕМ IX, Етнографски музеј, Београд, 1934, 105.
- Мићевић 1952** – Љубо Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗ LXV, Српска академија наука, Београд, 1952.

## Н

**Накићеновић 1913** – Саво Накићеновић, *Бока*, СЕЗ XX, Српска академија наука, Београд, 1913.

**Недић 1962** – Владан Недић, *Антологија југословенске народне лирике*, Народна књига, Београд, 1962.

**Николић 1910** – Владимир М. Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗ XLI, Српска академија наука, Београд, 1910.

**Николић 1966** – Илија Николић, *Горо ле, горо зелена – антологија народне лирике из источне Србије*, Развитак, Зајечар, 1966.

**Николић 2005** – Илија Николић, *Народне песме Пирота и околине (1841–1964)*, Музеј Понишавља, Пирот, 2005.

## О

**Okrugić 1854** – Пија Okrugić, *Odgovor na pitanje društva za jugoslavensko povestnico od Ilije Okrugića*, Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, III, Zagreb 318–320.

**Oriovčanin 1846** – Лука Илић [Oriovčanin], *Narodni slavonski običaji*, Tisak Franje Suprana, Zagreb, 1846.

**Остојић 1900** – Тихомир Остојић, *Обредне песме у Потисју*, Караџић – лист за српски народни живот, обичаје и предање, Штампарија Андре Петровића, Београд, 1900, 112–150.

## П

**Pavićević 1933** – Мићун М. Pavićević, *Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori)*, ZBNŽOJS XXIX/1, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1933, 146–180.

**Павловић 1921** – Јеремија М. Павловић, *Народни живот у Крагујевачкој Јасеници*, СЕЗ XII, Српска академија наука, Београд, 1921.

**Павловић 1928** – Јеремија М. Павловић, *Качер и Качерци*, Штампарија “Св. Сава”, Београд, 1928.

- Павловић 1999** – Миодраг Павловић, *Антологија лирске народне поезије*, Просвета, Београд, 1999.
- Памучина 1866** – Јоаникије Памучина, *Славњнѣ Божића у Херцеговини*, Србско-далматински магазин, књига XXV, Печатња Демарки – Роужиер, 1866, 55–78.
- Панајотовић 1986** – Томислав Г. Панајотовић, *Адети: живот и обичаји становништва пиротског краја*, Пирот: Музеј Понишавља.
- Петрановић 1871** – Богољуб Петрановић, *Обичаји српског народа у Босни*, Гласник Српског ученог друштва, књига XII, свеска XXIX старог реда, Државна штампарија, Београд, 1871, 237–255.
- Петрановић 1871а** – Богољуб Петрановић, *Обичаји српског народа у Босни*, Гласник Српског ученог друштва, књига XII, свеска XXX старог реда, Државна штампарија, Београд, 1871, 313–361.
- Петрановић I 1989** – Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине – лирске*, књига прва, Свјетлост, Сарајево, 1989.
- Petrović 1900** – Vladimir Petrović, *Zaplanje ili leskovačko*, ZBNŽOJS V/2, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1900, 276–279.
- Petrović 1926** – Petar Ž. Petrović, *Vožićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje)*, ZBNŽOJS XXVI/1, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1926, 139–147.
- Петровић 1948** – Петар Петровић; *Живот и обичаји народни у Грузији*, СЕЗ LVIII, Српска академија наука, Београд, 1948.
- Пећо 1925** – Љубомир Пећо, *Обичаји и веровања из Босне*, СЕЗ XXXII, Српска академија наука, Београд, 1925, 359–386.
- Попов 1983** – Миливој Попов, *Свадба у северном Банату*, Расковник, Просвета, Београд, 1983, 5–100.
- Prvulović 1982** – Borislav Prvulović, *Običaj i reč – prilozi proučavanju narodnih običaja i tekstova uz narodne običaje u istočnoj Srbiji*, Filozofski fakultet u Nišu, Niš, 1982.

## P

- Ристић 1873** – Коста Ристић, *Српске народне пјесме покупљене по Босни*, Београд, 1873.

С

**Сикимић 2003** – Биљана Сикимић, *Записи о вучарима на Косову, Братство VII*, Београд, 97–100.

**Сикимић 2013** – Биљана Сикимић, *Аудио записи из Трговишта*, настали у склопу теренских истраживања Трговишта које је спровео тим Балканолошког института у јулу 2013. године; Дигитални архив Балканолошког института САНУ.

**СНП** – *Српске народне приповијетке*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић, *Сабрана дела Вука Карацића*, књ. III, Просвета, Београд, 1988.

**СНП I** – *Српске народне пјесме*, књ. I, Беч, 1841, према: *Сабрана дела Вука Карацића*, IV, приредио В. Недић, Просвета, Београд, 1975.

**СНП II** – *Српске народне пјесме*, књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије, *Сабрана дела Вука Карацића*, књ. V, приредила Р. Пешић, Просвета, Београд, 1988.

**СНП III** – *Српске народне пјесме*, књига трећа у којој су пјесме јуначке Средњијех времена, *Сабрана дела Вука Карацића*, књ. VI, приредио Р. Самарцић, Просвета, Београд, 1988.

**СНП V** – *Српске народне пјесме*, скупио их Вук Стеф. Карацић, књ. V, у којој су различне женске пјесме, Држ. изд. Београд, 1898.

**СНПр I** – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Карацића*, књига прва, *Различне женске пјесме*, за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Недић, САНУ, Београд, 1973.

**СНПХ** – *Српске народне пјесме из Херцеговине (женске)*, за штампу приредио Вук Стеф. Карацић, у наклади Ане удове В. С. Карацића, Беч, 1866.

**Станојевић 1929** – Маринко Станојевић, *Обичаји и веровања на Тимоку*, ГЕМ IV, Етнографски музеј, Београд, 1929, 42–54.

**Stojanović 1851** – Мјјат Stojanović, *Обичаји код коледовања*, *Архив за повјестницу југославенску*, I, Zagreb, 1851, 344–403.

Ћ

**Ћаница 1983** – Станко Опачић Ћаница, *Народни обичаји Срба на Кордуну*, Расковник, јесен 1983, 3–57.

У

**Ујевић 1896** – I. Ujević, *Božićni blagdani (Vrhgorsko-imbotska krajina)*, ZBNŽOJS I/1, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1896, 212–214.

Ф

**Фелфелди 2003** – Ласло Фелфелди, *Плесне традиције Срба у Поморшију*, Самоуправа Срба у Мађарској, Будимпешта, 2003.

**Филиповић 1932** – Миленко Филиповић, *Етнолошке белешке из северних велешких села*, ГЕМ VII, Етнографски музеј, Београд, 1932, 64–77.

**Филиповић 1939** – Миленко Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, СЕЗ LIV, Српска академија наука, Београд, 1939, 276–566.

**Filipović 1962** – Milenko S. Filipović, *Različita etnološka građa iz Vojvodine*, Prilozi i građa, I, Vojvođanski muzej, Novi Sad, 1962.

**Filipović 1969** – Milenko S. Filipović, *Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne*, knjiga XVI, odeljenje društvenih nauka, knjiga 12, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1969.

**Fracile 1987** – Nice Fracile, *Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini*, Matica srpska, Novi Sad, 1987.

Х

**Хаци-Васиљевић 1913** – Јован Хаци-Васиљевић, *Јужна Стара Србија* – историјска, етнографска и политичка истраживања, књига друга (прешевска област), штампарија Љуб. М. Давидовића, Београд, 1913.



**Цоговић 1979** – Алија Цоговић, *Народне лирске песме Метохије*, Јединство, Приштина, 1979.



**Šajnović 1906** – Ivo Šajnović, *Čarolice. Narodni običaj u Kolima (Bosna)*, ZBNŽOJS XI/1, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1906, 142–144.

**Шапкарев I 1976** – Кузман А. Шапкарев, *Изабрани дела*, том први (песни), приредио д-р Томе Саздов, Мисла, Скопје, 1976.

**Шаренац 1986** – Јаков Шаренац, *Грађа о обичајима у источној Херцеговини*, ГЕМ L, Етнографски музеј, Београд, 1986, 241–263.

**Шкарић 1939** – Милош Ђ. Шкарић, *Живот и обичаји планинаца под Фрушком гором*, СЕЗ LIV, Српска академија наука, Београд, 1939.

**Шневајс 1926** – Едмунд Шневајс, *Ново објашњење једне српске коледске песме*, ГЕМ I, Етнографски музеј, Београд, 1926, 21–27.

**Schneeweis 2005** – Edmund Schneeweis, *Vjерованја и обичаји Srba i Hrvata, s nemačkog prevela Dubravka Hrastovec*, Golden marketing–Техничка knjiga, Zagreb, 2005.

## ЛИТЕРАТУРА



**Агапкина 1999** – Татьяна А. Агапкина, *Заметки из области народной антропологии*, Кодови словенских култура, 4, Београд, 1999.

**Агапкина 2002** - Татьяна А. Агапкина, *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, „Индрик“, Москва, 2002.

**Агапкина и Виноградова 1994** – Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, *Благопожелание: ритуал и текст*, Славянский и балканский фольклор, Наука, Москва, 1994, 168–208.

**Ајдачић 1996** – Дејан Ајдачић, *Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена*, Кодови словенских култура, бр. 1 (Биљке), уредник Д. Ајдачић Слио, Београд, 1996, 69–84.

**Ајдачић 1997** – Дејан Ајдачић, *Храна демона фолклорног порекла у словенским књижевностима 19. века*, Кодови словенских култура, бр. 2 (Храна), уредник Д. Ајдачић Слио, Београд, 1997, 143–152.

**Ајдачић 1998** – Дејан Ајдачић, *Жанрови свадбених песама*, Кодови словенских култура, бр. 3 (Свадба), Слио, Београд, 1998, 218–238.

**Ајдачић 2004** – Дејан Ајдачић, *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Научно друштво за словенске уметности и културе, Београд, 2004.

**Антонијевић 1997** – Драгослав Антонијевић, *Дромена*, Балканолошки институт САНУ, Београд, 1997.

**Антонијевић 1958** – Драгослав Антонијевић, „*Врабац*“ – нов облик масовног народног певања, Гласник Етнографског института САНУ, књ.7, 123–132, Београд, 1958.

## Б

**Байбурин 1990** – Альберт Кашфуллович Байбурин, *Ритуал: свое и чужое*, Фолклор и етнография (проблеми реконструкции фактов традиционной культуры), Наука, Ленинград, 1990, 3–17.

**Байбурин 1993** – Альберт Кашфуллович Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре*, „Наука“, Санкт – Петербург, 1993.

**Байбурин 2005** – Альберт Кашфуллович Байбурин, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, 2-е изд., Издательство „Языки славянской культуры“, Москва, 2005.

**Бандић 1991** – Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд, 1991.

**Бартмињски 2011** – Јежи Бартмињски, *Језик – слика – свет: етнолингвистичке студије*, приредио Дејан Ајдачић, превела Марта Бјелетић, SlovoSlavia, Београд, 2011.

**Ватај 1986** – Žorž Bataj, *Pojam trošenja*, Kultura 73/74/75, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 1986, 76–91.



**Беновска 1988** – Милена Беновска, *За една естетическа особеност на българските календарни обредни песни*, Доклади 15 (фолклор), втори международен конгрес по българистика, София (23. май-3. јуни 1986), Българска академия на науките, София, 1988, 91–98.

**Berneker 1908 – 1913** – Erich Berneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, erster band, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1908–1913.

**БМ 2006** – *Българска митологија*, Издателство „Захарий Стоянов“, София

**БМ1 2006** – *Беларуская міфалогія*, „Беларусь“, Минск.

**Бован 1996** – Владимир Бован, *Јастребов у Призрену*, ДД „Графика“, Призрен, 1996.

**Бојанин 2005** – Станоје Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији: од краја XII до краја XV века*, Историјски институт САНУ, (Посебна издања, књ. 49), Београд, 2005.

**Бојанин 2008** – Станоје Бојанин, *Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану*, Крвна жртва: трансформација једног ритуала, уредник Биљана Сикимић, Балканолошки институт САНУ, Београд, 2008, 11–36.

**Бојанин 2009** – Станоје Бојанин, *Меснице – средњовековни назив за зимски мрсни циклус*, Гласник Етнографског института САНУ LVI I (1), Београд, 2009, 107–117.

**Bulat, 1932** – Petar Bulat, *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Etnografski muzej, Zagreb, 1932.

## В

**Валенцова 1997** – Марина М. Валенцова, *Каша в обрядности Славян*, Кодови словенских култура, бр. 2 (Храна), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 1997, 18–29.

**Ван Генеп 2005** – Арнолд ван Генеп; *Обреди прелаза*, прев. Јелена Лома, прир. Александар Лома, СКЗ, Београд, 2005.

**Виноградова 1978** – Людмила Николаевна Виноградова, *Заклинательные формулы в календарной поэзии Славян и их обрядовые истоки*, Славянский и балканский фольклор, Издательство “Наука”, Москва, 1978, 7–26.

**Виноградова 1982** – Людмила Николаевна Виноградова, *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян*, Издательство “Наука“, Москва, 1982.

**Виноградова 1984** – Людмила Николаевна Виноградова, *Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика*, Славянский и балканский фольклор, Издательство “Наука”, Москва, 1984, 73–95.

**Влчева 2003** – Десислава Влчева, *Птице у бугарским народним представама и веровањима о свету и човеку*, Кодови словенских култура 8, ур. Д. Ајдачић, Београд, Слио, 2003, 17–32.

**Вучинић Нешковић 2008** – Весна Вучинић Нешковић, *Божић у Боки Которској*, Чигоја штампа, Београд, 2008.



**Gavazzi 1959** – Milovan Gavazzi, *Sudbina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena*, Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije, uredio Milenko S. Filipović, Beograd, 1959.

**Големовић 2000** – Димитрије О. Големовић, *Рефрен у народном певању*, Реноме – Бијелина, Академија уметности – Бања Лука, Београд, 2000.

**Гура 2005** – Александар Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, преводиоци Људмила Јоксимовић и др., Бримо, Логос, Глобосино – Александрија, Београд, 2005.



**Данова Дамянова** – Диана Иванова Данова Дамянова, *Терени бележки на Тодор Джиджев за коледуването в Казанлъшко*, Музыкална култура в теоретическом и прикладном измерении, Сборник научных статей, часть I, Министерство культуры Российской Федерации, ФГБОУ ВПО „Кемеровский государственный университет культуры и искусств“, Кемерово, 2014, 4–12.

**Даркевич 1988** – Владислав Петрович Даркевич, *Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв*, Наука, Москва, 1988.

**Дејанац 2008** – Душан Дејанац, *Лицем за сунцем*, Борац, Кикинда, 2008.



**Đaković 2008** – Branko Đaković, *Obredne vatre u godišnjem ciklusu: etno-kartografski pregled*, Кодови словенских култура, бр. 10 (Ватра), уредник Д. Ајдачић Слио, Београд, 2008, 215–233.

**Ђаповић 1995** – Ласта Ђаповић, *Земља: веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 39, Београд, 1995.

**Ђорђевић 4 1931a** – Тихомир Р. Ђорђевић, *Положај жене*, Наш народни живот IV, Београд, 1931, 10–36.

**Ђорђевић 4 1931b** – Тихомир Р. Ђорђевић, *Васиљица*, Наш народни живот IV, Београд, 1931, 82-96.

**Ђорђевић 1958/ 1, 2** – Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, Београд, 1958, књ. 1, 2 (СЕЗ, књ. 71/72).

**Ђорђевић 1985** – Ђорђевић Тихомир; *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Просвета, Београд, 1985.

**Ђорђевић 1986** – Jelena Đorđević; *Mnoštvo lica svetkovine*, *Kultura 73/74/75*, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 1986, 9–31.

**Ђорђевић 2002** – Тихомир Р. Ђорђевић, *Животни круг: рођење, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа*, уредио Бојан Јовановић, Просвета, Ниш, 2002.



**Елијаде 1986** – Мирча Елијаде, *Божански узорни ритуала*, Градина, 10, Ниш, 1986.

**Elijade I 1991** – Mirča Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja I*, Prosveta, Beograd, 1991.

**Елијаде 1998** – Мирча Елијаде, *Свето и профано*, прев. Зоран Стојановић, Доситеј, Београд, 1998.

**Елијаде 1999** – М. Елијаде, *Слике и симболи*, Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Ср. Карловци, Нови Сад, 1999.

**Elijade 2004** – Mirča Elijade, *Sveto i profano: priroda religije*, preveo s francuskog Zoran Stojanović, Alnari, Beograd, Tabernakl, Laćarak, 2004.

### З

**Закић 2009** – Мирјана Закић, *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*, Факултет музичке уметности у Београду, Београд, 2009.

**Зечевић 1964** – Слободан Зечевић, *Трагови култа “Велике мајке” у српској народној драми*, Рад Конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије, Цетиње, 1964, 307–321.

**Zečević 1973** – Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima iz igru*, Muzej grada Zenice, Zenica, 1973.

**Зечевић 1981** – Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд, 1981.

**Зечевић 1983** – Слободан Зечевић, *Српске народне игре: порекло и развој*, „Вук Караџић“, Етнографски музеј, Београд, 1983.

**Зечевић 2007** – Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, (Друго издање), Службени гласник, Београд, 2007.

**Зечевић 2008** – Слободан Зечевић, *Српска етномитологија*, приредили Бојан Јовановић, Божидар Зечевић, Службени гласник, Београд, 2008, 869–889.

**Златковић 2001** — Златковић, Драгољуб; *Срамотно и погано у пиротском говору*, Диос-Ecolibri, Софија-Београд, 2001.

### И

**Иванов и Топоров 1965** - В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Наука, Москва, 1965.

### Ј

**Јанковић 1957** – Љубица и Даница Јанковић, *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 8, Београд, 1957.

**Јиречек I 1952** – Јосип Константин Јиречек, *Историја Срба I, Политичка историја до 1537. године*, друго исправљено и допуњено издање, Научна књига, Београд, 1952.

**Јиречек II 1952** – Јосип Константин Јиречек, *Историја Срба II, Културна историја*, друго исправљено и допуњено издање, Научна књига, Београд, 1952.

**Јовановић 1995** – Бојан Јовановић, *Магија српских обреда*, Светови, Нови Сад, 1995.

**Јовановић 2002** – Бојан Јовановић, *Српска књига мртвих*, Прометеј, Нови Сад, 2002.

**Јовановић 2006** – Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Народна књига, Алфа, Београд, 2006.

**Јокић 2007** – Јасмина Јокић, *Митска изворишта мотива о игрању/титрању јабуком у усменој лирици*, Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности: зборник, књ. 1, Филозофски факултет, Дневник, Нови Сад, 33–45.

**Јокић 2012** – Јасмина Јокић, *Кад се Христос на земљу родио: рођење и крштење Исуса Христа у фолклорној традицији*, Зборник радова са VI међународног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, Крагујевац, 2012, 39–51.

**Јокић 2012 а** – Јасмина Јокић, *Краљичке песме: ритуал и поезија*, Друштво за српски језик и књижевност, Београд, 2012.

**Јокић 2014** – Јасмина Јокић, *Исцелитељска моћ светог дрвећа*, Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II, Филозофски факултет, Нови Сад, 2014, 83–91.

## К

**Кајоа 1986** – Роже Кајоа, *Теорија празника*, Kultura, 73/74/75, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 1986, 32–60.

**Карановић 1984** – Зоја Карановић, *Усмена лирска песма Три птичице гору прелетеше*, Расковник, зима 1984, Београд, 77–86.

**Karanović i Katić 1987** – Zoja Karanović i Vesna Katić, *Kraljice u Vojvodini – obredna praksa i folklorizam*, Proleće na čenejskim salašima, knj. 3, Novi Sad, 1987, 156–164.

**Карановић 1988** – Зоја Карановић, *Једно предвуковско бележење народне лирске песме Пиле су винце до три јетрвице*, Српско грађанско песништво, Матица српска, Институт за југословенске књижевности и општу књижевност Филозофског факултета, Нови Сад, 1988, 419–424.

**Карановић 1992** – Зоја Карановић, *Свадба и дар, или дијалог који траје*, Домети, пролеће – лето, 1992, 116–149.

**Karanović 1994** – Zoja Karanović, *Simbolizacija prostora svatovskog rituala bojom*, *Folklor u Vojvodini*, sv. 8, Novi Sad, 1994, 61–75.

**Карановић 1996** – Зоја Карановић, *Митологија биља у српској народној лирској поезији: покушај анализе значења и функције биљке здравац*, Мит: зборник радова Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад, 1996, 691–698.

**Карановић и Пешикан Љуштановић 1996** — Зоја Карановић, Љиљана Пешикан Љуштановић, *Трагови представа о митско-религијским аспектима предења и ткања у српској усменој традицији*, Књижевна историја, XXVIII, 98, Издавачко предузеће „Вук Караџић“, Београд, 1996.

**Карановић 1997** – Зоја Карановић, *Небеска невеста у песничкој традицији Јужних Словена: тезе за могућу интерпретацију једног митског лика*, Зборник Матице српске за славистику, св. 53, Нови Сад, 1997, 39–49.

**Карановић 1998** – Зоја Карановић, *Аспекти просторног ситуирања виле у усменој традицији балканских Словена*, Небеска невеста, Друштво за српски језик и књижевност, Београд, 2010.

**Карановић 1998a** – Зоја Карановић, *Обредна функција сватовског дара и благослова у Вуковој балади `Женидба Лаза Радановића` – словенска позадина*, Небеска невеста, Друштво за српски језик и књижевност, Београд, 2010.

**Карановић 2003** – Зоја Карановић, *Српске и бугарске народне баладе о смрћу растављеним љубавницима*, Научни трудове, том 41, кн. 1, Пловдивски универзитет „Паисий Хилендарски“, Бугария, 179–191.

**Карановић 2009** – Зоја Карановић, *О значењима и функцијама једне заборављене побожне песме у српској и словенским културама (могућа*

*интерпретација*), Научни састанак слависта у Вукове дане, св. 39/2, Београд, 2010, 127–139.

**Карановић 2010 а** – Зоја Карановић, *Инцест између брата и сестре – од обредне хијерогамије до социјалне кризе и смртог греха*, Небеска невеста, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2010, 48–58.

**Карановић 2010 б** – Зоја Карановић, *Врт и функција биља и растиња у традиционалној српској култури*, Небеска невеста, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2010, 253–260.

**Карановић и Торњански 2007** – Зоја Карановић и Светлана Торњански, *Женидба врапца Подунавца – песма палимпсест на граници песничких врста*, Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности: зборник, Књ. 1, Филозофски факултет, Дневник, Нови Сад, 57–68.

**Кожељац 1997** – Љубиша Рајковић Кожељац, *Лирске народне песме југоисточне Србије*, Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, Приштина, 1997.

**Костић 1989** – Лаза Костић, *Народно глумовање*, Приповетке. О позоришту и уметности, сабрана дела Лазе Костића, приредио Младен Лесковац, Матица Српска, Нови Сад, 1989.

**Краев 2003** – Георг Краев, *Маска и було: българските маскарадни игри*, Издаваштво Изток-Запад, Софија, 2003.

**Krek 1887** – Gregor Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte (akademische Vorlesungen, Studien und kritische Streifzüge)*, zweite völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Verlag von Leuschner & Lubensky, Graz, 1887.

**Кулишић 1970** – Шпиро Кулишић, *Из старе српске религије: новогодишњи обичаји*, Српска књижевна задруга : Нови дани, Београд, 1970.

## Л

**Лазаревић 2009** – Велибор Лазаревић, *Божићне песме на Косову и Метохији*, Баштина, св. 26, Приштина – Лепосавић, 2009, 79–91.

**Леви-Строс 1966** – Клод Леви-Строс, *Дивља мисао*, Нолит, Београд, 1966.

**Levi-Stros 1980, 1982, 1983** — Levi-Stros, Klod; *Mitologike* I, II, III, prev. D. Udovički, B. Lukić, S. Stojanović, M. Perić, Prosveta, Bigz, Beograd, 1980, 1982, 1983.

**Леже 1904** – Луј Леже, *Словенска митологија*, превео Радослав Агатоновић, Издање Задужбине Илије М. Коларца, Београд, 1904.

**Lič 2002** – Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, preveo s engleskog Boris Hlebec, drugo izdanje, Beograd, 2002.

**Лома 2002** – Александар Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, САНУ, Балканолошки институт, Посебна издања, књ. 78, Београд, 2002.

## Љ

**Љубинковић 1997** – Ненад Љубинковић, *Аграрна година и народни календар*, Даница, Вукова задужбина, Београд, 1997, 242–254.

## М

**Марјановић 2008** – Весна Марјановић, *Маске, маскирање и ритуали у Србији*, Чигоја штампа, Етнографски музеј, Београд, 2008.

**Meletinski** – E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd, [b. g. izd].

**Miklosich 1886** – Franz Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wilhelm Braumüller, Wien, 1886.

**Милошевић Ђорђевић 1971** – Нада Милошевић Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Филолошки факултет, Београд, 1971.

**МНМ I 1987** – *Мифы народов мира (энциклопедия)*, том 1 (А-К), главный редактор С. А. Токарев, Советская Энциклопедия, Москва, 1987.

**МНМ II 1988** – *Мифы народов мира (энциклопедия)*, том 2 (К-Я), главный редактор С. А. Токарев, Советская Энциклопедия, Москва, 1988.



## Н

**Недељковић 1990** – Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, „Вук Карацић“, Београд, 1990.

**Нишевљанин 1990** – Павле Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, БИГЗ, 1990.

**Nodilo 1885** – Natko Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Logos : Pobjeda, Split : Titograd, 1981.

## О

**Обрадовић 1784** – Доситеј Обрадовић, *Совѣти здраваго разума*, у Типографіи Брайткопфовой, у Лайпсику, 1784.

**Обрадовић 1788** – Доситеј Обрадовић, *Басне*, у Типографіи Брайткопфовой, у Лайпсику, 1788.

## П

**Pavlović 1986** – Miodrag Pavlović, *Obredno i govorno delo: ogledi sa srpskim predanjem*, Prosveta, Beograd, 1986.

**Павловић 2000** – Миодраг Павловић, *Поетика жртвеног обреда*, Просвета, Београд, 2000.

**Патријарх Павле II 2007** – Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере II*, друго издање, Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2007.

**Петровић 1940** – Михаило Д. Петровић, *Божанства и демони црне боје код старих народа*, Задужбина Луке Теловића – Требињца, Београд, 1940.

**Петровић 2014** – Соња Петровић, *Причешићавање биљем и плодовима дрвећа*, Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II, Филозофски факултет, Нови Сад, 71–82.

**Петровић 2004** – Сретен Петровић, *Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу*, Народна књига/Алфа-Невен, Београд, 2004.

**Петровић 2006** – Тања Петровић, *Здравица код балканских Словена: етнолингвистички поглед*, Балканолошки институт САНУ, Београд, 2006.

**Plas 1998** – Pieter Plas, *Some new perspectives for the study of Slavic ritual symbolism: symbolic anthropology, 'an-trope-ology' and ethnopoetics*, Gent, Slavica Gandensia, 1998, 43–58.

**Плас 1999** – Питер Плас, *Неколико аспеката симболике вучјих уста у српским обичајима и веровањима*, Кодови словенских култура, бр. 4 (Делови тела), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 1999, 184–212.

**Plas 2008** – Piter Plas, *Narod, govor, Akademija: interdiskurzivnost i kolektivni identitet u jednoj sjevernodalmatinskoj etnografiji 1899–1900*, Narodna umjetnost, Zagreb, knj. 45/2, 2008, 7–43.

**Плотникова 1993** – А. А. Плотникова, *Об одном новогодном обряде у Сербов*, Philologia slavica, Москва, 1993, 134–142.

**Плотникова 1997** – Анна А. Плотникова, *Символика названий каравая в календаре балканских славян*, Кодови словенских култура, бр. 2 (Храна), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 1997, 7–17.

**Плотникова 2004** – А. А. Плотникова, *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Индрик, Москва, 2004.

**Плотникова 2008** – Ана Плотникова, *Етнолингвистичка географија Балкана: зимска и пролећна жртва, Крвна жртва: трансформација једног ритуала*, уредник Биљана Сикимић, Балканолошки институт САНУ, Београд, 2008, 241–251.

**Попов 1998** – Рачко Попов, *О једној варијанти карневалске свадбе код Бугара*, Кодови словенских култура, бр. 3 (Свадба), Слио, Београд, 1998, 103–110.

**Проп 1990** – Vladimir Jakovljević Prop, *Historijski korijeni bajke*, prev. Vida Flaker, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

**Проп 2012** – Владимир Јаковљевич Проп, *Руски аграрни празници (покушај историјско-етнографског истраживања)*, превео Богдан Косановић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2012.

## Р

**Раденковић 1994** – Љубинко Раденковић, *Символика бројева у традицијској култури*, Фолклор у Војводини, свеска 8, Удружење фолклориста САП Војводине, Нови Сад, 1994.

**Раденковић 1996** – Љубинко Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, Просвета, Београд, 1996.

**Раденковић 1996 а** – Љубинко Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, посебна издања, књ. 67, Просвета, Београд, 1996.

**Раденковић 1997** – Љубинко Раденковић, *Симболика злата и сребра у народној култури*, Даница, Вукова задужбина, Београд, 1997, 255–266.

**Раденковић 2004** – Љубинко Раденковић, *Ударање у обредима животног круга*, *Кодови словенских култура 9*, ур. Д. Ајдачић, Слио, Београд, 2004, 182–188.

**Раденковић 2005** – Љубинко Раденковић, *Кривотворење фолклора и митологије: неки словенски примери*, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 53 (1–3), 29–44.

**Раденковић 2014** – Љубинко Раденковић, *Митолошки господари шума – словенске паралеле*, *Промишљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*, *Зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу*, *Институт за књижевност и уметност*, посебно издање, књ. XXXVII, Београд, 339–358.

**Радин 1997** – Ана Радин, *Даривање демона у јелу и пићу*, *Кодови словенских култура*, бр. 2 (Храна), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 1997, 18–29.

**Раичъ 1794** – Јоаннъ Раичъ, *История разныхъ слав. народовъ*, књ. I, Въ Виеннѣ : При б.Г. Стефанѣ Новаковичѣ, въ Славенно-Сербской, Валахійской и Восточныхъ языковъ Привилег. Түпографій, 1794.

**Ристески 1997** – Љупчо С. Ристески, *Свете трпезе митских бића оног света*, *Кодови словенских култура*, бр. 2 (Храна), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 1997, 45–53.

**Ристески 2005** – Љупчо С. Ристески, *Категориите простор и време во народната култура на Македонците*, *Матица македонска*, Скопје, 2005.

**RS 1983** – *Rječnik simbola*, Jean Chevalier; Alain Gheerbrant; prev. A. Buljan, D. Vućan, *Nakladni zavod Matice hrvatske*, Zagreb, 1983.

**Розов 1978** – А. Н. Розов, *Песни русских зимних календарных праздников: проблемы классификации колядок*, *Дисс. канд. филол. н. Т. 1-2*, 1978.

**Розов 1981** – А. Н. Розов, *К сравнительному изучению поэтики календарных песен*, *Русский фольклор XXI*, Наука, Ленинград, 1981.

**Росић 2014** – Ивана Росић, *Обредне поворке чаројица од првих помена до данас*, Владо С. Милошевић, етномузиколог, композитор и педагог. Традиција као инспирација. Тематски зборник. Академија умјетности у Бањој Луци, Бања Лука, 2014, 359–373.

**РСЈ 2007** — *Речник српскога језика*, Матица српска, Нови Сад, 2007.

**РЭФ 1995** — *Русский эротический фольклор*, ур. А. Л. Топорков, Ладомир, Москва, 1995.

**RJAZU** – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I-XXIII*, Jugoslavenska akademija znanosti i umetnosti, Zagreb, 1880-1976.

## С

**Самарџија 2011** – Снежана Самарџија, *Од жртве до пешкеша. Функције дарова и даривања у усменој књижевности*, Жива реч, Зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић, Балканолошки институт САНУ, посебна издања 115, Београд, 561–589.

**Самарџија 2014** – Снежана Самарџија, *Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији*, Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II, Филозофски факултет, Нови Сад, 2014, 5–18.

**СД I–V** – *Славянские древности*, етнолингвистическиј словарь под редакцией Н. И. Толстого, том I–V (А-Я), Российская академия наук, Институт славяноведения и балканистики, Международные отношения, Москва, 1994–2014.

**Сикимић 1998** – Биљана Сикимић, *Неука млада*, Кодови словенских култура, бр. 3, ур. Д. Ајдачић, Слио, Београд, 1998, 163–185.

**Сикимић 1999** – Биљана Сикимић, *Птица богомољица*, Наш језик XXXIII, Београд, 1999, 72–85.

**Сикимић 2005** – Биљана Сикимић, *Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета*, Живот у енклави, Библиотека Лицеум, књ. 9, Крагујевац, 2005, 89–128.

**Skok 1–4** – Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1971–1974.

**СМ 2001** – *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Zepher Book World, Београд, 2001.

**СМР 1998** – *Српски митолошки речник*, Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, 2. допуњено издање, припремио и уредио Никола Пантелић, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998.

**Соколова 1983** – В. К. Соколова, *Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян*, IX международный съезд славистов, История, культура, этнография и фольклор славянских народов, Москва, 1983.

**Стокин ркп** – Маја Стокин, *Етнолингвистичко истраживање зимског циклуса обичаја и веровања у Новом Саду*, докторска дисертација, одбрањена на Катедри за српски језик и књижевност Филозофског факултета у Новом Саду 2011. године.

**Страхов 1991** – Александр Борисович Страхов, *Культ хлеба у восточных Славян (опыт этнолингвистического исследования)*, Slavistische Beiträge, Band 275, Verlag Otto Sagner, München, 1991.



**Тарнер 1986** – Виктор Тарнер, *Варијације на тему лиминалности*, Градина, 10, Ниш, 1986, 40–56.

**Тодоров 1994** – Делчо Тодоров, *Народни песни от карнобатския край*, Сборник за народни умотворения и народопис, књига LIX, Българска академия на науките, София, 1994, 8–75.

**Толстая 2005** – Светлана Толстая, *Семантика традиционной культуры*, Славянская традиционная культура и современный мир, выпуск 8, Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Государственный республиканский центр русского фольклора, Москва, 2005, 42–53.

**Толстая 2013** – Светлана Толстая, *Постулаты московской этнолингвистики*, Славянская этнолингвистика: вопросы теории, ко Второму Всероссийскому совещанию славистов Москва, 5–6 ноября 2013, Российская академия наук, Москва, 2013, 67–82.

**Толстой 1984** – Н. И. Толстой, *Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал – диалог*, Славянский и балканский фольклор, Издательство “Наука”, Москва, 1984, 5–72.

- Толстой 1986** – Н. И. Толстой, *Невестка стала в поле тополем (тополей)*, Славянский и балканский фольклор, Москва, 1986, 39–44.
- Толстой и Толстая 1993** – Н. И. Толстой, С. М. Толстая, *Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. \*vesel-)*, Славянское языкознание (XI Международный съезд славистов, Братислава, сентябрь, 1993), Наука, Москва, 1993, 162–186.
- Толстой 1995** – Н. И. Толстой, *‘Мужские’ и ‘женские’ деревья и дни в славянских народных представлениях*, Язык и народная культура, Индрик, Москва, 1995, 333–340.
- Толстој 1995** – Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе*, Избор и поговор Љубинко Раденковић, превела Људмила Јоксимовић, Просвета, Ниш, 1995.
- Топоров 1980** – Vladimir N. Toporov, *Badnjak (Python, Ahi Budhnya)*, Delo: mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju, XXVI/11-12, Nolit, Beograd, 78–93.
- Топоров 1990** – В. Н. Топоров, *О ‘льняном’ мифе в ареальной перспективе*, Croatica, Slavica, Indoeuropaeva, Wiener Slavistisches Jahrbuch, VIII, Wien, 1990, 245–261.
- Торњански 2005** – Светлана Торњански, *Народна песма Свеци благо дијеле у српској и бугарској традицији (у потрази за жанром)*, Жанрови српске књижевности (порекло и поетика облика), бр. 2, Филозофски факултет, Нови Сад, 2005, 45–54.
- Торњански Брашњовић 2011** – Светлана Торњански Брашњовић, *Симболика врапца у обредном фолклору*, Птице: књижевност, култура, Центар за научна истраживања САНУ, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, Крагујевац, 2011, 111–124.
- Торњански Брашњовић 2013** – Светлана Торњански Брашњовић, *Свадбене песме и обредни смех*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2013.
- Требјешанин 1991** – Жарко Требјешанин, *Представа о детету у српској култури*, Српска књижевна задруга, Београд, 1991.
- Тројановић I 2008** – Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, Сабрана дела, књ. I, Службени гласник, Београд, 2008.
- Тројановић II 2008** – Сима Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Сабрана дела, књ. II, Службени гласник, Београд, 2008.

**Тројановић III 2008** – Сима Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*, Сабрана дела, књ. III, Службени гласник, Београд, 2008.

**Тројановић IV 2008** – Сима Тројановић, *Јединство народног духа*, Сабрана дела, књ. IV, Службени гласник, Београд, 2008.

**Трубачев 2003** – О. Н. Трубачев, *Етногенез и култура древнейших славян: Лингвистические исследования*, Наука, Москва, 2003.

**Turner 1967** – Victor N. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, New York, 1969.

**Turner 1974** – Victor N. Turner, *The ritual process (Structure and Anti – Structure)*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1974.

## У

**Усачева 2001** – Валерия В. Усачева, *Семиотика зеленог цвета в народной культуре славян*, Кодови словенских култура, бр. 6 (Боје), уредник Дејан Ајдачић, Слио, Београд, 2001, 141–151.

**Усачева 2006** – Валерия В. Усачева, *Вербальная магия в аграрных обрядах Славян, Славянский и балканский фольклор(семантика и прагматика текста)*, Индрик, Москва, 2006, 280–318.

**Успенский 1983** – Б. А. Успенский; *Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии*, Studia Slavica XXIX, Budapest, 1983, 3–76.

## Ф

**Фол 1998** – Валерия Фол, *Антични остатъци в обичая кукеров ден*, Доклади 15 (фолклор), Втори международен конгрес по българистика, София (23. май–3. јуни 1986), Българска академия на науките, София, 1988, 388–396.

**Fernandez 1986** – *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington, 1986.

**Fracile 1987** – Nice Fracile, *Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini*, Matica srpska, Novi Sad, 1987.

**Frejzer 2003** – Frejzer, Džejms Džordž; *Zlatna grana – proučavanje magije i religije*, prev. Živojin V. Simić, Ivanišević, Beograd, 2003.

## X

**Hymes 1981** – Dell H. Hymes, *"In vain I tried to tell you": Essays in Native American ethnopoetics*. Studies in Native American Literature 1, University of Pennsylvania publications in conduct and communication, Philadelphia, 1981.

**Hymes 1983** – Dell H. Hymes, *Essays in the History of Linguistic Anthropology*, Studies in the History of the Language Sciences 25, John Benjamins publishing company, Amsterdam, 1983.

## Ц

**Цвитковић 2009** – *Речник религијских појмова*, Прометеј, Нови Сад, 2009.

**Цивьян 1978** – Т. В. Цивьян, *Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок)*, Семиотика культуры. Труды по знаковым системам X, Тарту, 1978, 65–85.

**Цивјан 1982** – Татјана Цивјан, *Семантика просторних и временских показатеља*, с руског превела Радмила Мечанин, Расковник, год. IX, бр. 31, Београд, 1982, 68–71.

**Црњак и Савић 2013** – Дијана Црњак и Биљана Савић, *Лексичка и синтаксичко-семантичка анализа благослова у обреду чаројице*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. LXI, св. 1, 2013, 93–108.

## Ч

**Чајкановић I 1994** – В. Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1910-1924*, Сабрана дела, књ. I, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд, 1994.

**Чајкановић II 1994** – В. Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Сабрана дела, књ. II, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд, 1994.

**Чајкановић III 1994** – В. Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*,

Сабрана дела, књ. III, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд, 1994.

**Чајкановић IV 1994** – В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела, књ. IV, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд, 1994.



**Чајкановић V 1994** – В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела, књ. V, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд, 1994.

**Чаусидис 1999** – Никос Чаусидис, *Анализа на симболичката и митолошката основа на „коледовиот циклус“ песни од „Веда Словена II на Верковиќ“*, Македонски фолклор, XXVII, бр. 53, Скопје, 1999, 55–69.

**Чичеров 1957** – В. И. Чичеров, *Зимниот период на руското земледелско календарј XVI–XIX векови (Очерки на историја на народни верованија)*, Издачество на Академија на науки СССР, Москва, 1957.



**Шапоњић Ашанин 2006** – Снежана Шапоњић Ашанин, *Божићни циклус празника*, Зборник радова Народног музеја у Чачку XXXVI, Народни музеј, Чачак, 2006, 307–358.

**Škaljić 1985** – Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, peto izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1985.

## САДРЖАЈ

### I УВОД

1. ПРЕДМЕТ ИСТРАЖИВАЊА . . . . .	1
2. ПРЕГЛЕД ДОСАДАШЊИХ БЕЛЕЖЕЊА, ИСТОРИЈАТ ПРОУЧАВАЊА И АРЕАЛ РАСПРОСТИРАЊА БОЖИЋНИХ И КОЛЕДАРСКИХ ОБРЕДА . . . . .	3

<b>II БОЖИЋНЕ И КОЛЕДАРСКЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋИХ ОБРЕДА (ИДЕАЛТИПСКА СЛИКА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА) . . . . .</b>	<b>52</b>
---	-----------

### A) ПРЕДБОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ

#### ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ

1. СВЕТА ВАРВАРА . . . . .	54
2. СВЕТИ ИГЊАТИЈЕ БОГОНОСАЦ . . . . .	61
3. ТУЦИНДАН . . . . .	66
4. БАДЊИ ДАН . . . . .	70
4.1. Чишћење куће . . . . .	71
4.2. Обредни хлебови . . . . .	72
4.3. Божићњар . . . . .	79
4.4. Бадњак . . . . .	81
4.5. Божићна слама . . . . .	96
4.6. Бадња вечера . . . . .	98
4.7. Бдење . . . . .	103
4.8. Обредно-опходне поворке . . . . .	113
4.8.1. Време извођења обреда (темпорални код) . . . . .	115
4.8.2. Место извођења обреда (локативни код) . . . . .	117
4.8.3. Учесници у опходним поворкама (персонални код) . . . . .	121
4.8.4. Реквизити учесника у опходним поворкама (предметни код) . . . . .	133
4.8.5. Музички код . . . . .	138
4.8.6. Вербални и акциони код . . . . .	139
4.8.6.1. Припреме за извођење обреда . . . . .	144
4.8.6.2. Полазак у ритуални опход и песме које се певају путем . . . . .	146
4.8.6.3. Долазак пред одређени дом и песме које се тад певају . . . . .	149
4.8.6.4. Улазак у дом и извођење обредне игре и песама намењених укућанима . . . . .	161
4.8.6.5. Даривање обредне поворке и песме које се изводе тим поводом . . . . .	198
4.8.6.6. Напуштање дома и песме које се певају том приликом . . . . .	207
4.8.6.7. Одлазак у друго село и песме које се певају путем . . . . .	209
4.8.6.8. Сусрет са супарничком обредном групом и песме које га прате . . . . .	212
4.8.6.9. Повратак у заједничку кућу, приређивање ритуалне гозбе и песме које се певају за трпезом . . . . .	214

<b>Б) БОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ</b>	
1. НЕКРШТЕНИ ДАНИ . . . . .	218
2. БОЖИЋ . . . . .	220
2.1. Доношење воде . . . . .	222
2.2. Омршивање укућана . . . . .	222
2.3. Спремање печенице . . . . .	223
2.4. Обредне радње са божићним свећама . . . . .	229
2.5. Божићни ручак . . . . .	230
2.6. Полажење куће . . . . .	232
2.7. Полажење винограда, животиња . . . . .	239
2.8. Божићне игре . . . . .	239
3. ДРУГИ ДАН БОЖИЋА/ВЕЛИКИ БОЖИЋ . . . . .	243
4. ТРЕЋИ ДАН БОЖИЋА/СВЕТИ СТЕФАН . . . . .	246
<b>В) ПОСЛЕБОЖИЋНЕ ПЕСМЕ У КОНТЕКСТУ ПРИПАДАЈУЋЕ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ</b>	
1. ЖЕНСКИ ДАН . . . . .	250
2. СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ . . . . .	252
3. БОГОЈАВЉЕЊЕ . . . . .	259
<b>III ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА . . . . .</b>	<b>265</b>
<b>SUMMARY . . . . .</b>	<b>271</b>
<b>ПРИЛОЗИ . . . . .</b>	<b>273</b>
МАПА 1 /Република Србија/ . . . . .	273
МАПА 2 /Шумадија и Поморавље/ . . . . .	274
МАПА 3 /Источна Србија/ . . . . .	275
МАПА 4 /Југоисточна Србија/ . . . . .	276
МАПА 5 /Косово и Метохија/ . . . . .	277
МАПА 6 /Република Македонија/ . . . . .	278
МАПА 7 /Бока Которска/ . . . . .	279
МАПА 8 / Република Црна Гора/ . . . . .	280
МАПА 9 /Банат/ . . . . .	281
МАПА 10 /Бачка/ . . . . .	282
МАПА 11 /Срем/ . . . . .	283
МАПА 12 /Босна и Херцеговина/ . . . . .	284
МАПА 13 /Република Хрватска/ . . . . .	285
МАПА 14 /Мађарска и северозападна Румунија/ . . . . .	286
МАПА 15 /Ареал распростирања зимских обредно-опходних поворки на јужнословенском простору/ . . . . .	287
МАПА 16 / Обредни термини божићне печенице на јужнословенском простору/ . . . . .	288
ФОТОГРАФИЈЕ . . . . .	289
ЗБИРКЕ И ИЗВОРИ . . . . .	290
<b>ЛИТЕРАТУРА . . . . .</b>	<b>304</b>

