

Бојана Вељовић

(Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац)

Научни рад

УДК 811.163.41:39(497.11 Štāvica)

398.332.1 (497.11 Štāvica)

ЕТНОЛИНГВИСТИЧКА ГРАЂА О ЂУРЂЕВДАНУ У ШТАВИЦИ

САЖЕТАК

У овом прилогу са етнолингвистичког аспекта анализирани су вербална, акциона и предметна компонента традиционалних обредних радњи које се у штавичком округу обављају на Ђурђевдан. Разматрањем делатне и реалне компоненте стиче се увид у инвентар ритуалних предмета и поступака, а издвајање вербалног садржаја обреда подразумева анализу језичке формуле којом је ритуал праћен.

Грађа прикупљена теренским истраживањем обухвата и ставове о обичајима и магијским радњама, које износе сами информатори, што омогућава стицање не само потпуније представе о стању традиционалне културе, већ и објективне слике фолклорне свести.

У анализи грађе прикупљене на терену насељеном мешовитим становништвом, конфесионална припадност посматра се као фактор који условљава разлике у традиционалној култури хришћана с једне, и муслимана с друге стране. На поменути раслојеност упућују и коментари информатора.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Штавички округ, етнолингвистика, Ђурђевдан, обичаји, бајања.

1. Увод

Простор обухваћен етнолингвистичким истраживањем припада општини Тутин, која се налази на крајњем југозападу Републике Србије, у јужном делу Рашког округа, на тремеђи Србије, Црне Горе и АП Косово и Метохија. Општим називом Штавица, односно штавички округ, данас се именује група села смештених у Штавичкој котлини: Биохане, Делимеђе, Детане, Дулебе, Кочарник, Лескова, Мелаје, Мојстир, Попе,

Суви До. Наведена села припадала су штавичком срезу, територијално-административној јединици конституисаној у периоду након балканских ратова, 1913. године, која је то име задржала и након Другог светског рата. Административни центар среза била је општина Тутин, смештена такође у Штавичкој котлини.

Према резултатима етнографских и историјских истраживања Ејупа Мушовића (Мушовић 1985), насељавање тутинског краја започето је у крајем неолита и почетком бронзаног доба. Од самог оснивања српске средњовековне државе територија Тутина улази у њен састав. У средњем веку овај крај густо је насељен српским становништвом. Исте податке пружају и турски пописи из XV и XVI века. Иако једва приметан, од тог периода у тутинском крају може се пратити процес исламизације.

У XVIII и XIX веку долази до смене становништва. Е. Мушовић сматра да је целокупно староседелачко тутинско становништво или изгинуло у рату или се иселило, након чега су опустеле просторе населили припадници црногорских племена (Кучи, Васојевићи, Бјелопавлићи, Морачани и др.), или албанских Малисора. Током процеса исламизације становништва, који је започео у XVIII и трајао до половине XIX века, исламизована је већина досељеника, пре свега оних који су припадали племену Кучи (Мушовић 1985: 128–131).

Подаци о етничкој структури становништва тутинског краја указују на стални пораст процента муслиманске популације. Етничка структура сеоских насеља у којима је прикупљана грађа за овај рад показује да је реч углавном о срединама у којима су до 1991. године већински део становништва чинили Срби. Од 1991. године муслимански живаљ постао је већински у селу Дулебама и Биоханама, док су према попису из 2002. године насеља: Кочарник (87%), Добриња (96%) и Попе (54%) имала доминантно српско становништво. Подаци из истог пописа показују да је у Тутину удео муслиманског становништва апсолутно доминантан, односно износи 91% (Ђоковић 2002: 74–76). Након 2002.

године приметан је процес опадања како укупног броја становника, тако и процента српског становништва и у срединама где су Срби чинили већину.

Говор општине Тутин припада североисточном делу зетско-сјеничког дијалекта (Ивић 2009: 49). Осим у етничком, наведена територија хетерогена је и на језичком плану. Диференцијација је, најпре, условљена степеном присутности несловенских црта, па се тутински говор може поделити на две зоне: а) пештерску, која обухвата Пештерску висораван, где су контакти са припадницима несловенских језика били интензивнији, што се огледа и у језику, и б) штавичку зону, која је обухваћена овим истраживањем, и у којој је утицај несловенских језика слабијег интензитета. Дијалекатске разлике на локалном нивоу узроковане су и конфесионалном припадношћу говорника, а испољавају се у виду поларизације хришћани : муслимани.

Комплексна дијалекатска слика, становништво које чине припадници различитих конфесија и очувана богата традиционална култура у срединама насељеним мешовитим живљем, чине овај ареал великим изазовом за етнолингвистичка истраживања.

Током испитивања описаног простора, примећено је да се Ђурђевдан од осталих празника годишњег циклуса издваја богатством обичаја, веровања и ритуалних радњи. Будући да се схвата као празник који означава стварни почетак пролећа, обнављање пољопривредних активности и наступање сезоне сточарења, није необично што у традиционалној култури овог простора, где су сточарство и земљорадња основни извор прихода, Ђурђевдан заузима посебно место.

Ђурђевдан је један од ретких празника који у Штавици прослављају и хришћани и муслимани. За његово именовање код свих испитаника у употреби је лексема *Ђурђевдан*. Код информатора муслимана забележен је и облик *Ђурђовдан*. Обредне радње у вези са овим празником обављају се уочи Ђурђевдана, на Ђурђово јутро и на

сам Ђурђевдан. Синтагма *Ђурђово јутро*, забележена код информатора Бошњака, Србима није позната. Уместо ње, за означавање ђурђевданског јутра, у употреби је само општи назив – јутро.

2. Циљ рада, подаци о корпусу, теоријско-методолошки приступ

Циљ овога рада је етнолингвистичка анализа традиционалних обредних радњи које житељи Штавице обављају на Ђурђевдан. Приступ проучавању обредног симбола подразумева анализу његових основних облика: реалног (предметног), акционалног (делатног) и вербалног (говорног) (Толстој 1995: 123).

Са етнолингвистичког становишта, вербални синоним ритуала представља драгоцен извор података о томе на који начин се кроз језик, који је најпоузданији показатељ духовне културе, испољавају колективне представе, материјални и културни живот заједнице. Због тога је вербалној страни обреда, а то значи испитивању мотивисаности избора језичких средстава, као и начина њиховог организовања и испољавања у виду језичких формула, у овом раду посвећена посебна пажња.

Реална компонента ритуалних радњи одликује се употребом различитих обредних предмета. Сходно томе, при анализи ће од значаја бити податак да се сви ритуални предмети који у оквиру обреда фигурирају као елементи са посебном знаковном функцијом могу поделити на оне који функционишу као „специјалне јединице, ритуални предмети који немају другу функцију”, и на знакове који имају „не специјална значења”; то су предмети који се користе у свакодневном животу, а „знаковну функцију добијају секундарно, у склопу обреда, у систему културног језика” (Толстој 2002: 29–30). Будући да се поменуте ритуалне функције заснивају на симболичној семантици, биће утврђено и то на који начин предмети који се користе у склопу обреда развијају своја симболична значења.

Осим анализе података који се тичу времена извођења обреда,

лица која у њему учествују, обредних предмета и радњи, као и текста којим је праћен, у обзир се узимају и ставови које информатори износе након описа ритуала. Оцене информатора су, такође, важан извор података, будући да пружају информације о начину на који се кроз ритуал манифестује колективна свест, а затим и о односу јединке према природи и према другим члановима заједнице.

Ђурђевдан у Штавици прослављају и хришћани и муслимани, па је етнолингвистичка грађа прикупљена у разговору са припадницима обеју конфесија, при чему је коришћен упитник „Материјали за етнолингвистичко проучавање балканско-словенског ареала” А. А. Плотникове. Део грађе добијен је и снимањем спонтаног разговора са изворним дијалекатским говорницима, старијим особама, које са својим породицама традиционално прослављају Ђурђевдан. Истраживањем је обухваћено осам пунктова: Тутин (Т), Попе (П), Сврачиће (С), Митрова (М), Кочарник (К), Биохане (Б), Дулебе (Д) и Добриња (Доб).¹

Циљ рада, дакле, осим анализе обреда, јесте и испитивање разлика у веровањима, обичајима и ритуалним радњама, које су конфесионално условљене. О њиховом постојању сведоче коментари информатора, у којима се често јавља поларизација Срби : Бошњаци. Због тога је пажња посвећена релацији коју Биљана Сикимић означава као „ми : они” (Сикимић 2000: 310).

Значај овог рада огледа се у презентовању грађе са терена на коме до сада нису вршена етнолингвистичка истраживања. У чланку

¹ Грађа за овај рад прикупљена је у разговору са осам информатора. Информатори Бошњаци су: Емина Хабибовић из Тутина, рођена 1937. године, Умихана Бајровић из Митрове, рођена 1954. године, Рамиз Ћатовић из Биохана, рођен 1942. године, Хајрудин Холић из Дулеба, рођен 1944. године. Информатори Срби су: Драгица Вељовић из Попа, рођена 1934. године, Илинка Сташевић из Кочарника, рођена 1937. године, Рада Милуновић из Сврачића, рођена 1935. године и Сена Видосављевић из Добриње, рођена 1935. године. Информатори женског пола су неписмени, док информатори мушкарци имају завршена четири разреда основне школе.

„Обичаји српског становништва у Сувом Долу” (Поповић 1989), штампаном у *Новопазарском зборнику*, Миломир Поповић описује обичаје становника овог тутинског села. Један део грађе односи се на ђурђевске обичаје попут брања биљака, купања на извору, прављења венаца, али аутор не наводи вербалну активност која их прати. Изостају, такође, подаци који се тичу ритуалних радњи као што су бајања у тору са циљем одузимање млека и љубавна магија, које представљају важан елемент духовне културе овога краја.

У раду је, осим грађе добијене испитивањем штавичког простора, за потребе истраживања коришћен и обиман материјал из етнографских студија, у којима се описи обичаја српског народа одликују богатством информација о свим важним компонентама ритуалних радњи. Услед недостатка етнолошке грађе са територије тутинске општине, коришћени су расположиви подаци о обичајима, веровањима и обредним радњама становништва са подручја Сјенице, као терена који је територијално близак испитиваном ареалу, а коју садрже чланци *Веровања и обичаји везани за неке верске празнике у Барама и околини* (Дердемез 1984) и *Народне умотворине из нашег краја* (Дердемез 1980) Хусеина Дердемеза. Посебно се у обзир узима чињеница да је микрорегија Баре, као и Штавица, насељена хришћанима и муслиманима, који, како аутор наводи, без обзира на конфесионалне разлике, показују сличан однос према културној традицији. *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији, VI век – почетак XX века* Татомира Вукановића (Вукановић 2001) пружа бројне податке који омогућавају поређење традиционалне народне културе штавичког простора са просторно блиском и богатом народном баштином становништва Косова и Метохије.

Од значаја за овај рад су и студије које садрже податке о ђурђевским обичајима у другим српским крајевима. Монографија *Живот Срба сељака* Милана Ђ. Милићевића (Милићевић 1984) садржи грађу о

Ђурђевским обичајима у шабачкој нахији, Зајечару, Босанској Крајини, али и ону из крајева који су географски најближи простору Штавице (Сјеница, Подибар). Описе Ђурђевских обичаја Срба са простора Босне и Херцеговине садржи студија *Живот и обичаји Срба у Височкој нахији* Миленка С. Филиповића (Филиповић 1949).

Анализом и поређењем расположивог материјала, утврђено је да у обављању ритуалних радњи у Штавици и у другим крајевима Србије постоји низ подударности. С друге стране, чланак „Демоны как персонажи календарной мифологии” Т. А. Агапкине (Агапкина 2000), у коме ауторка испитује распрострањеност ритуала одузимања млека, који се обавља у ноћи уочи Ђурђевдана, сведочи о постојању истог мотива на читавом терену насељеном словенским живљем. Због тога се простор штавичког округа посматра и као део ширег ареала на коме живе народи чији су се припадници у прошлости претежно бавили сточарством, а код којих је Ђурђевдан, као сточарски празник, имао изузетан значај.

3. Анализа корпуса

Подаци добијени од информатора подељени су у две групе. У одељку о обичајима описане су обредне радње чије је извођење мотивисано жељом за напретком, здрављем и берићетом. Материјал који се тиче бајања садржи опис и анализу обредних радњи са посебном резултативном усмереношћу и специфичним начином извођења.

3.1. Обичаји

Као обредне радње које на Ђурђевдан обављају и хришћани и муслимани, обичаји представљају битан сегмент традиционалне духовне културе штавичког краја. У њиховом извођењу учествују сви чланови заједнице, а основни циљ им је призивање добра, било да је реч о здрављу породице, стоке, или заштити од природних непогода. Етнолингвистичка грађа сведочи о присутности бројних ритуала са богатим инвентаром обредних

предмета и радњи. С друге стране, знатно је мање података о језичкој компоненти обреда. Вербализација готово редовно изостаје, а и када је присутна најчешће то нису устаљене вербалне формуле, које имају организовану, стабилну структуру, већ реченице свакодневног говора којима се на различите начине изричу добре жеље.

Ставови информатора и њихов однос према обичајима указују на присуство убеђења у делотворност магијске радње. Извођење обреда са јасно одређеним циљем одвија се са уверењем да ће се он и остварити, што и јесте један од основних разлога њиховог цикличног понављања.

3.1.1. Ђурђевско биље

Брање ђурђевског биља обичај је који се у Штавици и данас изводи. Уочи Ђурђевдана најчешће се бере коприва, затим дрен, врба, копитњак, јаглика и граб, а свака од ових биљака има одређену функцију у склопу обредне радње.

Брање коприве мотивисано је веровањем у њено лековито дејство. Сматрало се да се уношењем коприве у кућу доноси здравље, напредак и *нафака*, берићет целој породици. Ова биљка коришћена је у обреду који се вршио на Ђурђевдан, пре изласка сунца, када је домаћин куће копривама најчешће *пељао*, жарио укућане који спавају. Вербални синоним обреда представља изрицање добрих жеља конструкцијама типа: *Хајт, да бидёте здрави и нафакљји* (М);² *Да сте здраво ко коприва* (П) и сл., које имају исти смисао, али не и устаљену форму.

Копитњак је, према веровању, имао заштитно дејство, штитио је укућане и стоку од урока: *Та трава копитњак је, кажу старије жене, исто ка хамљивија* (М).

Јаглика такође има функцију заштите од урока. У Митрови се

² Грађа добијена у следећим пунктовима: Тутин (Т), Митрова (М), Биохане (Б) и Дулебе (Д) забележена је од информатора Бошњака, док је материјал из Сврачића (С), Попа (П), Кочарника (К) и Добриње (Доб) добијен у разговору са информаторима Србима.

њоме китила и карлица на којој се разлива млеко, као и чабар са кајмаком: *Шӑку онӑӑӑ јаӑгӑӑӑкӑ стӑви код чӑбра, да ти је жуӑт кӑӑмак кӑ јагӑӑӑка* (М).

У Кочарнику су девојке на Ђурђевдан брале граб: *Грӑб би девојке браље да се грӑбӑ мӑмци* (К). Веровало се да он исто дејство има и изван Ђурђевдана: *И кол'ӑјевка се [д]-тӑгӑ грӑба прӑвила, да се грӑбӑ мӑмци ако је жӑнско, а девојке ако је мӑшко* (К). Избор ове биљке као обредног предмета занимљив је зато што је – у односу на одабир других биљака – друкчије мотивисан. Ритуална употреба коприве и дрена у вези је са њиховим лековитим дејством. Бехар и врба симболизују обнову, рађање и раст. Кићењем чабра јагликом доводи се у везу боја кајмака са жутом бојом ове биљке. Примећује се да је избор предмета најчешће заснован на својствима која мотивишу њихове знаковне функције, а то може бити облик, боја или састав. Ритуално значење биљке граб развијено је на друкчији начин: ствара се успостављањем везе између назива биљке и глагола *грабити*, који је садржан у резултативној усмерености ритуала.

У опису обичаја Срба у Височкој нахији, Миленко С. Филиповић забележио је обред у оквиру кога девојке уочи Ђурђевдана беру: „помамник, да се момак помами за девојком; навалу и скуп, да навале и да се отимају око ње; блеју, да се толико заљуби у њу па да блеји око ње” (Филиповић 1949: 137). У Алексиначком Поморављу „девојке се ваљају у младом јечму да момци јече за њима, или у ражи да ржу” (Недељковић 1990: 80).

Обредно брање биљака симболичног назива, према тумачењу Никите И. Толстоја, представља ослањање на народну етимологију, при чему се у оквиру обреда у везу доводе „етимолошки спојиве радње, предмети и учесници преко њихових назива и имена”, односно „на основу њиховог сазвучја” (Толстој 1995: 58). На тај начин ствара се тип магије који је широко распрострањен код словенских народа, а који Н. И. Толстој назива етимолошком магијом (Толстој 1995: 59).

Биљке које се беру уочи Ђурђевдана потапају се у воду којом

се укућани купају на Ћурђевдан, пре сунца. Поред биљака, у воду се ставља и црвено ускршње јаје – *да дѣца бидѹ здравѹ и румѣна* (П)³. Употреба црвеног јајета мотивисана је његовом руменом бојом, која „символизује здравље” (Ивић 2001: 7–13). Јаје је, такође, и „изразит симбол плодности, снаге рађања будућег живота” (Толстој 1995: 57).

Обичај купања водом у којој је преноћило убрано биље, а који се изводи ради здравља породице, забележен је и код хришћана и код муслимана, а етнолингвистичка грађа сведочи о делимичној подударности наведене радње код припадника обеју конфесија. Акциони симбол састоји се у обредном купању, исти су, затим, избор предмета и темпорална компонента обреда – изводи се на Ћурђевдан пре изласка сунца. Разлика се испољава у локативној компоненти ритуала која подразумева прилагођавање радње ритуално важним елементима спољашњег или унутрашњег простора (Толстој 1995: 141). Хришћани су најчешће говорили о купању на извору или код куће водом која се захвата испод воденичког кола, и у којој је преноћило убрано биље, док је код муслимана забележен обичај купања испод младе воћке, у дворишту.

Обичај кићења посуда за млеко и млечне производе познат је свим Штавичанима. Верујући да ђурђевско биље доноси берићет, китили су *итругљу*, дрвену посуду у коју се музе, и карлицу на којој се разлива млеко. Поред биљака, на карлицу се ставља и гвоздена плоча којом се поткивају волови: *Онѹ плѡчу свѣжѣи за итругљу, на тѹри цвѣјеће око тѣ итругљѣ. Плѡча се свѣжѣ да се фѡтѡ кѡјмак, да бидѣ дебѣо кѡ тѡ плѡча* (К). Семантички однос између кајмака и плоче успостављен је поређењем по облику. Обред кићења праћен је вербалном формулом којом се упућује на ритуални предмет: *Кад стѡвѡиш плѡчу кѡжѣи: „Да бидѣ овакѡ кѡјмак”* (К).

Обичај за који се такође верује да доноси обиље и напредак јесте и прскање стоке водом у којој су преноћили мрави и потопљене биљке.

³ Занимљив је податак да је исти обичај забележен и код муслимана.

Обред прскања стоке изводио је домаћин уз изражавање жеље: *Да се роју овакô ðвце, да ѿмā тѣладѿ ка овѿјā мрāвā* (С). Након тога, потопљени мрави су се, заједно са парчетом младог сира, враћали на мравињак са ког су узети.

У Добрињи постоји исти обичај, а прскање стоке праћено је вербалном формулом сличном оној забележеној у Сврачићу: *Да се плоди стôка ко мравѿњāк* (Д). Мрави су се такође враћали на мравињак, али се није остављао млади сир, већ јаје.

Остављање кокошјег јајета, заједно са груменом соли и ђурђевским колачем, обичај је који је забележен и код Срба у хомољским селима. И они, као и Штавичани, јаје на мравињак остављају „како би се стока патила као мрави у мравињаку” (Недељковић 1990: 73).

У свим забележеним варијантама изофункционални вербални синоним обреда је формула са поредбеном конструкцијом ‘као + мравињак’, употребљеном уз глаголе *ројити се, плодити се, патити се* и сл., којима се исказује жеља за обиљем. Иако без пратећег текста, акциона компонента – остављање младог сира или јајета на мравињак – има исту функцију.

Информатору из Кочарника није познато да овај обичај значи множење стоке, већ га објашњава речима: *Мрāв је, велѣ, здрāв* (К). Овај податак сведочи о слабљењу мотивације за извођење ритуала. Изостанак вербалне формуле и објашњења смисла обреда показује да се свест о његовом суштинском значењу губи, а задржава се само његов формални облик.

3.1.2. Ђурђевске ватре

Само код једног информатора хришћанске вероисповести забележен је обичај паљења *лила*, бакљи направљених од осушене трешњеве коре или клеке причвршћене на раклјастом штапу. Информатор није могао навести податак да ли је тај обичај значао нешто више осим чобанске забаве.

На питање да ли су на Ђурђевдан палили лиле, остали информатори одговорили су негативно.

Паљење лила, као чобанска забава уочи Петровдана, забележено је и код становника у Барама. Сматрало се, међутим, да обичај доноси и берићет, па се том приликом изговарало: Тамо лиле гореле, | вамо краве водиле (Дердемез 1984: 198)

3.2. Бајања

Народна бајања широко су заступљена у штавичком крају, а највише су се изводила управо на Ђурђевдан.

Занимљив је одговор једног информатора на питање зашто се баш врача на Ђурђевдан, а не на Божић, Ускрс или, на пример, Богојављење. Из одговора се може закључити да је у свести Штавичана Ђурђевдан задржао свој пагански карактер; он се најмање од свих празника сматрао хришћанским: *Само на Ђурђевдан врачају, на Божић јџк. Ђурђевдан је за тџ, а на Божић је грехџта, тџ је 'Исус се рџдџ', и не смџје да се врачџа. Исус је бџжџ чџвек и џн не да да се врачџа. Тџжџ је Божић, тџ је Исус, нџје на Ђурђевдан, џн се појављџје само на Ваџкрс и на Божић. Вн не да, не смџју џд Исуса, а на Ђурђевдан нџма Исуса (II).*

На овај празник најчешће се изводе бајања у тору, код стоке, са циљем одузимања млека, затим она којима се преноси поспаност или болест на другу особу, као и бајања која припадају љубавној магији. Осим што их карактерише јасно одређено време и место извођења, као и утврђен инвентар обредних предмета, бајања се од осталих магијских радњи разликују и по томе што су готово увек праћена изговарањем вербалне формуле. Језичку компоненту обреда представља текст стабилне структуре, који улази у обред и истовремено га описује.

3.2.1. Преношење дријема

Ако неко спава на овај празник преко дана, према веровању Штавичана,

биће дремљив током целе године. Особа којој би се то догодило морала је сачекати следећи Ђурђевдан, када се, извођењем ритуала који информатори именују изразом *преношење дријема*, поспаност могла предати неком другом. Поступак се састоји у следећем: на Ђурђево јутро, у току купања, потребно је најпре одабрати лице коме се дријем жели пренети, затим ту особу позвати, а када се окрене, изговорити басму.

На основу описа обреда, уочено је да је делатна компонента стабилна: ритуалну радњу преношења дријема, до изговарања басме, на исти начин описују сви информатори. У вербалној интерпретацији, међутим, навођени су различити текстови.

Од информатора муслиманске вероисповести забележено је да се током обреда изговара: *Ô, хде, хде, вѝди овâ зѝлен дрѝјен, предâдо ти мôј дрѝјем!* (М). Басма забележена од хришћана такође је императивна формула (са глаголом *видети*), али, за разлику од прве, садржи и додатак који се тиче временског одређења трајања њеног дејства: *А, е, вѝди овâ зѝлен дрѝјен, предâдо ти мôј дрѝјем. Õд гôд, дđ гôд, до овô дđба гđдинѝ* (П). У обема басмама иницијални део чини узвик (*а, е, односно о, хое, хое*) којим се успоставља контакт са другом особом. Уместо њега, информатори наводе и могућност употребе имена лица којем се поспаност преноси: *Кâжѝш, на примѝр: „Пѝрсо, вѝдѝш овâ зѝлен дрѝјен, предâдо ти мôј дрѝјем”*. (П) Поред наведених, сложенијих вербалних формула, у употреби су и простије конструкције са истом сврхом. Пример делимичне редукције басме, забележен код муслимана из Дулеба, гласи: *Предâем ти сâн на Ђурђевдâн* (Д). Овде изостаје иницијални део којим делатно лице дозива другу особу, затим упућивање на ритуални предмет (*види, ова*) и његово именовање, а лексема *дријем* замењује се лексемом *сан*. Дакле, првобитни облик басме се губи, смисао обреда остаје исти, задржава се свест о функцији, али се формула упрошћава. Редукција текста може ићи и даље, па информатор из Попа наводи да се поспаност може пренети тако што се ујутру на Ђурђевдан одређеној особи упути питање: *Јѝси*

л' се наспāвѡ? У овом случају басма се своди на конструкцију која у говору испитаника функционише као уобичајени поздрав, који само у одређеном контексту има магијско дејство.

Никола Беговић забележио је код Срба граничара обред преношења поспаности који је праћен басмом чији је први део скоро идентичан формули забележеној у Дулебама: „Предајем ти санак | На Ђурђевданак: | Ја летим као тица, | А ти лежиш као клада” (Беговић 1986: 146).

Искази штавичких Бошњака сведоче да се на сличан начин може пренети и нека болест. Поступак је исти, с тим што се изговара: *Јā вїдо зел'ѣну бѹкву, предāдо ти мѡју мѹку!* (М); или: *Јā вїдо зѣл'ен ѡрнїцу, предāдо ти мѡју грознїцу* (Т). Формула је, дакле, слична као код басме за преношење дријема, с тим да сада у однос сазвучја ступају лексеме *мука* : *буква*, *орница* : *грозница*, уместо претходних *дријем* : *дријен*.

На питање да ли зна и ове басме, информатор хришћанске вероисповести одговара: *За мѹку мї нїјесмо вїкāl'и, на нāшу стрāн овāмо то нїје ѡбичāј* (П).

Србима у Васојевићима, међутим, познато је и преношење дријема и преношење муке, а басме су скоро идентичне онима које су забележене од Штавичана муслимана: „Ја видим зелен дријен, предајем ти љетњи дријем!; Ја видим зелену букву, предајем ти љетњу муку” (Недељковић 1990: 74) . Разлика је, дакле, само у употреби *придева љетњи* (уместо заменице *мој*) уз именице *мука* и *дријем*.

Дакле, реч је о обреду позивања једног лица од стране другог, чија је намера да пренесе нешто што на било који начин има негативан утицај. Татомир Вукановић тако бележи да код Срба на Косову и Метохији постоји веровање да се на Ђурђевдан пастири не смеју одазивати уколико их позове други чобанин, „јер он тако вука предаје” (Вукановић 118: 2007).

3.2.2. Одузимање млека

Бајања чији је циљ одузимање млека, изводе се у ноћи очи Ђурђевдана. Жена која баје улазила је у зору у тор и, јашући потпуно нага на вратилу, изговарала басму.

Јахање вратила је, дакле, основни делатни симбол обредне радње. Басме којима је ритуална радња јахања праћена, могу бити различите, али се њихова резултативна усмереност у објашњењима информатора увек антиципира циљним везником ‘да би’. Дакле, основни циљ обреда јесте ‘да краве прекапе млијеко’.

У Митрови и Попама забележене су басме: *К̄ако ов̄ врати́ло им̄ло млӣјека, так̄о и ов̄е кр̄аве* (П); *Кол̄ њ̄ко њ̄ма ов̄о г̄д̄ло др̄во* [млека], *то̄лико да њ̄ма и ов̄а кр̄ава* (М). Предмет који у оквиру овог обреда добија ритуалну (сакралну) суштину јесте вратило, које се у тексту именује лексемом *вратило* или синтагмом *голо дрво*. Развијање ритуалне функције наведеног предмета, који се у обреду не појављује у свом свакодневном значењу, засновано је на симболичкој интерпретацији његовог својства (направљен је од дрвета). Изједначавањем краве са вратилом омогућава се преношење особине са предмета на живо биће, а у овом случају оно је извршено преко семе ‘сув’, у којој је садржано основно својство реалије.

У формули: *Како ја̄ јаха̄ла | так̄о кр̄ава прест̄ла* (П), извршено је поређење радње дате у првом делу текста, која се у том тренутку одвија, са догађајем који тек треба да се деси (да крава ‘престане’). Будући да је прва радња реална, да се заиста одвија, ритуал се може схватити као начин иницирања будућег догађаја. На сличан начин организована је и басма коју учесник ритуала изговара док јаше на вратилу крећући се око тора: *К̄ако ов̄ђем пӯтом те̄кла рӣјека, | так̄о кр̄ава им̄ла мл̄’ӣјека* (П). Међутим, у овом тексту стање описано у првом делу нереално је, па се самим тим њиме негира и привидно позитиван став из другог дела текста.

Употребом конструкција са иницијалним делом ‘како : тако’

и ‘колико : толико’, остварује се паралелизам двеју радњи, односно међусобно изједначавање именованих предмета и бића у наведеним формулама.

За разлику од претходних текстова, који су засновани на поређењу, у примеру: *Ѕве, ђве, ђве, прекāпїле ти крāве. | Кѡце, кѡце, кѡце, прекāпїле ти ђвце* (К) намера је изречена директно, а глагол *прекапити* носилац је семантике басме која се изговара да би краве и овце престале да дају млеко.

Обред јахања вратила, са два основним функцијама, познат је и Србима на Косову и Метохији (Гризиме, Плакаоница). Делатно лице такође је жена, а резултативна усмереност ритуала садржана је у „придобиању млечности за своју стоку” (Вукановић 2001: 119).

У Сјеници „главна планинка те куће свуче се гола ко од мајке рођена, појаше на вратило и око комшијског тора три пут обиђе вичући из душка: Опа–оп, мене масло – тебе троп!” (Дердемез 1980: 142). Код Х. Дердемеза наведен је занимљив податак да је враџбину за одузимање млека у сјеничким селима могао обављати и мушкарац који „учи Ђурђевдана појаше коња и прије заласка сунца обигра око села трипут. На четири раскрснице остави у крпици завијено по мало пепела, соли и једно јаје” (Дердемез 1980: 142), изговарајући притом исту вербалну формулу као и жена приликом јахања вратила.

Ритуалну радњу одузимања млека код Срба граничара забележио је Никола Беговић. Уместо на вратилу, врачаре овде јашу на *стану*, посуди у којој се мете масло, а акциона компонента праћена је формулом: „Дуру, дуру, дуручица, | свему селу суручица, | а Јелети сир и масло” (Беговић 1986: 146).

Поступак одузимања млека може се извршити и употребом *мотавила*, дрвеног предмета који служи за намотавање пређе, и тканог појаса.⁴ Магијску радњу описао је информатор из Тутина: *Жѣне љђу у*

⁴ Као и у случају употребе вратила, и овде је реч о коришћењу предмета

итӑлу и прӑжӑ пӑјӑс на мотавӑло, и онӑ пӑјӑс иде прӑво ка крӑви. И ӑна мотӑ онӑ мотавӑло, пӑјӑс стоји у вӑздух, а млијеко прелӑзи. Онӑ пӑјӑс мотӑ око мотавӑла (Т). Ритуал се изводи без пратећег текста, а у акционом коду садржано је симболично ‘привлачење’ млека, које преко појаса ‘прелази’ са једне краве на другу. Исти ритуални предмет (појас) у Барама су употребљавале жене које су знале да „музу напремасе“. За разлику од обреда у Штавици, где се помиње привлачење и прелажење млека преко појаса, у Сјеници се акциона компонента састоји у следећем: жена, након обиласка туђе штале, одлази до леске, на супротној страни села, качи на њу појас који музе за ресе (Дердемез 1980: 143).

За бајање се, поред наведених предмета, може користити и лескова гужва којом се затвара вратница тора. Жена која баје узима гужву, баца је иза себе и изговара формулу: *Дабӑгда се у овӑ тӑр свӑ згужвӑло кӑ овӑ гӑжва, | нити се котӑло, нити се јагӑило* (К). Употреба ритуалног предмета мотивисана је начином његове израде, али и његовим именом, преко ког се, према принципима етимолошке магије, остварује семантички однос са глаголом *згужвати*, чије се значење у овом тексту може протумачити као ‘нарушити устаљени поредак’.

Примећује се да ова басма има форму клетве, а циљ јој је, као и претходним, наношење зла особама којима је упућена. Изговорена је у оквиру ритуалне радње бацања гужве и њен је обавезни пратилац. Иначе, у основи клетве, као мале фолклорне форме, увек је жеља да се „призива зло, и то се увек остварује на два начина: жели се да онај коме је клетва упућена а) добије нешто лоше или б) изгуби нешто добро” (Петровић 1997: 89). У случају наведене басме уочава се жеља да се ономе коме је клетва упућена ускрати напредак, берићет и приход, а употребом речце *дабогда* клетва се „усложњава, постиже се снажнији, упечатљивији ефекат” (Петровић 1997: 90).

У већини наведених формула присутна је рима (‘дријен / дријем’, свакодневне намене, који сакралну суштину развијају у склопу ритуала.

‘буква / мука’, ‘коце / овце’, ‘аве / краве’, ‘јахала / престала’) као редован пратећи елемент. Стога се басма дефинише као „посебно организован говор”. Она, „зависно од случаја, има стабилну, или мање стабилну структуру, јасно изражену ритмичност (ритам је овде у својству јасно утврђеног модела), често користи изражајна средства карактеристична за поетски језик, али су она овде у другој функцији – у функцији стварања сакралног говора” (Раденковић 1982: 7–8).

Последице наведених магијских радњи биле су видљиве одмах након Ђурђевдана. Занимљиво је да су Штавичани неуобичајено понашање стоке, недостатак млека или пропадање млечних производа, готово увек тумачили учинком, негативном дејством магијских поступака, што сведочи о чврстој уверености колектива у њихову делотворност: *Ќна мѡже да заврѡчѡ, тѡј жѣни што сѡрѡ мљѡјѣко, њѡј свѣ пожѡтѡ сѡр, кол’ѡко је тѡ што заврѡчајѡ стрѡшно. И пѡсл’ѣн ѡна вѡдѡ да је тѡ заврѡчѡно* (П); *Дешѡвѡло се да пожѡтѡ сѡр, жѣне би се жѡл’ил’е: „Е, нѣко ми учинѣо нѣшто“* (К).

3.2.2.1. Ритуална радња одузимања млека код других словенских народа

Магијске радње које се изводе са циљем одузимања млека, осим Србима, познате су и другим словенским народима. Истраживања Татјане А. Агапкине (Агапкина 2000) показују да је наведени мотив познат у традиционалној култури великог дела словенског живља, а најчешће се среће у карпатско-балканском ареалу, где је сточарство имало посебан значај. Временски се поклапа са неким од празника који означавају стварни почетак пролећа, односно наступање сезоне сточарења и обнављање пољопривредних активности (најчешће су то Ђурђевдан, Благовести или Страсна недеља) (Агапкина 2000: 224).

Ритуални поступци који фигурирају у оквиру неког од наведених календарских празника извођени су са истим циљем, али на различите начине. Магијска радња јахања на вратилу, забележена

у Штавици, а присутна и у другим местима у Србији, својствена је и бугарској и македонској традицији. Осим јахања на вратилу, у оквиру обреда одузимања млека у Бугарској и Македонији забележени су и друкчији акциони симболи: „...они нагими објезжали чужое стадо, поле или загон со скотом, сидя верхом на навое (вращающаяся часть ткацкого станка), и при этом иногда опоясывали стадо или загон нитью; крали с поля несколько колосьев и скрамливали их своим коровам, а также скидывали с неба месяц и доили его; значительно реже – доили чужих коров и собирали росу с полей, которой кропили или поили своих коров” (Агапкина 2000: 224–225).

Јахање вратила или *стана*, посуде у којој се мете масло (о чему сведочи и грађа из Штавице), наводе се као основни акциони симболи ритуала одузимања млека. Према речима Т. А. Агапкине, то се одвија на следећи начин: „практика објезжать дом верхом на навое или на маслобойке, а также обходить дом волоча за собой по земле белую ткань, или окружать, овивать чужой загон или поле ниткой, рассматривалась как основное злокозненное действие этих персонажей” (Агапкина 2000: 225).

Ритуал сакупљања росе са туђег поља, којом врачаре поје своје краве, познат је у Бугарској, Македонији, Србији, на Карпатима, али и на различитим тачкама западнословенске територије – „Покутье, Галиция, Львовщина, Буковина, Бессарабия, спорадически – Словакия, Моравия, Верхняя Силезия” (Агапкина 2000: 225).

Код Источних Словена одузимање млека обавља се такође на Ђурђевдан, а као основне радње дејствујућих лица обреда, наводе се: „сбор росы цедилкой, куском полотна, подолом юбки, полотенцем, скатретно, доение узды, обороти или варевки, а также кража следа корови, куска навоза, пучка сена или соломы со скотного двора” (Агапкина 2000: 225).

Дакле, са ареалне тачке гледишта, магијске активности које

се обављају на Ђурђевдан (или на неки други пролећни празник који у колективу има значење дана првог извођења стоке на испашу или прве муже), а које су у вези са одузимањем млека, обухватају значајан део словенске територије, откривајући тесну везу јужнословенског, карпатског и западног дела источнословенског ареала. Притом, варијације у вези са појединачним компонентама обреда које се испољавају на територијалном плану и које су условљене „ареалним фактором и определяются мифологическим словарем местной этнокультурной системы” (Агапкина 2000: 229) нису од великог значаја за сам смисао ритуала.

3.2.3. Басма за заштиту од змија

Од Штавичана је забележена басма која се на Ђурђевдан (или на Јереминдан) изговара у склопу обреда терања змија. Рано ујутру, људи се скупе на ливади и изговарају: *Беш’те, змије, у море, | све су змије побегле, | само једна остала, | и она се распала* (К). Обред терања змија познат је и у другим српским крајевима, изводи се на исти начин и са истим циљем, али са друкчијим пропратним текстом. У Подибру, на пример, он гласи: „Јеремија уз поље! | Беш’те змије у море! | Која змија остала, | Очи своје избола, | На два трна глогова | на четири шипова”. У Сјеници и Зајечару у употреби је простија вербална формула: „Јеремија у поље, а све змије у море! ” (Милићевић 1984: 126–127). Код Срба на Косову и Метохији забележено је више различитих басми: Јеремије дођоше, | Пред цареве дворе! | Јеремије у поље, | Беш’те змије у море! | Све су гује побегле, | само једна остала | и она се кајала! | Све је очи избола, | на три трна глогова!; Диг’ се, диг’ се, бачице | Провали се чабрица! | Јеремије пред кућу, | Беш’те, змије, у кућу! (Гњеждане); Јеремије у поље, | Беш’те змије у море! (Воћњак); Змије у море, | Јеремије у поље! (Богошевце); У шуму змије, | У поље Јеремије! (Ново Брдо) (Вукановић 2001: 172–174).

Басма којом је праћен обред терања змија одликује извесном

варијантношћу, с тим да се готово све вербалне формуле заснивају на односу ‘Јермија у поље : змије у море’. Основна разлика басме забележене у Штавици у односу на све остале садржана је у изостанку личног имена *Јермија*, односно имена пророка Јермије, у народу познатог као свеца заштитника од змија. Ненавођење овог дела формуле вероватно је условљено варијабилношћу темпоралне компоненте обреда, односно тренутком када се ритуална радња коју басма прати, осим на Јереминдан, почела изводити и на Ђурђевдан или на неки други празник.

3.3.4. Љубавна бајања

Бајања у вези са стоком извођена су већином на Ђурђевдан у склопу обредне радње одузимања млека. Међутим, постоји још један тип магијских радњи, који се може назвати љубавном магијом, односно „девојачким бајањима” (Раденковић 1982: 443). Басме које девојке изговарају ‘обраћајући се’ момку, могле су се изводити свакога дана, али се сматрало да је њихово дејство на Ђурђевдан јаче, па су се тада најчешће и користиле.⁵

Један тип бајања могао се изводити помоћу корена траве *оман*, биљке која је српском народу иначе позната као „средство коришћено против урока и у разним врачањима” (Кулишић – Петровић – Пантелић 1970: 223). Корен ове биљке тешко је наћи, потребно је дубоко копати да би се нашао прстенасти део који има магијско дејство. Девојка мора сама пронаћи тај прстен, а затим, гледајући момка кроз њега, изговорити следеће речи: *Кѝко јѝ тѝбе глѝдѝла кроз ова ѝман, | такѝ тѝ зѝ мнѝм трѝѝо кѝ ѝван* (Д).

Примећено је већ да се предмети који су коришћени у ритуалу одузимања млека (вратило, мотавило и сл.) свакодневно употребљавају, а само у склопу обреда добијају ритуални значај. У обреду љубавне магије, међутим, прстенасти део корена траве *оман*, представља ритуални

⁵ Бележене су искључиво од млађих Штавичана.

предмет специјалне намене, односно „специјално израђен ритуални предмет” (Толстој 1995: 121).

Структура басме, као и у обреду одузимања млека, остварује се паралелизмом двеју радњи од којих прва има функцију иницирања друге. У вербалној формули резултативна усмереност магијске радње није експлицитно садржана, али се може сазнати из коментара информатора. Они наводе да се ритуал изводи са циљем да би се момак ‘омамио’. За разлику од наведене формуле, у којој у однос сазвучја ступају лексеме *оман* и *ован*, басма коју је Милан Ђ. Милићевић забележио у Шабачкој нахији садржи глагол *помамити*, којим се остварује етимолошка магија⁶ тако што се он доводи у везу са називом ритуалног предмета: „Омане, брате рођени! Помами (тога и тога) за мно!” (Милићевић 1984: 121).

Магија са истим дејством може се изводити и помоћу мртвачког прстена. Као и у претходном поступку, персонална компонента ритуала подразумева обавезно присуство особе којој је басма упућена и коју делатни субјект гледа кроз ритуални предмет обраћајући јој се у другом лицу. Бајање са прстеном који се узима са руке мртваца мора се извести пре него што прође педесет и два дана од његове смрти. Акциону компоненту ритуала чини гледање момка кроз прстен, а вербалну изговарање басме. Од информатора су забележене две варијанте: *Како овâ мртвац знâо за овâ свѣјет, | такô и тî знâо за дрѹгѹ* (Д); *Како гд̣ј овâ мртвац знâо да проговѣри, | такô и тî кад дошô поред мѣне* (Т). Поређење момка са мртвацем врши се са циљем да момак ‘занеми’, односно да не зна ни за једну другу девојку, осим за ону која га је погледала.

Посредством ритуалног предмета, који добија симболичку функцију, остварује се метонимијска веза момак : мртвац. Покојников прстен предмет је погребног обреда, а његово фигурирање у извођењу

⁶ Назив биљке *оман* води порекло из прасловенског језика, присутан је и у чешком, пољском (*tatic*) и руском (*оман, уман*) језику. У вези је са глаголом *мамити*, а крајње *-н* вероватно је последица дисимилације (Скок 1971: 367).

љубавне магије указује на „секундарну обредну употребу”, односно на појаву секундарне ритуализације. Предмети употребљени у секундарним магијским ритуалима тако добијају „посебну сакралност и магијску снагу” (Толстој 1995: 143).

У оквиру истозначног обреда у Алексиначком Поморављу као ритуални предмет може се користити било који прстен, па тако нема ни поређења момак : мртац у вербалном делу, већ девојка изговара речи: „Када будеш узвратио овај поглед, тада се раздвојио од мене” (Недељковић 1990: 80).

Осим у љубавним бајањима, у Штавици се наведени ритуални предмет користио и на друге начине: гледање трудне жене кроз покојников прстен, на пример, мотивисано је намером да се изазове губитак детета, а користио се и на суду, да се кроз њега погледа судија, ради добијања парнице. У Косовској Каменици, такође, „мртвачев прстен треба имати на руци када се иде на суд” (Вукановић 2001: 261). Оваква употреба указује на разноврсност начина мотивације, који „води ка суштинском усложњавању структуре културног значења реалије, ка могућности њеног различитог осмишљавања и разноликости њених ритуалних функција” (Толстој 1995: 143–144).

4. Закључак

На основу анализираних грађа може се закључити да је за извођење магијских радњи на располагању велики број обредних предмета, како оних из домена свакодневне употребе тако и оних специјалне обредне намене. Описивани обреди одликују се и разноликошћу акционе компоненте. Тако, на пример, различите ритуалне радње – као што су јахање вратила, бацање гужве, пружање појаса и сл., функционишу као делатни симбол у оквиру обреда одузимања млека. У интерпретацији вербалног елемента, уочено је да се један део обредних радњи, реч је најчешће о обичајима, изводи без пратећег текста. Иначе, вербални део

је и најподложнији забору, па је вероватно да је некада постојао, али је временом ишчезао из сећања информатора. С друге стране, приликом појединих магијских поступака, као што је прскање стоке мравима, делатна лица изговарају текст, али он није стабилне структуре и најчешће се своди на исказивање добрих жеља речима свакодневног говора. Ритуалне радње као што су бајања у тору, или оне које припадају љубавној магији, готово увек садрже и вербални елеменат. Басме којима су такви поступци праћени најчешће су стабилне структуре, а језичка средства којима се остварују на особен начин су организована. Примећено је, такође, да у оквиру исте ритуалне радње могу бити употребљене језичке формуле различите садржине. Тако информатори наводе по неколико басми које жена бајалица изговара у ритуалу одузимања млека, или девојка гледајући момка кроз прстен. Иста басма некада има и неколико варијаната или се може употребљавати у редукованој форми.

Грађа потврђује претпоставку да се приликом интерпретације у обзир мора узети и конфесионална припадност информатора, која се у одређеним случајевима показује као фактор којим су условљене разлике у схватању појединих магијских радњи, или у извођењу обичаја присутних у колективу. У одређеним сегментима искази хришћана и муслимана се слажу: обичаји су најчешће мотивисани жељом за здрављем и напретком, бајања изазивају страх и потребу за проналажењем начина заштите од њиховог дејства и сл. Дакле, и код једних и код других јавља се поларизација у виду односа добро : зло, а све активности које се изводе на овај празник имају неки практичан циљ, било да је то призивање напретка или доношење штете. Ипак, може се приметити да постоје и бројне разлике у обичајима Срба и Бошњака. Оне се тичу различитог извођења обичаја, па се тако Срби купају на извору, Бошњаци испод младе воћке. Муслимани немају обичај прављења венаца, хришћани венцима ките кућу, шталу, или тор. Дакле, реч је, у појединим сегментима, о различитом погледу на стварност, о различитој интерпретацији и

извођењу обредних радњи, што понекад наводи на закључак да су се међу штавичким хришћанима и муслиманима развијала два паралелна вида традиционалне културе. Уочена неподударања су разумљива, јер, иако становници Штавице живе у мешовитим насељима, и свакодневно су упућени једни на друге, професионална припадност је чинилац који увек условљава разлике, оне се испољавају како у самом језику, тако и у традиционалној култури.

На основу етнoлошких и етнолингвистичких студија у којима се описује прослављање Ђурђевдана на другим локалитетима српске територије, уочено је да постоји низ подударности у извођењу магијских радњи, било да је реч о истоветности једне од компонената обреда – најчешће је то акциона. Често се делимична подударност уочава и у вербалном сегменту којим је ритуална радња праћена. Подаци о начину извођења ритуала код различитих словенских народа указују и на постојање паралелних форми на српском, македонском, бугарском али и делу источнословенског и западнoсловенског терена, што српски етнокултурни простор чини делом општесловенског ареала.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, С. Татјана (2000). Демони как персонажи календарной мифологии. *Славянский и балкански њ фольклор*. Москва: Российская академия наук – Институт славяноведения. 213–242
- Беговић, Никола (1986). *Живот Срба граничара*. Београд: Просвета.
- Влаховић, Петар (1972). *Обичаји, веровања и празноверје народа Југославије*. Београд: БИГЗ.
- Вукановић, Татомир (1998). Дреница: Друга српска Света Гора: антропогеографска и етнoлошка разматрања на терену и у народу вршена 1934–1937. године. Приштина: Музеј у Приштини – Народна

и универзитетска библиотека.

- Вукановић, Татомир (2001). *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији, VI век – почетак XX века*. Београд: Војноиздавачки завод.
- Дердемез, Хусеин (1984). Веровања и обичаји везани за неке верске празнике у Барама и околини. *Новопазарски зборник*. 8: 191–198.
- Дердемез, Хусеин (1980). Народне умотворине из нашег краја. *Новопазарски зборник*. 4: 139–145.
- Ђоковић, Емилија (2003). Етничка и конфесионална структура становништва општине Тутин. *Гласник српског географског друштва*. 82/1: 73–78.
- Ивић, Милка (2001). О метафоричним екстензијама назива боја. *Кодови словенских култура*. Боје. 7–13.
- Ивић, Павле (2009). *Српски дијалекти и њихова класификација*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Крвна жртва, трансформације једног ритуала* (2008) (ур. Биљана Сикимић). Београд: Српска академија наука – Балканолошки институт.
- Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.
- Милићевић, Ђ. Милан (1984). *Живот Срба сељака*. Београд: Просвета.
- Мушовић, Ејуп (1985). *Тутин и околина*. Београд: Етнографски институт САНУ, Одељење за етнологију.
- Мушовић, Ејуп (1990). *Становништво сјеничког и тутинског краја*. Београд: Одељење за етнологију Филозофског факултета.
- Недељковић, Миле (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.
- Петровић, Тања (1997). Природа клетве и њене комуникативне функције. *Српски језик*. 1–2: 87–95.
- Петровић, Тања (2002). Етнолингвистичка грађа о Божићу код Срба у Белој Крајини. *Јужнословенски филолог*. LVIII: 65–78.
- Поповић, Миломир (1989). Обичаји српског становништва у Сувом Долу. *Новопазарски зборник*. 14: 137–147.
- Раденковић, Љубинко (1982). *Народне басме и бајања*. Крагујевац: Јединство.
- Сикимић, Биљана (2002). Магија мешања хлеба. *Српски језик*. 5/ 1–2: 309–337.

- Толстој, Никита Иљич (1995). *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета.
- Толстој, Светлана Михајловна (2002). Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективе. *Глас. СССХСIV*: 27–36.
- Филиповић, С. Миленко (1949). *Живот и обичаји Срба у Височкој нахији*. Београд: Издавачко предузеће Народне Републике Србије
- *
- Kaliszewska, Ewa (1998). Srpska obredna terminologija – struktura i problem ekvivalenata u poljskom jeziku. *Прилози проучавању језика*. 28/29: 127–182.
- Skok, Petar (1971–1974). *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV). Zagreb: JAZU.

Bojana Veljović

ETHNOLINGUISTIC MATERIAL ABOUT ST GEORGE'S DAY IN SHTAVICA

Summary

The paper presents ethnolinguistically analysed verbal, operative and object components of traditional rituals performed in the region of Shtavica on the St George's day. By considering the operative and object components, we get an insight into the inventory of ritual objects and acts, and separating the verbal content of the rituals implies the analysis of the language formula following the ritual.

The material gathered in the field work research also includes the attitudes about beliefs, customs and magic performances, put forward by the very interviewees, which makes it possible to have not only a clearer picture about the condition of traditional culture, but an objective picture of folklore sense as well.

In the analysis of the material gathered through the field work in the area of heterogeneous population, confessional affiliation is seen as a factor for drawing distinctions in traditional culture of the Christians on one hand and Muslims on the other. The difference is also suggested by comments made by the interviewees.

К е у w o r d s : Region of Shtavica, ethnolinguistics, St George's day, customs, conjuration.

Бојана Вељовић, студент докторских студија
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Миливоја Живановића 3/26
Крагујевац
Србија
Имејл: *bojana1919@hotmail.com*