
JOVAN JANIĆIJEVIĆ

UDK 398.3
398.47:133.4
821.091:398

MOĆ REČI U BAJANJU I BAJCI BASMA ZA "OTVARANJE PROLAZA"

Vera u moć reči jedna je od najpostojanijih etnografskih univerzalija. Otuda je prirodno razmatranje delotvorne uloge reči u bajanju započeti basmom tipa "otvori, sezame" u arabljanskim i drugim bajkama. Po Tomsonu, čini se verovatnim da je priča "Otvori se, Sezame" (AT 676) ušla u usmenu tradiciju skoro svih evropskih zemalja od vremena Galanovog prevoda *Hiljadu jedne noći* na francuski početkom XVIII veka. Nije utvrđeno da li su sadašnje verzije u centralnu Afriku došle neposredno iz arapskih verzija dela, ali se čini verovatnim. Činjenica što je ova priča sada autentičan deo folklora većeg dela Evrope, ma koje da je bilo njeno stvarno poreklo, opravdava njeno uključivanje u kanon usmenih narodnih priča. Ona je poznata skoro svakome. Siromašni brat ugleda razbojnika kako ulaze u planinu i slučajno čuje magične reči "Otvori se, Sezame", koje im omogućuju ulazak. On se dokopa mnogo zlata iz planine i odnese ga kući. Od svog bogatog brata pozajmi vagu za novac a jedan komad novca ostane na vagi te tako oda tajnu. Bogati brat pokuša da učini što i on, ali zaboravi formulu za otvaranje planine i ostane ulovljen unutra. Iako se magična reč menjala kako je bajka prelazila iz zemlje u zemlju, ona uvek bar podseća na izvornu frazu.¹ Čitaocima *Arabljanskih noći* poznata je i priča *Četrdeset lopova* (AT 954), ove sadržine: razbojnici pokušavaju da uđu u kuću sakriveni u burad za ulje, a promućurna devojka u kući otkriva njihov plan i sve ih pobije. Priča je, naravno, književnog porekla, ali se

¹ V. o tome Stith Thompson: *The Folktale*. Berkeley, Los Angeles, London, 1977, p. 68–69.

povremeno čuje kao narodna priča u svim delovima Evrope, a ponekad i drugde. Međutim, ona ne mora poticati iz *Arabljanskih noći*, budući da postoji drevna egipatska priča sa istom glavnom temom.² U okviru kategorije II Prave narodne priče. A. Bajke (tipovi 300–749), u grupu Natprirodna moć ili znanje (tipovi 650–699) Tomson uvršćuje tip bajke 676 *Otvori (se), sezame*, a u okviru kategorije S. Novele (romantične [novelističke] priče) – tip novelističke priče 954 *Četrdeset lopova*.³ U Uporednom registru tema istočno-slovenskih narodnih priča navodi se tip 676 *Dva brata i četrdeset razbojnika* (“*Ali-Baba*”), o kojem piše: “Siromah vidi kako razbojnici ulaze u planinu govoreći ’otvori se’; učini isto i nađe u planini blago; bogati brat učini isto što i siromašni, ali ga ubijaju; razbojnici se uvuku u siromahovo dvorište u buradi na kolima, njegova žena razotkriva i ubija razbojnike“. Kao prvi ruski izvor navodi se Afanasjev, 345 (br. priče), a zatim i drugi ruski, ukrajinski i beloruski primeri.⁴ U istom registru uz tip 954 stoji: v. 676 (“Dva brata i četrdeset razbojnika”).⁵ L. Barag tome dodaje da je istorija sižea povezana sa pričom iz *Hiljadu jedne noći*, a u naučnoj literaturi izražavano je mišljenje (nemački asirolog Naldecke) da je taj sižea nastao u Asiriji.⁶ U Baragovom registru uz tip 954 stoji: v. 676 (“Dva brata i četrdeset razbojnika”).⁷ Ovaj odnos sižea može se predstaviti ovako: AT 954 ≈ AT 676. Liti navodi među pravim bajkama u okviru priča o čarolijama i čudima one sa natprirodnom moći ili znanjem (br. 650–699), a u okviru novelističkih priča priče o razbojnicima i lopovima, u koje spada br. 954: *40 razbojnika*.⁸ Na drugom mestu on ističe kako Litman⁹ pretpostavlja da je u slučaju *Aladina i čarobne lampe* reč o relativno poznom egipatskom poreklu, a u slu-

² Isto, str. 173.

³ Isto, str. 484–485.

⁴ *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Сост Л. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашиников, Н. В. Новиков, Ленинград, 1979, стр. 174.

⁵ Isto, str. 223.

⁶ Л. Р. Барга: *Сюжэты і матывы беларускіх народных казак*. Сістэматычны паказальнік. Мінск, 1978, стр. 101.

⁷ Isto, str. 243.

⁸ Max Lüthi: *Märchen*. Stuttgart, MCMLXXI⁴, S. 19.

⁹ Enno Littmann: *Die Erzählungen aus den Tausend und Ein Nächten*. 1960⁴, 6 Bde, sa dodatkom o nastanku i istorijatu u 6. knjizi.

čaju *Ali Babe i četrdeset razbojnika* o sirijskom. Među pripovednim vrstama Litman razlikuje, pored ostalih, bajke, u koje ubraja *Aladina* i *Ali Babu*.¹⁰ Srodan sižeju *Ali Babe*, odnosno *Otvori, sezame* je siže AT 675, koji Tomson označava kao *Tupavko*, a sastavljači registra na ruskom jeziku i Barag vode na naslov bajke *Po štukinoj zapovesti*. Tomson ovako opisuje siže: Kao u priči *Dva brata* (AT 303), junak ulovi krupnu ribu, obično lososa, pa pošto pristane da vrati lososa u vodu, ovaj mu kasnije da moć da mu se sve želje ispune. Treba samo da kaže: “Po lososovoj zapovesti”. Među njegove ostale podvige spada i to što se drvo samo iseče a čamac ili kola se sami kreću. Njegov dolazak u kraljevski grad u tom čudnom prevoznom sredstvu i prizor njegove čudesne seče na delu izazvao je princezu da mu se smeje. On razljućen poželi da princeza zatrudni. Kad je došlo vreme da se dete rodi, počnu da istražuju ko bi mogao biti neznani otac, pa okupe sve muškarce za koje se verovalo da bi to mogli biti. Dete izabere junaka kao svog oca, te roditelji sklope brak. Razgnevljeni kralj odbacuje junaka i princezu u staklenom kovčegu u more ili u buretu u planine. Međutim, junak primenjuje svoju magičnu moć, koju upotrebljava da načini velik zamak pored kraljevog. On ga onda posećuje i pokorava se svome tastu.¹¹ U registru na ruskom jeziku, siže 675 *Po štukinoj zapovesti* opisuje se ovako: Tupavko poštedi štuku; “po štukinoj zapovesti” čini se sve što on naredi (seku se drva, kreće se peć i sl.); na njegovu reč princeza zatrudni; tupavka i princezu bacaju u bačvi u more; oni se spasavaju, grade dvorac, tupavka proglašavaju za carskog zeta.¹² Barag je nešto opširniji: “Budala“ ulovi i poštedi štuku, koja ispunjava sve njegove želje – drva se sama seku, voda se nosi; on se vozi na peći; u njega se zaljubi (ili od njegove reči zatrudni) princeza; car naređuje da se oboje stave u bačvu i bace u more; “budala“ se izbavlja, gradi dvorac, proglašavaju ga za carskog zeta.¹³ U *Encyclopaedia Britannica Library* (odrednica **sesame**), navodi se da je **sezam** uspravna jednogodišnja biljka (*Sesamum indicum*) mnogih tipova i varijeteta, koja pripada porodici *Pedaliaceae*, a kultivisana je od anti-

¹⁰ M. Lüthi: *Märchen*, S. 38.

¹¹ S. Thompson, p. 67–68.

¹² *Сравнительный указатель сюжетов*, стр. 174.

¹³ Л. П. Барг, стр. 101.

čkog vremena zbog semena, koje se upotrebljava kao hrana i začim, te iz kojeg se cedi vrlo cenjeno ulje. Od njega se pravi alva. Verovatno je poreklom iz Azije ili Istočne Afrike. Pre Mojsijeva vremena Egipćani su upotrebljavali mleveno seme kao žitno brašno. Kinezi su ga upotrebljavali pre 5.000 godina, vekovima sagorevali ulje da bi dobili čađ za najfiniji kineski tuš. Rimljani su mleli sezamova zrna sa kimom da bi načinili premaz od testa za hleb. Nekad se mislilo da ima mistične moći, pa je sezam sačuvao magijske osobine, kao što pokazuje izraz “otvori sezame” u priči *Ali Baba i četrdeset lopova iz Arabljanskih noći*. A u odrednici **Samskaras: rites of passage – Sacrifices and worship** ukazuje se na pet obaveznih dnevnih žrtvovanja: 1. žrtve bogovima (jelo uzeto od obeda), 2. brzo žrtvovanje (*bali*) namenjeno “svim bićima” (svemu postojećem), 3. izlivanje levanice vodom pomešanom sa sezamom, posvećeno duhovima pokojnika, 4. ugošćenje, 5. recitovanje vedskih himni. Sezam su Indusi i inače primenjivali u posmrtnim obredima.

Basme–zapovesti i izreke koje “otvaraju prolaze”, poput formule “otvori, sezame” i “zatvori, sezame” iz *Hiljadu jedne noći*, kojima se otvara put u pećinu i, zatim, zatvara prolaz u steni, kao i slični motivi, mogu se naći u narodnim pričama i bajkama raznih naroda sveta. Takvi su magijsko oživljavanje i pokretanje predmeta bez naziva rečju ili basmom. H. Swienko navodi da “u arhaičnoj svesti, pa i magijskoj, postoji mišljenje da takve predmete koji su bez naziva neutralni i leže nepomično – samo izgovorena reč, formula zaklinjanja (basma) oživljava, pokreće, oslobađa određene moći i pobuđuje njihovo funkcionisanje. Na primer: ‘Sezame, otvori se’ – kapija se otvara, ‘Sezame, zatvori se’ – kapija se zatvara”.¹⁴ O toj moći magije čina i reči Birket-Smit piše: “Sve što leži izvan običnog za primitivnu je narav izraz neke moćne snage, koju etnologija u pravilu naziva melanežanskom riječju *mana*. U ovom je pojmu sadržana predodžba o nečem neobičnom; iako ljudi, životinje i stvari imaju *mana* ili to mogu biti, ne moraju svi duhovi i božanstva posjedovati tu snagu. ... *Mana* se u biti nalazi iza svakovrsne magije i tabua. Tko poznaje pravu riječ

¹⁴ H. Swienko: *Magia w życiu człowieka*. 1983, s. 65–66.

i zna stvar prihvatiti s prave strane, može neodoljivom silom svoje snage provesti svoju volju”.¹⁵

Više autora povezivali su delotvornost bakanja sa asocijativnošću mišljenja. Tako se, po Tajloru, “čarobništvo zasniva na asocijaciji ideja – sposobnosti koja se nalazi u samoj osnovi ljudskog uma, ali u znatnoj meri i ljudske nerazboritosti. U tome je ključ za shvatanje magije. Čovek je još na nižem intelektualnom stupnju naučio da misaono povezuje one stvari koje je nalazio povezane u stvarnosti. Međutim, kasnije je pogrešno izokrenuo tu vezu zaključivši da asocijacija u mislima mora pretpostavljati istu takvu vezu i u stvarnosti. Rukovodeći se time, on je pokušavao da otkriva, predskazuje i izaziva događaje takvim postupcima koji su ... bili čisto fantastične prirode”.¹⁶ Isti autor zatim dodaje: “Proročanstvo treba da se ispuni, pa je vrač, usađujući u svest žrtve uverenje da kobne veštine deluju protiv nje, ponekad mogao da ubije svog pacijenta tom mišlju kao materijalnim oružjem”.¹⁷ O zakonima mišljenja i magijskim postupcima koji iz njih proističu Frejzer kaže: “Ako analiziramo misaone principe na kojima se zasniva magija, verovatno ćemo naći da se oni svode na ova dva: prvi, da slično proizvodi slično, ili da posledica liči na svoj uzrok; i drugi, da stvari koje su jedanput bile jedna s drugom u dodiru produžuju da deluju jedna na drugu i na razdaljini, posle prestanka fizičkog dodira. Prvi princip zvaćemo zakon sličnosti, a drugi zakon dodira ili prenosa. Na osnovu prvog od ovih principa, naime zakona sličnosti, vrač zaključuje da može proizvesti koju god hoće posledicu ako je samo imitira; na osnovu drugog on zaključuje da će, što god činio materijalnom predmetu, to podjednako uticati i na lice sa kojim je dotični predmet bio u dodiru, bez obzira da li je taj predmet bio deo njegovog tela ili ne. Vradžbine zasnovane na zakonu sličnosti mogu se zvati homeopatska ili imitativna magija. Vradžbine zasnovane na zakonu dodira ili prenosa mogu se zvati prenosna magija”.¹⁸ Nameće se, kao opšti zaključak u vezi s homeopatskom ili imitativnom magijom, da je po-

¹⁵ K. Birket-Smith: *Putovi kulture*. Opća etnologija. Prev. Zvonimir Golob. Zagreb, 1960, str. 341–342.

¹⁶ Э. Б. Тайлор: *Первобытная культура*. Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. Москва, 1989, стр. 94.

¹⁷ Isto, str. 105.

¹⁸ Džejms Džordž Frejzer: *Zlatna grana*. Proučavanje magije i religije. 1. Prev. sa engleskog Živojin V. Simić. Beograd, 1977, str. 20.

sredi uosećanje i personifikacija, očovečenje ili ostvarenje idealnog (pozitivnog i negativnog), dramatizacija i idealna realizacija želje, koja se ispoljava u zlonamernoj i dobronamernoj upotrebi magije, kao što su: rađanje i usvajanje deteta, lečenje i sprečavanje bolesti, privlačenje plena i hrane. U vezi sa simpatičkim uticajem na razdaljini, kao, po Frejzeru, suštini magije, treba istaći mehanizam zamene uzroka i posledice ili povezivanja u naročitu uzročno-posledičnu vezu, što je osnova simpatičke magije i odrečnog poređenja, pa i poređenja uopšte.

Magijskom moći misli i reči među primitivnim narodima bavio se i Levi-Bril, koji navodi Adrijanijevo¹⁹ obaveštenje da se u centralnom delu Celebesa "priče pričaju samo za vrijeme berbe riže, tj. u razdoblju između kolovoza i listopada. Općenito se pridržavaju ovog pravila. Pričanje priča izvan ovog vremenskog razdoblja smatra se prestupkom, koji može pogoršati žetvu, koja je već ionako mršava. U ovim pričama (zvanim pričama o precima) preci su živi kao duhovi... Baš u ovo doba godine više nego u ikoje drugo iskazat će se štovanje precima bilo prinošenjem darova ili pjevanjem o njihovim djelima". Uz to francuski antropolog dodaje: "Premda istraživač to ne kaže, ipak nije smiono pomisliti da pleme To Radža, kao i Papuanci, pripovijedanju priča pripisuje mističku moć".²⁰ On, takođe, navodi da se u domorodačkim zajednicama Južne Amerike, Afrike, Okeanije i drugde, poljoprivrednim radom bave skoro isključivo žene zato što one u društvenoj zajednici predstavljaju princip plodnosti, a "kako bi obrađena polja i njegovana stabla donijela ploda, treba da se između njih i pripadnika društvene zajednice, koji ih obrađuju, uspostavi participacija; treba da plodnost uđe u njih, i da su prema tomu ovi pripadnici zajednici sami nosioci njezina principa".²¹ Sa ovim činjenicama Levi-Bril upoređuje zapažanje etnologa o eskimskim amuletima: "Amulet ne predstavlja samo životinju, koju oponaša, ili čovjeka, koji ga je napravio. Amulet je živ, jer se za vrijeme njegova izrađivanja recitirala magična formula ili čarolija, u kojoj su bila zazivana

¹⁹ Dr. N. Adriani: Etude sur la littérature des To Radja. *Tijdschrift voor indische taal-land-en volkenkunde*, XL, str. 341.

²⁰ L. Lévy-Bruhl: *Primitivni mentalitet*. Prev. Niko Berus. Zagreb, 1954, str. 255.

²¹ Isto, str. 256.

glavna svojstva ove životinje ili jednog dijela njezina tijela. Očevidno je malo stalo do toga, da li kao amulet služi sama životinja ili njezina reprodukcija, jer ima u oba slučaja istu moć”.²² Zanimljiv je i običaj Bukanirskih ostrvljana severozapadne Australije, o čemu svedoči Bird: “Ako pripadnici kakvog plemena hoće naškoditi čovjeku iz drugog plemena, napuštaju svoj logor i izaberu kakvo pjeskovito mjesto. Iskopaju zatim u pijesku rupu, na dnu koje izrade u glavnim crtama čovječji lik. Onda skupe svoju misao na onog, kome žele naškoditi i pristupaju vraćanju; zlo je učinjeno. Predmet njihove mržnje osjetit će jaku groznicu i umrijet će vjerovatno kroz jedan ili dva dana”.²³ Levi-Bril tome dodaje da je posredi “najobičniji primjer opčinjavanja u slici (in effigie). ‘Osuđeni’ je čovjek po svoj prilici predstavljen rudimentarnim ljudskim likom; ali se nad ovim simbolom ne vrši nikakva fizička radnja, nikakvo stvarno nasilje. Dovoljna je misao, uprta u žrtvu i uperena protiv nje. Vlastita snaga, koja se nalazi u želji, mora ga ubiti”.²⁴ Nešto slično zapazio je Projs kod Indijanaca sa kojima je živio: “Riječima i mislima pripisuje se skroz naskroz izvanredna snaga... Sve, što se događa, ne tiče se samo vanjske djelatnosti, već se smatra rezultatom razmišljanja; u poredbi s time je sam čin radnje sasvim bez značenja i u stanovitom se smislu ne razlikuje od razmišljanja... Riječi se ne smatraju samo kao sredstvo izražavanja, već i kao sredstvo djelovanja na bogove, tj. na prirodu, isto tako kao krikovi ili muzika... Ono što riječi znače već je ostvareno kad se izgovore, ako se naravski pretpostavi magička sila, potrebna kod osobe koja govori... Na različitim primjerima možemo vidjeti da se misli, kad čovjek djeluje, nalaze na prvim mjestu kao sredstvo djelovanja i da mogu štoviše proizvesti učinak bez pomoći riječi i bez materijalnog čina”.²⁵ Navodeći da u Indiji kod plemena Toda “vrač pomišljajući samo na učinak, koji bi htio postići, doista može da ga proizvede, bez primjene ikakve magičke formule ili vršenja ikakvog posebnog obreda”, te ističući da je sposobnost da se naškodi samom snagom misli usko

²² Isto, str. 275.

²³ W. H. Bird: Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders. North West Australia. *Anthropos*, VI, str. 177.

²⁴ L. Lévy-Bruhl, str. 277.

²⁵ K. Th. Preuss, *Nazarit – Expedition*, I, str. XCVI–XCVII. Navedeno po Levi-Brilu (L. Lévy-Bruhl, str. 281).

povezana sa onim što se obično naziva *zlo oko ili jettatura*, Levi-Bril smatra utvrđenim da prema kolektivnim predstavama primitivaca želja ima sama po sebi mističnu moć delovanja na svoj predmet, i to bez magijske formule i obreda, što nije uopšte neobično za ovaj mentalitet naviknut da se ne obazire na prirodne uzroke i na svakovrsno oruđe, i da obraća pažnju samo na nevidljive uzroke, koji su u njegovim očima jedini delotvorni.²⁶

Ni “otac psihoanalize” nije mogao da mimoide magijske postupke ljudi na nižem razvojnom stupnju, koji su ostavili trajne posledice na ljudsko mišljenje i ponašanje uopšte, budući da su ukorenjeni u samoj čovekovoj prirodi. Frojd je princip koji upravlja magijom nazvao *svemoć misli*. On ističe: “Mogućnost kontagiozne magije zasnovane na asocijaciji dodira pokazće nam da se psihičko vrednovanje želje i volje proširilo na sve psihičke radnje koje stoje na raspolaganju volji. Postoji, dakle, opšte precenjivanje psihičkih procesa, to jest stav prema svetu koji nam prema našem poznavanju odnosa između realnosti i mišljenja mora izgledati kao takvo precenjivanje ovog poslednjeg. Stvari se povlače iza predstava o njima; ono što se preduzme sa predstavama mora se desiti i sa stvarima. Pretpostavlja se da relacije koje postoje među predstavama postoje i među stvarima. Kako mišljenje ne zna za daljine, kako i prostorno najudaljenije i vremenski najrazličitije s lakoćom spaja u jedan akt svesti, tako će se i magijski svet telepatski rasprostrirati preko prostorne razdaljine i sa nekadašnjom povezanošću postupati kao da je sadašnja. Odras unutrašnjeg sveta u animističkom dobu mora učiniti nevidljivom onu drugu sliku sveta koju smatramo da poznajemo”.²⁷ Zatim objašnjava da se oba principa asocijacija – sličnost i blizina – u višoj jedinici spajaju u dodir: “Asocijacija po bliskosti je dodir u direktnom, asocijacija po sličnosti je to isto u prenosnom značenju. Od nas još neshvaćeni identitet u psihičkom procesu verovatno se krije iza upotrebe istih reči za obe vrste asocijativnih spojeva. To je isti opseg pojma dodira, koji se ispostavio i prilikom analize tabua”. Najzad zaključuje da je “princip koji up-

²⁶ L. Lévy-Bruhl, str. 282–285.

²⁷ Sigmund Frojd: Totem i tabu. Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara. U: Sigmund Frojd: *O seksualnoj teoriji. Totem i tabu*. Prev. sa nemačkog Pavle Milekić. Novi Sad, 1969, str. 207–208. (Odabrana dela Sigmunda Frojda, 4)

ravlja magijom, tehnika animističkog načina mišljenja“ ta “svemoć misli”.²⁸ Tome će “otac psihoanalize“ dodati: “Svojim ponašanjem kao i sujeverjem koje se ispoljava u njihovom životu pokazuje nam neurotičar koliko je blizak divljaku, koji smatra da i samim svojim mislima može izmeniti spoljni svet. Primarne prisilne radnje ovih neurotičara u stvari su sasvim magične prirode. Ako nisu vradžbine, one su, onda, ipak, protivvradžbine usmerene na odbranu od očekivanja nesreće sa kojom obično i počinje neuroza. ... Da li ove prve prisilne ili odbrambene radnje slede princip sličnosti, odnosno kontrasta, teško je proceniti jer su ove obično u uslovima neuroze pomeranjem deformisane i svedene na nekakvu najmanju, neku samu po sebi beznačajnu akciju. Takođe su i zaštitne formule neuroze kopija vradžbinskih formula magije. ...”²⁹ Po Frojdu, “animizam je bio primitivnim ljudima prirodan i očigledan, on je znao kakvo je ustrojstvo sveta, a isto tako i kako čovek doživljava samoga sebe. Stoga smo spremni da zaključimo da je primitivni čovek strukturne odnose sopstvene psihe premeštao u spoljni svet ... Tehnika animizma, magija, najjasnije i najpotpunije nam pokazuje nameru nametanja zakona duševnog života realnim stvarima, pri čemu duhovi još ne moraju igrati neku ulogu, dok i oni mogu biti objekt magijskog postupka. ... Dok magija još zadržava svu svemoć misli, animizam je jedan deo te svemoći prepustio duhovima i na taj način utro put za stvaranje religije”.³⁰

Po Malinovskom, bajanje je suština magije. On piše: “...Snaga magije, njena moć, mora uvek da se prenese na omađijani predmet. Šta je to? Ukratko, to je uvek moć koja se nalazi u činima³¹, jer najvažniji element u magiji su čini, a to nikad nije dovoljno isticano. Čini su onaj deo magije koji je natprirodan, koji se prenosi u magijskom srodstvu, koji je poznat samo onome što se bavi magijom. Poznavanje magije za domoroce znači poznavanje čini, i u analizi bilo kog akta magije

²⁸ Isto, str. 208.

²⁹ Isto, str. 210.

³⁰ Isto, str. 213–214.

³¹ Ovde treba naglasiti da se u citiranom prevodu engleska reč *spell* isključivo zamenjuje srpskom rečju *čini*, što nije netačno, ali ne odgovara sasvim duhu onoga što u tekstu ističe Malinovski. Posredi je uglavnom verbalna formula, te bi adekvatniji bio prevod *basma*, *bajalica* i sl. Upor. značenje: *spell* = *bajalica*, čarobna reč ili izreka, *basma*, magijska formula, *fig. čini*, čarolije, bajanje, opčaravanje.

uvek će se naći da se ritual usredsređuje oko izricanja čini. Formula je uvek jezgro vršenja magije. Proučavanje tekstova i formula primitivne magije otkriva da postoje tri tipična elementa vezana za verovanje u moć magije. To su, prvo, zvučni efekti, imitiranje prirodnih zvukova kao što su zvižduk vetra, jeka gromova, tutnjava mora, glasovi životinja. Ovi zvuci simbolišu izvesne pojave i tako se smatra da proizvode te pojave na magičan način; ili izražavaju izvesna stanja vezana za želju koja treba da se ostvari pomoću magije. Drugi element, vrlo upadljiv u primitivnim činima, jeste upotreba reči koje prizivaju, izražavaju ili izazivaju željeni cilj. Tako će vrač spomenuti sve simptome bolesti koju on zadaje ili će u smrtonosnoj formuli opisati smrt svoje žrtve. U magiji isceljenja, čarobnjak će rečima opisati savršeno zdravlje i telesnu jačinu. U ekonomskoj magiji opisuje se rastenje biljaka, približavanje životinja, dolazak jata riba. Ili, opet, mag upotrebljava reči i rečenice koje izražavaju osećanja pod čijim pritiskom on izvodi svoju magiju i akciju koja je izraz tog osećanja. Vrač će u izrazima besa morati da ponavlja reči kao što su 'ja lomim, ja savijam, ja palim, ja uništavam', nabrajajući sa svakom od njih delove tela i unutrašnje organe žrtve. U svemu ovome vidimo da se čini grade po veoma sličnim uzorima kao i obredi, i da se reči odabiraju iz istih razloga kao i materije magije. Treće, postoji jedan element u gotovo svakoj čini kome nema sličnog u ritualu. Mislim na mitološke aluzije, pozivanje na pretke i heroje kulture od kojih je ta magija primljena³². Dalje, autor navodi da "magija nikad nije 'nastala', ona nikad nije stvorena ili izmišljena. Svaka magija je od početka samo 'bila' značajno svojstvo stvari i procesa koji životno interesuju čoveka, a ipak izmiču njegovim normalnim racionalnim nastojanjima. Čini, obred i stvari kojima oni upravljaju istog su trajanja. Tako je u centralnoj Australiji svaka magija postojala i nasleđena iz vremena *alčeringa*, kad je nastala kao i sve drugo. U Melaneziji svaka magija potiče iz vremena kad su ljudi živeli pod zemljom i kad je magija bila prirodno znanje predaka. U višim društvima magija često potiče od duhova i demona, pa su je i oni, po pravilu, prvobitno primili, a ne izmislili. Tako je verovanje u praiskonsko prirodno postojanje

³² Б. Малиновски, *Маџија, наука и религија у друже сџудје*. Прев. Анђелија Годоровић. Београд, 1971, стр. 74–75.

magije univerzalno”.³³ Najzad, Malinovski zaključuje: “Magiju, u svim njenim oblicima, čine tri osnovna sastojka. Njeno vršenje uvek obuhvata izvesne reči koje se izgovaraju ili pevaju; uvek se izvode izvesni obredni postupci; i uvek postoji jedan izvršilac obreda. Prema tome, u analiziranju prirode magije moramo razlikovati formulu, obred i stanje izvođača. Možemo odmah reći da su u onom delu Melanezije koji nas ovde interesuje čini svakako najvažniji sastavni deo magije. Poznavanje magije za domoroce znači poznavanje čini; i u svakom aktu magije ritual je usredsređen na njihovo izgovaranje. Obred i sposobnost izvođača su samo uslovljavajući faktori, koji služe pravom čuvanju i pokretanju čini”.³⁴

Antropologija je i posle Frojda bila povlašćeno područje psihoanalitičara, baš kao što je psihoanaliza bila i ostala bliska antropolozima. Jedan od onih koji su naročitu pažnju posvetili psihoanalitičkom tumačenju uloge magije i rituala u ranim ljudskim zajednicama bio je mladi Frojdov saradnik Geza Rohajm, koji je dosta vremena posvetio i terenskim istraživanjima u Australiji, Melaneziji, Somaliji i Americi. Već u svojoj ranoj studiji on ističe: “Ono što želimo da pokažemo jeste da su primitivne civilizacije društva koja predvode vračevi, a da je vrač neurotična ličnost kojoj je uspelo da svoju neurozu preobrati u delatnost usklađenu s njenim interesima”.³⁵ O potlaču i samohvalisanju pripadnika plemena Indijanaca Kvakjutl (Severna Amerika) on će reći: “Odveć malo znamo o pojedinačnim životima ljudi koji su živeli u ovoj, sada izumrloj, kulturi da bismo mogli da analiziramo njenu strukturu sa stepenom verovatnoće postignutim u srednjoj Australiji ili na Normambijevom ostrvu. Ali nema sumnje u pogledu opsesivne prirode ovih svećanih raspodela, a pošto imamo posla s opsesijom, jamačno smo u pravu ako je ispitujemo onim metodom koji klinički primenjujemo na individualne opsesije”.³⁶ On zatim pokušava da pokaže značaj fantazije ili emocionalnog života za uobličavanje ekonomske situacije, odnosno “delatnost sila Onog koje deluju kao sile Ja”, budući da je “Ja onaj deo Onog koji

³³ Isto, str. 75.

³⁴ Isto, str. 122–123.

³⁵ Rohajm Geza: *Nastanak i funkcija kulture*. Prev. Branko Vučićević. Beograd, 1976, str. 14.

³⁶ Isto, str. 19.

je modifikovala sredina”,³⁷ te zaključuje da su vraći, koji žive od svojih infantilnih kompleksa, u igri ispunjenja fantazija sa ostalim pojedincima u istom društvu, “predvodnici i gromobrani za zajednička strahovanja. Oni se bore sa demonima kako bi drugi mogli da love plen i, šire uzeto, da se bore sa stvarnošću”.³⁸

Delotvornost reči i njenu stvaralačku moć zapazili su već u drevnom Egiptu. Volis Badž navodi u svojim *Poglavljima iz Knjige izlaženja iz života*, zapravo u zbirci izvornih tekstova egipatske *Knjige o mrtvima* sa komentarima, da je svaki čovek u Egiptu umirao sa čvrstim uverenjem da će tokom putovanja na onaj svet biti snabdeven rečima moći koje će mu omogućiti da onamo ode neometan. On navodi odlomke egipatskih tekstova o tome: “Neka Tot, koji poseduje i ispunjen je rečima moći, dođe i odreši zavoje, čak i zavoje Setove koji mi usta sputavaju... Što se tiče reči moći i svih reči koje se protiv mene mogu izgovoriti, neka im se bogovi suprotstave i neka im se svaki pojedini bog iz zajednice bogova odupre”³⁹; “gle, prikupljam reč moći ma gde bila, i od svakoga ko je ima, hitrije od hrtova i brže od svetlosti”.⁴⁰ Krokodilu koji dolazi da od njega odnese reči moći, pokojnik kaže: “Odlazi, vraćaj se, 7odlazi, ti krokodilska nemani Sui! Nećeš mi pristupiti, jer ja živim od reči moći koje su uza me... Nebesa imaju moć nad dobima svojim, i reči moći imaju vlast nad onim što poseduju: usta će moja, dakle, imati vlast nad rečima moći koje su u njima”.⁴¹ Zatim će reći: “Odeven sam (?) i potpuno snabdeven tvojim rečima moći, o, Ra, koje su na nebu iznad mene, i u zemlji ispod mene”.⁴² Dvema boginjama Sestrama Mert pokojnik govori: “Reči moći su moja poruka vama. Ja sijam iz barke Sektet, ja sam Hor, Izidin sin, i dođoh da vidim oca svog Ozirisa”.⁴³ I dalje: “Postadoh duh u obličjima svojim, stekoh vlast nad svojim rečima moći, i dosuđeno mi je da budem duh”.⁴⁴ Najzad izgovara: “Zdravo da si, ti što glave odsecaš, i lica rasecaš, ti što odnosiš sećanje na rđave

³⁷ Isto, str. 53–54.

³⁸ Isto, str. 66.

³⁹ *Chapters of Coming Forth by Day*, p. 70.

⁴⁰ Isto, str. 71.

⁴¹ Isto, str. 81.

⁴² Isto, str. 84.

⁴³ Isto, str. 87.

⁴⁴ Isto, str. 129.

stvari iz usta duhova pomoću reči moći koje su u njima, ... neka mi se usta čvrsto ne zatvore zbog reči moći koje su u tebi... Vraćaj se i odlazi pred rečima koje izgovori boginja Izida kad si došao da baciš sećanje na rđave stvari u usta Ozirisu”.⁴⁵ Na amajliji Kopče ispisane su reči: “Neka krv Izidina, i moći (?) Izidine, i Izidine reči moći budu moćne da zaštite ovog silnika“ itd, a u molbi koju upućuje Ozirisu, Tot kaže: “Ja sam Tot, miljenik Raov, gospodar moći, koji ono što čini do povoljnog svršetka dovodi, silnik reči moći, koji je u barci miliona godina, gospodar zakona, podjarmljivač dveju zemalja“ itd.⁴⁶ Volis Badž ovome dodaje: “Iz gornjih odlomaka smo saznali ne samo koliko je veliko bilo poverenje koje je pokojnik polagao u svoje reči moći, već i da su izvori iz kojih su one poticale bili bogovi Tot i Izida. Setićete se da Tota zovu ‘pisar bogova’, ‘gospodar pisanja’, ‘gospodar papirusa’, ‘tvorac palete i mastionice’, ‘gospodar božanskih reči’, tj. svetih spisa ili tekstova, i kako je bio gospodar knjiga i moći govora, smatran je posednikom sveg znanja, bilo ljudskog, bilo božanskog. Za vreme stvaranja sveta on je bio taj koji je volju neviđene i neznane stvaralačke Moći pretvorio u reči, i koji ih je tako izgovorio da je vasseljena postala, i on je bio taj koji se, primenjujući svoje znanje, pokazao kao zaštitnik i prijatelj Ozirisa, Izide i njihovog sina Hora. Na osnovu podataka iz tekstova saznajemo da Tot nije pomogao ovim trima bogovima fizičkom snagom, već tako što im je predao reči moći i podučio ih kako da ih upotrebe”.⁴⁷

Ulogu misli i reči u kosmogenezi ističe Meletinski, koji ukazuje na to da “u razvijenim mitologijama postoji niz primera stvaranja snagom misli i reči, i to ne samo pojedinih prirodnih predmeta nego i sveta u celini. Tako, u egipatskoj mitologiji Ra-Atum fizički rađa prirodne kosmičke objekte personifikovane u vidu bogova (ma i samooplođivanjem), a Pta već stvara svet samo ‘srcem i jezikom’, jednostavno imenujući predmete. Upravo tako deluje biblijski bog-tvorac”.⁴⁸ Ardzinba izlaganju sadržine hetitskog mita o

⁴⁵ Isto, str. 150.

⁴⁶ Isto, str. 340.

⁴⁷ E. A. Volis Badž: *Egipatska magija*. Sa engleskog prev. Borislav Stanić. Beograd, 1987, str. 108–109.

⁴⁸ E. M. Meletinski: *Poetika mita*. Prev. Jovan Janićijević. Beograd, [1983], str. 208.

Telepinu dodaje da se “pričanje mita, očevidno, smatralo magijskim ‘načinom’ vraćanja božanstva”. On napominje: “Vraćanje nestalog božanstva ispoljava se kao neophodan uslov plodnosti (u širokom smislu reči – plodnosti stoke, blagostanja ljudi i sl), obnavljanja ljudi i životne snage cara i carice (prema jednom fragmentu mita o Telepinu, bog je vraćao caru ‘sva dobra’).⁴⁹ Ulogu reči u mitsko-ritualnim tekstovima naglašava i V. Ivanov: “Za proučavanje najranijih faza u čovekovom odnosu prema znakovnim sistemima i tekstovima kojima se on koristio, od najvećeg su značaja etnografski podaci koji svedoče o posebnoj ulozi reči u religijskim predstavama ... , što se ispoljava naročito u ulozi zaklinjanja, bakanja, tabua reči ... i sl.”⁵⁰ O moći reči svedoči i biblijsko shvatanje o stvaranju sveta rečju, kao što stoji u *Jevanđelju po Jovanu* (gl. 1, st. 1–3): “U početku bješe riječ, i riječ bješe u Boga, i Bog bješe riječ. Ona bješe u početku u Boga. Sve je kroz nju postalo, i bez nje ništa nije postalo što je postalo”.⁵¹

U jednoj od indijskih vedskih himni reči (Rigveda, H, 71) takođe se kaže u obraćanju gospodaru molitve, velikom magu i božanskom mudracu Brihaspatiju: “kad na početku bi prva riječ izrečena i kad imena bijahu nadjenuta, pomoli se s ljubavlju ono što u njih naj sretnije i odano bje”.⁵² U drugoj himni (RV, X, 125) sama reč se oglašava: “Vladarica sam, skupljačica blaga razuma, prva sam među onima kojima se žrtvuje. Bogovi me posvuda djenuše, mnoge su postavile moja utjelovljenja. Onaj koji uviđa pomoću mene jede, i onaj koji diše i onaj koji čuje rečeno. U meni su, a ne znaju to. Slušaj, ti što znaš: istinu kazujem. Baš ja sama od sebe objavljujem što drago je bogovima i ljudima. Moćnim činim onog koga volim, činim ga brahmanom, mudrim *rišijem*. Za Rudru napinjem luk, nek’ strijela pogodi dušmana *brahmana*”.⁵³ Ja borbu među ljudima izazivam i osvajam nebo i zemlju. Oca stvaram na nebu a porijeklo mi je u oceanskoj

⁴⁹ В. Г. Ардзинба, стр. 84.

⁵⁰ В. В. Иванов: *Очерки по истории семитологии в СССР*, стр. 5.

⁵¹ *Нови завјет Господа нашега Исуса Христуса*. Прев. Вук Стеф. Караџић, стр. 87.

⁵² *Počeci indijske misli*. Vede – Upanišade – Bhagavad-gita – Socijalno-politička misao. Izbor, predgovor, napomene, glosar Rada Iveković. Beograd, 1981, str. 83.

⁵³ Ovde znači vedska reč, obredna formula.

vodi. Otuda se rasprostrijeh u sva bića i tjemenu nebo dodirujem. I opet ja kao vjetar pušem uzimajući sve živote. S onu stranu nebesa i zemlje ove tolika sam prostranstvom postala!”⁵⁴ Četvrta strofa vedске himne o ljudskoj žrtvi (Atharvaveda, VII, 5) glasi: “S čovjekom kao prinosom bogovi su žrtvu tkali. Ali jače je od toga ono što *vihavjom* žrtvovaše”.⁵⁵ U napomeni prevodilac R. Iveković objašnjava: “*Vihavya* je ‘ono što valja zazivati’ ili, ‘ono što je poželjno’. Moguće je da se radi prosto o zazivanju (*vihavyah*), ‘koje treba zazivati’ (*vihavyah*), drugim riječima da je simbolična žrtva ili samo invokacija već zamijenila efektivnu materijalnu žrtvu, ili da se smatra djelotvornijom”.⁵⁶ O toj moći reči i simboličkom mišljenju u staroindijskim obredima R. Katičić piše: “Razmatranja o obredima i njihovo tumačenje zasnivaju se u brahmanama na istim predodžbama o moći istinosne riječi koje smo upoznali kao osnovu brahmanskoga obreda govoreći još o *samhitama*. U nadahnutim rečenicama slabo okretne starinske proze izriče se skrovita istina o značenju obrednih riječi i čina, ona *rita* (ṛta) po kojoj te riječi i čini dobivaju svoju silnu moć nad vanjskim svijetom. Mitološke slike poznate iz vedске poezije tu su izbljedjele i svele se na bezlično djelovanje slijepih sila. Identifikacija simbola i utvrđivanje uzročnih veza osnova su žrtvene znanosti. To je mišljenje simboličko. Obredno se baratanje simbolima prenosi, kako se vjeruje, snagom skrovite istine na vanjski svijet”.⁵⁷ Slična je i iranska magija reči u bajanju za isceljenje. O mogućnostima isceliteljstva Zaratustra je napominjao u svojim poukama. Tako se u molitvi Arta-Vahišti, osobitom nebeskom sudiji, ističe da obraćanje Arjamanu, arijskom božanstvu prijateljstva i isceliteljstva, uništava snagu svih tvorevina Anhra-Manju ili Ahrimana, vrhovnog Duha Zla: “To je uzvišena mantra, najbolja basma, najbolja od svih mantri, najstrašnija basma, najstrašnija od svih mantri; nepokolebljiva među mantrama, najpostojanija među svim mantrama, pobjednička među mantrama, najpobedonosnija od svih mantri, isceliteljska među mantrama, najbolja od svih isceliteljskih mantri”. Sledi Zaratustrin opis isceliteljske moći: “Neko može da

⁵⁴ *Počeci indijske misli*, str. 84–85; prev. Rada Ivekovića.

⁵⁵ Isto, str. 88.

⁵⁶ Isto, str. 403.

⁵⁷ Radoslav Katičić, str. 89.

isceljuje Svetošću, neko može da isceljuje nožem, neko može da isceljuje travama, neko može da isceljuje Svetom Rečju. Među svim lekovitim sredstvima taj jedini leči Svetom Rečju; taj jedini snagom volje na najbolji način odagnava bolest iz tela pravednika ispunjenog verom: jer samo je to najbolje isceliteljsko sredstvo od svih lekovitih sredstava. Boljka uzmiče pred takvim sredstvom, smrt uzmiče; deve uzmiču, protivstvaranje i protivdejstvo deva uzmiču; lišen svetosti, artemaoga (iskrivljivač istine) uzmiče, tlačitelj muževa uzmiče. Zmijin nakot uzmiče; vučji nakot uzmiče; nakot dvonožnih nevernika uzmiče. Oholost uzmiče; Prezir uzmiče; Žestoka groznica uzmiče; Kleveta uzmiče; Nesloga uzmiče; Urok uzmiče. Sve uzmiče pred Svetom Rečju”.⁵⁸ O magijskom delovanju rečima svedoči i tuvinsko šamanstvo. Kenin-Lopsan ističe: “Može se reći da je šaman stvarao svoj svet pomoću reči”.⁵⁹ Magijsku funkciju bakanja istakli su i Kravcov i Lazutin, zaključujući: “Mada su basme umetnička dela, njihovi bakači nisu težili nikakvim estetskim ciljevima. Njihove funkcije bile su čisto praktične: magijskom snagom reči izazvati željeno (dobru letinu, ozdravljenje, ljubav itd.)”.⁶⁰

Posebnu pažnju uloji reči u obredima oboravanja posvetila je Pomeranceva, koja je zaključila da je strukturni sistem oboravanja, uz razlikovanje pojedinosti, jedinstven i u celini podređen funkcionalnoj dominantni. Pri tome, ona se poziva na Tokareva, koji, po njenom mišljenju, sa pravom smatra da je obred oboravanja najkarakterističniji za obrede apotropejskog tipa, kojima je cilj da se ne dozvoli približavanje bolesti. Apotropejon u tim obredima, rasprostranjenim među južnim Velikorusima i Ukrajincima, predstavlja krug, gvozdeni raonik i dr. Ništa nije manja ni uloga buke, udaranja u kose i tiganje, i krikova usmerenih ka tome da se uplaši i otera bolest, čiji se lik ukazuje izvođačima obreda (“Evo je! Udri je!”). Ona zatim dodaje: “Veza reči s magijskim činom očevitno je prvobitna, jer su se prilikom zastrašivanja bolesti ili

⁵⁸ Заратустра: *Учение огня. Гаты и молитвы*. Москва, 2002, стр. 183–184 и 234–235; део о Молитви Арјаману само стр. 234 пре последњег текста који се понавља, уз незнатне разлике на оба места у књизи.

⁵⁹ М. Б. Кенин-Лопсан: *Обрядовая практика тувинского шаманства*. конец XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987, стр. 89.

⁶⁰ Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин, стр. 61.

smrti bukom bez sumnje u uzvicima i urlicima izgovarale i neke reči. To čini razložnim mišljenje da tekstovi tipa 'Izlazi, izlazi!' potiču iz duboke starine. Kao i u bajanjima, oni su predstavljali glasovnu magiju, tesno povezanu s magijskim činom: 'Mi idemo, mi idemo'; 'Mi nosimo, mi nosimo' itd. Kao što je poznato, magijskoj funkciji reči i govornih dela, kao i takvoj funkciji primitivnog oruđa, veliki značaj je pridavao D. K. Zelenin. A akademik Mar je uverljivo govorio o 'čaroliji' reči i smatrao da je 'upotreba prvog glasovnog govora morala imati karakter magijskog sredstva'.⁶¹ Aničkov navodi primere oboravanja i ograđivanja iz života Čuvaša, Čeremisa i Votjaka, Poljaka i Bugara, kao i Lužičkih Srba u Nemačkoj, te ističe postojanje tog obreda u Dagestanu, ali i među starim Rimljanima.⁶² U vezi sa tim Pomeranceva ističe da je u ovom slučaju "najvažnije to što u tipološki sličnim obredima raznih naroda magijsku radnju prati bajanje – magijska reč. Zahvaljujući tome nastaje funkcionalno jedinstvena magijska struktura u kojoj magiju predmeta, radnje, ritma, moć zvuka i pokreta kruniše magija reči. Pri tome reč ne samo što nosi estetski naboj nego i najsnažnije izražava dominantnu funkciju cele strukture. U tom slučaju odista 'reč je delo'".⁶³

Navodeći da su se u mezenskom i pinješkom kraju, te u drugim rejonima Ruskog severa, bajanja (basmе) nazivala "rečima", S. Dmitrijeva zapaža da "taj naziv, po mišljenju većine istraživača, svedoči o verovanju u moć reči; smatralo se da je već samo njeno izgovaranje sposobno da proizvede neophodno dejstvo. Međutim, u čistom vidu 'verbalna' bajanja (basmе) ne postoje, većinu 'reči' prate neke magijske radnje, koje, po mišljenju onih što ih izgovaraju, doprinose pojačanju dejstva bajaličkih formula".⁶⁴ O značaju uloge koja se u tim bajanjima pridavala reči, po Dmitrijevoj, svedoči već sam njihov naziv – "reči", koji se u mezenskom kraju očuvao do danas. Pozivajući se na više autora, ona dodaje: "Poznato je da je verovanje u moć izgovorene reči–bajanja bila svojstvena indoevropskim narodima i da se naročito upadljivo ispoljila

⁶¹ Э. В. Померанцева: Роль слова в обряде опахивания, стр. 33.

⁶² Е. В. Аничков, стр. 269–273.

⁶³ Э. В. Померанцева, исто, стр. 35.

⁶⁴ С. И. Дмитриева: Слово и обряд в мезенских заговорах. В: *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва, 1982, стр. 37.

u skandinavskoj i vedskoj mitologiji. ... Od sovjetskih istraživača prvenstven značaj verbalnoj formuli u formiranju bjanja pridavala je A. M. Astahova, smatrajući da su magijske radnje nastale na osnovu radnje koja se prikazivala u basmi. ... Postoji i drugo stanovište u vezi s pitanjem o nastanku bjanja, po kojem se veća uloga u starini pripisuje magijskim radnjama, dok je verbalna formula tek kasnije stekla magijsko značenje. V. F. Miler je ukazao na vezu ruskih bjanja s magijom Istoka. Na vezu ruskog čarobnjaštva, kao i čarobnjaštva svih evropskih naroda s animizmom i primitivnom religijom, u čijoj praksi vidna uloga pripada magiji, ukazao je L. J. Šternberg: 'Kod primitivnih naroda nalazimo već završen ciklus magijskih sredstava i postupaka koji se sa zapanjujućom jednoobraznošću susreću i kasnije kod kulturnih naroda'. Glavnu ulogu magijskom obredu u tvorbi bajaličkih tekstova pripisivala je J. N. Jeleonska. Na osnovu analize bajaličkih formula XVI–XVIII v., ona je zaključila da su se bjanja verbalno razvila kao posledica izbledelosti prvobitnog smisla magijskog obreda. Građa koju smo mi sakupili pokazuje da su se u mezenskom kraju spojile dve tradicije – verbalne formule i magijskih radnji. Od mezenskih bjanja reči u pravom smislu predstavljaju pre svega epske basme; njihovo izgovaranje nisu uvek pratile magijske radnje. Pojava ovih poslednjih u verbalnim bjanjima može se ... smatrati posledicom uticaja bjanja druge vrste, u kojima glavnu ulogu u odvratanju nesreće igra sama radnja ili predmeti pomoću kojih se ta radnja obavlja".⁶⁵ Završni deo ruske basme od straha kao da potvrđuje navedeno: "Budite, reči moje, čvršće od sivog kamena, oštrije od čeličnog noža, budite, reči moje, od pomoći i korisne rabu božjem tom i tom.

Ključ u more, katanac u ustima".⁶⁶

Proučavajući moć reči i opis bogatstva kao ostvarenje želje u ruskim koledskim pesmama i grčkoj poeziji, A. Rozov je posebnu pažnju posvetio preuveličanom koledarskom opisivanju domaćinovog bogatstva i tu težnju koledara da idealno predstave prilike u životu seljaka koje nadmašuju stvarno stanje objašnjavao verom u sposobnost reči da samom svojom pojavom proizvodi ono što je njome označeno. Slično prika-

⁶⁵ Isto, str. 44–45.

⁶⁶ *Обрядовая поэзия Пинежья*, № 182, стр.169.

zivanje željenog bogatstva kao stvarnog izobilja i blagostanja u domaćinstvu autor je našao u starogrčkom *eiresionu*, ali i u *helidonismu* i *koronismu*, u kojima se, umesto detaljnog opisa domaćinovog bogatstva, uvodi lik Pluta kao oličenja blagostanja u domaćinstvu, ali dok se u *eiresionu* dolazak Pluta u dom obećava, u nešto kasnijem *koronismu* već se konstatuje njegovo prisustvo. Pošto je pokušao da uporedi ruske koledske pesme sa starogrčkim pesmama sličnog tipa, autor zaključuje da je smisao ruskih koledskih i starogrčkih pesama isti: “izvođači pesama i domaćini kojima su pesme bile namenjene uzajamno su povezani odnosom prema načelu do ut des – ‘dajem da bi ti dao’. Izvođači pevaju svoju pesmu koja sadrži pohvale i svakojake želje, uvereni da će im za tu pesmu domaćini nešto podariti, a veličina dara će odgovarati blagodetima koje izvođači žele domaćinima koje slave. Ali i domaćini znaju da će ih, ako ništa ne iznesu, oni što pevaju obasuti pretnjama koje će se uoči Nove godine obavezno obistiniti (upor. magiju prvog dana). I obrnuto – ako iznesu više, spevaće im veću pesmu, tj. pesmu koja sadrži više dobrih želja domu, porodici, domaćinstvu u celini”.⁶⁷

Narodnom etimologijom i bajanjima u vezi sa njom bavio se i T. Maretić, koji je isticao da “narod na sličnosti riječi, bila ona prava, bila umišljena, gradi svoja pričanja i vjerovanja”. On tome dodaje i primer trave koju narod zove miloduh, zbog čega “narodu nije jamačno trebalo dugo tražiti paronomastičnih riječi”, kao što su “milo, milost, milovati, milovanje” itd, “te pođe i dalje, poče na ime misliti i vjerovati, da miloduh rađa milost, tj. ljubav. Zato slavonska udavača gleda svatove kad dolaze kroz stručak *miloduha*, da *omili* mladoženji”. Pri tome se Maretić poziva na L. Ilića-Oriovčanina.⁶⁸ Osim paronomazije, Maretić u narodnim verovanjima nalazi i pojavu metonimije i, nešto ređe (više u folkloru), metafore⁶⁹. Na narodnoj etimologiji i moći reči zasnivaju se i uroci. Tako T.

⁶⁷ A. H. Розов: Древнегреческая коронисма и русские колядки. В: *Русский фольклор*. XIV: Проблемы художественной формы. Ленинград, 1974, стр. 107.

⁶⁸ Luka Ilić-Oriovčanin: *Slavonski narodni običaji*. Zagreb, 1846, str. 74.

⁶⁹ T[omo] Maretić: *Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srbâ*. U: Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1882, LX, str. 128–129.

Đorđević navodi da je “pogled zlih očiju mnogo opasniji kad je još praćen rečima kojima se izražava čuđenje (u nekim krajevima Južne Srbije ... urok se zove počudvanje i počudište, a mesto urečen kaže se počuden), divljenje, hvaljenje ili nenavisti. U tom slučaju nisu tu samo zle oči, već i zle reči, mala lingua, kako su stari Rimljani nazivali uroke, ili ‘ljudska usta’ (baki m mutane), kako bi rekli Sudanski Hamiti. Naše reči ureči i urok potiču od istog korena od koje i *reči*”.⁷⁰

Magija reči česta je u bajkama Dungana, muslimana kineskog porekla koji su se sredinom XIX preselili iz severnih oblasti Kine i nastanili pretežno u Kirgiziji i Kazahstanu. Tako u bajci *Braća*⁷¹ braću kojima su nedavno umrli roditelji obučava magiji starac sa belom bradom koji se iznenada pojavio pred njima na pustom polju. Pet godina on ih je upućivao u čudne postupke i nerazumljive reči, sve dok braća nisu ovladala svim bajanjima. Čim izgovore basmu, mogli su da se pretvore u šta god zažele. Onda se braća upute u raznim pravcima. Mlađi, Mejva, dospeo je u zemlju kojom je vladao car, otac kćeri čudesne lepote, ali odbojne prema mnogim proscima. Uznemireni car je saznao da mu je kći savladala veštinu bajaranja, pa je obznanio da će je dati za ženu onome ko je pobedi u magiji. Mejva se zaljubio u princezu čim ju je ugledao i odlučio je da je osvoji. Oglledajući se sa njom u veštini bajaranja, čim bi princeza zaustila basmu, Mejva bi izgovorio svoju koja bi se pokazala jačom, nadmašivši je zatim u pretvaranju i drugim čarolijama. Najzad je princeza priznala poraz i postala junakova žena. U bajci *Voner i Bijnjur*⁷² sin istočnog cara – koga je, na putu da se oženi ćerkom zapadnog cara, prevario nepoznati mladić ponudivši da mu pokaže put u carski dvorac pošto zamene odeću – zamalo strada kao prevarant, pa pošto ga spase carev savetnik, odlazi da napasa ovce i zaspi na livadi, te usni san u kojem mu se javi starac Hizir, jedan od muslimanskih svetaca, naloživši mu da zapamti dve basme: “Miči se!” i “Ne miči se!”, što je on i učinio, a zatim, kori-

⁷⁰ Тихомир Ђорђевић: *Зле очи у веровању Јужних Словена*, 1938, стр. 10.

⁷¹ *Дунганские народные сказки и предания*. Перевод с дунганского. Запис текстов и перевод Б. Рифтина, М. Хасанова и И. Юсупова. Москва, 1977, № 15, стр. 122–125.

⁷² Исто, № 44, стр. 223–227.

steći se tim čarobnim rečima, povrati ugled, oženi se princezom i zavlada carstvom. U bajci *Kukavac*⁷³ ovačar koga su zvali Tuczi – Kukavac (nikogović), neobičnom igrom slučaja ženi se princezom, odlazi sa njom u drugo carstvo i prijatelji se sa jednim pandurom, uprkos ženinom upozorenju da se kloni pandura, te dospeva u niz nevolja, jer mu je car te zemlje, doznavši od pandura za njegovu ženu lepoticu, postavljao niz nemogućih zadataka. Žena mu je pomogla tako što mu je dala ovnujsku koščicu koju će po dolasku u zabit baciti o zemlju, pa će se pojaviti trkački konj koji će ga odneti kuda mu zapovedi. Po njegovom povratku žena je “izgovorila basmu, dunula na konja i ovaj se opet pretvorio u ovnujsku koščicu”. Car, čiji je nalog izvršio, postavi mu još teže zadatke, koje je trebalo da izvrši u zemlji čarobnih bića peri, gde se, pošto je dospeo konjem na isti način, ušunjao u vrt i sakrio u cvetnom žbunu. Odatle je video kako su doletele tri golubice, zbacile perje i smejući se otišle da se kupaju. Devojke su bile toliko lepe da Kukavac samo što nije oslepeo posmatrajući ih. Zatim je ispuzao ispod žbuna i sakrio perje najmlađe peri. Pošto su se iskupale, dve devojke su se prurušile u golubice i odletele. Treća nije mogla da nađe perje, pa ju je Kukavac pitao šta traži, a ona mu je, uplašena i sakrivši se u cveće, odgovorila da traži svoju odeću od golubijeg perja. Mladić joj je rekao da ih je on sakrio, ali da joj ih neće vratiti dok mu ona ne stavi na dlan pečat carstva peri. Kad je to pokazao vladaru toga carstva, ovaj mu je dao svoju najmlađu kćer za ženu, sa kojom se Kukavac vratio svojoj prvoj ženi. Pošto ga je pandur opet izdao, car njegove zemlje mu zada nov zadatak: da iznese posmrtno ostatke njegovih roditelja iz vatre u kojoj su goreli, misleći da će ga tako uništiti i oteti mu žene lepotice. Starija žena, koja je Kukavca dvaput spasla od sigurne smrti, rekla mu je da ga sada može spasti samo kći peri. Mlađa žena odgovori da joj to neće biti teško i naloži mu da ide, a zatim se pretvori u belog goluba i poleti za njim. Izgovorila je basmu i odjednom se sve smračilo, a sa neba je poletelo ogromno kamenje. Jedan kamen pao je pravo na cara i zlu staricu koja ga je savetovala, i smrvio ih. Ostalo kamenje prignječilo je sve zle i podmukle ljude. Zagrmeo je grom, munja je sevnula pla-

⁷³ Исто, N^o 61, стр. 257–266.

menim kopljem i verolomni pandur pretvorio se u komad crnog uglja. Onda je prelepa kći peri opet izgovorila basmu i odjednom je sve zasvetlelo, oblaci su se razišli i zemlju je obasjalo sunce, a u vrtovima su zapevale ptice.

Među afričkim narodima česte su vradžbine kojima se čovek bakanjem štiti od bolesti, nezgoda i nesreća, ali postoje i one kojima je upotreba reči ugrožavala, pa i uništavala čoveka. Takve su vradžbine naroda Zande (Azande) da se čovek usmrti hvatanjem njegovih reči. Mosenjor Lage uobičajeno pažljivo navodi tekst naroda Zanda koji glasi: “Čovek koji je raspolagao zlom magijom *mbiri* (*menzere*) usmrćivao je njom ljude dok spavaju. Mesec nestaje i ponovo se diže na zapadu. On izlazi sa *mbiri* u ruci i ide duž staze. On nastavlja tim putem dok ne dođe do salaša gde svi ukućani spavaju. On ide, zaustavlja se na pragu kolibe i poziva na ulazu. Čovek iznutra odgovara. Vrač hvata njegove reči, čuva ih u svom leku i odlazi. Sada je vrač ulovio čoveka u *mbiri*. Pošto je vrač otišao, bolest izazvana lekom ovladava čovekom, sa žestokim noćnim napadima. Ako niko nema protivotrov, on će se naduti tokom noći. U zoru biće bez svesti. Samo ako se brzo primeni protivotrov, on može ozdraviti. Ako nema protivotrova, onemoćaće i umreti”.⁷⁴

Možda je celishodno navesti ovde da bakanje šapatom štiti magijsku snagu basme. Tako Okrošidze navodi da su se u Gruziji profesionalni bajači trudili da sačuvaju u tajnosti magijske formule, jer su, po čvrstom uverenju naroda, u slučaju da se one razglase, bajač i same basme gubili svoju magijsku snagu. Osim toga, izričući basmu šapatom bajač je pojačavao utisak, dodavao svom činu utisak tajanstvenosti.⁷⁵ U srpskim zemljoradničkim običajima ćutanje se, takođe, smatra predohranom od uroka: “Orač ćuti dok ore prvu brazdu – ‘da ga ne fativ mađije’ (kao što i žetvar ćuti dok nosi poslednji klas do ambara – ‘da miševi ne grizu seme’, SEZ, 86, 95).”⁷⁶ Treba dodati i to da “božju

⁷⁴ Mgr. C. R. Lagae. O. P: *Les Azande, ou Niam-Niam*, 1926, p. 114; nav. prema E. E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, 1968, p. 393.

⁷⁵ Т. Окрошидзе: Заговори. В: *Грузинское народное поэтическое творчество*. Перевод с грузинского. Тбилиси, 1972, стр. 184.

⁷⁶ В. Чајкановић: *Сабрана дела из српске религије и митологије*. 4. стр. 282 – В. Ђурић: Додатак Чајкановићевом “Речнику”.

bradu” žeteoci nose kući ćuteći, navodno da miševi ne jedu žito.⁷⁷ Uz ovo se može navesti i da se za vreme rimskog obreda za polja, naročito za žita, po pravilu nije smela izustiti nijedna zloslutna reč. Nije se moglo reći, na primer: “Trebalo bi da ove godine žetva bude dobra, ako vreme posluži”. Zato se govorilo što manje sve dok ritual nije bio završen. I grčki i latinski izrazi za “kazati dobre reči” (*εὐφημέιν* na grčkom, *favere linguis* na latinskom) takođe znače i “ćutati”.⁷⁸

Magijskim formulama u bajanju i bajci posebnu pažnju posvetio je N. Rošijanu, koji smatra da se te formule obično i grade po bajaličkom obrascu. Po njemu, “basma se pojavljuje kao magijska formula što prati obred koji ima određene funkcije. U bajci odgovarajuće formule nastaju ili pod kasnijim uticajem bajanja (poznat je proces uzajamnog prožimanja nekih elemenata koji pripadaju raznim folklornim vrstama), ili nezavisno od bajanja, neposredno iz obreda (poznata je, takođe, uloga prvobitnih obreda u nastajanju izvesnih motiva bajke). Magijske formule, kako one koje spadaju u bajaranje, tako i one koje pripadaju bajci, svedoče o značaju koji je čovek pridao reći, dodelivši joj čak magijska svojstva: glagolski zapovedni način, ponavljanje izvesnih reći ili celih izraza, stalni epiteti, deminutivi ili augmentativi, poređenja, unutrašnja rima ili asonanca, ritmičnost itd. – sve to pridaje magijskoj formuli visok stepen izražajnosti. Imperativom se naređuje, užasava ili moli, deminutivom se ulaguje ili zaklinje itd. U bajci junak izgovara formulu tipa ‘Sezame, otvori se’, i njegova želja se ispunjava. Starčeva kći u rumunskoj bajci dobija skupocene haljine (‘kakve nemaju ni carske zaručnice’) i kočiju sa brzim konjima čim izgovori formulu: ‘Otvorite se, orašćići!’ Devojka iz lovora, koju sunce nije videlo i vetar nije tukao, ukazuje se samo onome ko je saznao njenu tajnu – formulu pomoću koje se može otvoriti lovor: ‘Otvori se, lovoru zeleni. Izadi, devojko čestita, suncem ne viđena, vetrom ne tučena, kišom ne kvašena, (što po zemlji ne hođaše), što te momak ne ljubljaše’. ... U svojim stranstvovanjima junak nailazi na ‘kućicu na petlovskim nogama’. Kućica je okrenuta vratima ka podnevu pa

⁷⁷ Isto, str. 284.

⁷⁸ Ričard Kevendiš: *Istorija magije*. Prev. Petar Čurčija. Beograd, 1979, str. 49; nav. prema H. J. Ross: *Ancient Roman Religion*. London, 1948, p. 35–36.

junak ne može da uđe dok ne izgovori formulu: 'Počuj me, kućice, okreni se lepo, da bih mogao da u tebe uđem'. ... Formula skoro istovetna sa formulom rumunske bajke otvara Ivanu vrata šumske kućice u kojoj živi Baba-Jaga. Kućica 'na kokošnjim nogama' stoji 'prema šumi spreda': 'Kućice, kućice, okreni prednju stranu nama, zadnju prema šumi; treba da u tebe uđemo, da se ugostimo'".⁷⁹ Naglašavajući da formule kojima se pripisuje magijska moć zauzimaju značajno mesto u bajci, Rošijan navodi da one primoravaju junakove pomoćnike, kao najvažnije elemente bajke, da deluju određujući dalji razvoj sižea, ali i da se pripovedač ponekad odriče formule, jer se magijska snaga reči ostvaruje mislima, pa dodaje da ne treba potcenjivati činjenicu što se ponekad magijska sila pripisivala čak celoj bajci, odnosno pripovedanju, potkrepljujući to time što se doskora u nekim oblastima Rumunije sačuvalo narodno verovanje da pričanje bajki izvečeri odagnava zle duhove i sprečava ih da se uvuku u kuću.⁸⁰

Bajanje je često povezano sa magijskim dejstvom zagonetanja. Lavonen podseća da je zagonetanje igralo važnu ulogu u privrednom životu drevnih ljudi i povezivalo se sa sazrevanjem poljoprivrednih kultura. Ako bi na Centralnom Celebesu zagonetka bila pravilno odgonetnuta, masa bi uzvikivala: "Neka naš pirinač sazreva, neka jedro klasje zri i u dolinama i na uzvišicama." U brižljivo razrađenoj ceremoniji izazivanja kiše u južnoafričkom plemenu Bantu nage žene su igrale i pevale: "Padaj, kišo". Ako bi se u to vreme pojavio muškarac, one su ga tukle, a zatim su postavljale zagonetke na koje je on trebalo da odgovara najneprirodnijim rečima pozajmljenim iz obreda inicijacije. Zagonetke su se primenjivale i u rimskim saturnalijama. Verovalo se da se zagonetanjem može delovati na prirodu u pravcu povoljnom za zajednicu. Smatralo se da se zagonetanje povoljno odražava na rezultate lova, utiče na plodnost stoke. Barabinski Tatari imali su običaj da u vreme priprema za lov kolektivno zagonetaju i odgonetaju zagonetke, što je, po njihovom uverenju, povoljno uticalo na uspeh poduhvata. Običaj da se pričaju bajke i priče uoči lova

⁷⁹ Николае Рошияну: *Традиционалне формуле сказки*. Москва, 1974, стр. 118–120.

⁸⁰ Isto, str. 122.

postojao je i kod mnogih sibirskih naroda: Šoraca, Altajaca, Tuvinaca, Nanajaca i dr; među ugro-finskim narodima on je poznat Mordvinima.⁸¹

Bajanje je najtešnje povezano sa imenovanjem, te se toj oblasti magijskog delovanja mora posvetiti posebna pažnja. Birket-Smit ističe: “Ime je važan dio osobe. Tko poznaje pravo ime bogova i demona, može njima vladati”⁸². Isti autor ističe da je prvi korak prijema novog člana u zajednicu davanje imena, što je “vrlo važan događaj, jer je ime, tako reći, dio čovjeka. Eskimi ga shvaćaju kao neku vrstu duše, koja nakon nosiočeve smrti napuštena luta uokolo, sve dok se njime ne nazove neko novorođenče. Time dijete nasljeđuje svojstva umrloga. Do davanja imena, mrtvačevo se ime ne smije spomenuti, a ako je ono neka općenita riječ u jeziku, treba je barem neko vrijeme izbjegavati. Još se i danas na Grönlandu očito plaše da izgovore vlastito ime. Na odgovarajući način izbjegavaju Indijanci Sjeverne Amerike spomenuti imena umrlih, a često i vlastita. Vrhunac je nepristojnosti pitati nekog Melanežanina kako se zove, a nakon njegove smrti ta se riječ mora potpuno ukloniti iz jezika, običaj, koji usput rečeno, mora pogodovati razbijanju jezika. Marind-Anim – pleme u Novoj Gvineji odlazi u lov na glave, da bi prisvojilo imena ubijenih za vlastitu novorođenčad, jer se ime smatra izrazom ‘životne snage’ dotične osobe”.⁸³

U sumersko-akadskom epu o stvaranju sveta *Enuma eliš* imenovanje je predstavljeno kao stvaranje. O postanju i uređenju kosmosa kaže se:

Kad nebo gore nemaše ime,
kad zemlja dolje nemaše ime,
kad iskonski Apsu, što ih porodi,
kad Mumu, kad Tiamat, njihova sveopšta majka,
stanu svoje miješati vode.
Kad staništa božja ne bjehu sazdana,
kad trske u močvari još ne bi,
kad nijedan bog ne bješe stvoren,
kad nijedan bog nemaše ime,
kad nijedna sudbina ne bi određena,

⁸¹ V. o tome H. A. Лавонен: *Карельская народная загадка*. Ленинград, 1977, стр. 16–17.

⁸² K. Birket-Smith, str. 353.

⁸³ Isto, str. 297.

bogovi iz utrobe Apsu i Tiamat rođeni bjehu.

Lahmu i Lahamu se pojave, ime dobiše oni.⁸⁴

U mitu *Inana i En-ki – Prenos kulturnih tekovina iz Eridu u Uruk* nalaze se Enkijeve reči: “O ime, o moći moja”, a uz to nalazi se i ovaj komentar prevodioca Marka Višića: “Da je kod drevnih naroda Bliskog istoka ime bilo ravno moći ne posvjedočuje nam samo gornji sumerski mit već i jedno prastaro predanje iz egipatske književnosti nazvano *Ra i zmija* u kojem se pripovijeda kako se boginja Izida dokopala tajnog imena boga-sunca Ra, samim time i moći toga boga skoncentrisanih u njegovom imenu. Skoro je nepotrebno isticati da je ime kao duhovno-fizičko načelo individuacije, odnosno izdvajanja iz carstva anonimnosti jedno od najznačajnijih tekovina ljudskoga duha. Ime je, naime, ono što jedinki daje identitet kojim se izdvaja iz bezličnog, ujedno joj udjeljujući osobine po kojima se razlikuje od ostalog iz roda i vrste. To je razlog zašto kod svih starih civilizacija sintagma *imati ime* znači isto što i *postojati*, a *nemati ime*, *ne postojati*. To, s druge strane, znači da se izgovaranjem, davanjem imena neka stvar, biće ili božanstvo iz nerazlučenog stanja dovodi u razlučeno, lično stanje, iz neodređenog u određeno stanje, što je starim narodima bilo isto što i dovođenje iz nepostojanja u postojanje. To je razlog zašto u svim velikim religijskim sistemima bliskoistočnih naroda samo kosmokratori, demijurzi, kao što su sumerski bogovi An, En-lil i En-Ki, egipatski bogovi-tvorci Ra i Ptah, kanaanski vrhovni bog El, ili pak vavilonski bog-tvorac Marduk imaju povlasticu izgovaranja imena, to jest dovođenja u vidnu opstojnost svega bivstvjućega u universumu, što nam lijepo ilustruje sumerski mit *En-Ki i Sumer*. To je ujedno i razlog zašto je kod svih bogova demijurga ime kao tvorni princip tajno, nepoznato, samim nižim bogovima nedostupno. Rečeno lijepo posvjedočuje ne samo gore navedeno egipatsko književno predanje već i tajno ime vrhovnog hrišćanskog boga *Ja sam onaj koji jeste*. Kad, međutim, vrhovni hrišćanski bog izgovara svoje tajno ime to jest *Ja sam onaj koji jeste* njegovo se ime promeće u tvornu Riječ, u sam akt stvaranja, ali i podvajanja boga kao duhovnog, metafizičkog bića od pojavnog, materijalnog svijeta kao

⁸⁴ M. Mišić: *Književnost drevnog Bliskog istoka*. Podgorica, 2000, str. 62.

očitovanja moći toga svevišnjeg Tvorca. Osim toga, po vjerovanju bliskoistočnih naroda, ime je ravno suštini bića imenovanog, pa, dosljedno tome, poznavati nečije ime isto je i što poznavati njegovo biće, a to je opet značilo imanje u vlasti onoga čije se pravo ime, time biće i misli poznaju”.⁸⁵

Znanje imena i imenovanje bili su osnova magijske moći i u starom Egiptu. Volis Badž ističe da su Egipćani, kao i mnogi orijentalni narodi, pridavali vrlo veliku važnost poznavanju imena, a “znanje kako da se upotrebe i spomenu imena koja poseduju magične moći bilo je neophodno kako živima tako i mrtvima. Ako je čovek znao ime boga ili đavola, i njime mu se obratio, verovalo se da je ovaj bio obavezan da mu odgovori i učini sve što on želi; i posedovanje znanja imena nekog čoveka omogućavalo je njegovom susedu da mu učini dobro ili zlo. Ime koje je bilo predmet kletve donosilo je zlo svom vlasniku i, slično, ime koje je bilo predmet blagoslova ili molitve za blagodat osiguravalo je svom gospodaru mnogo dobrih stvari. Za Egipćanina je ime bilo isto toliko deo čovekovog bića kao i duša, ili dvojnik (KA), ili telo, i sasvim je sigurno da ovo shvatanje potiče iz ranijih vremena. Tako u tekstu koji je ispisan po unutrašnjim zidovima (red 169) piramide Pepija I, kralja Egipta oko 3200. pre n.e., čitamo: ‘Pepi se očisti. On u ruku svoju uze palicu *men*, obezbedi sebi presto i zauze mesto svoje u barci velikih i malih zajednica bogova. Ra Pepiju daje da na zapad plovi, on mu mesto utvrđuje iznad mesta gospodara dvojnika i zapisuje Pepija kao čelnika onih koji žive. Vrata Peh-kaa koja su u ambisu otvaraju se Pepiju, vrata od gvožđa koje je tavanica nebesa otvaraju se Pepiju, i on prolazi kroz njih; on na sebi ima panterovu kožu, i palica i bič su mu u ruci. Pepi napred stupa sa telom svojim, Pepi je srećan sa imenom svojim, i on živi sa svojim *kaom* (dvojnikom)’. Začudo, spominju se samo telo, ime i dvojnik kralja, kao da je ovo troje sačinjavalo svu njegovu sveukupnost; vredno je zapaziti kakva se važnost pridaje imenu u ovom odlomku”.⁸⁶ Poglavlje o magičnim imenima se, zatim, nastavlja: “Prema priči o Stvaranju koja je ispričana u Papirusu Nesi-Amsu, pre nego što je nastao svet i sve što je na njemu,

⁸⁵ Isto, str. 50–51.

⁸⁶ E. A. Volis Badž: *Egipatska magija*, str. 131–132.

postojao je samo veliki bog Neb-er-čer, jer čak ni bogovi ne behu rođeni. Sada, kad je došlo vreme da bog sve sazda, on kaže: 'Ja doneh (tj. stvorih) usta svoja, i izustih ime svoje kao reč moći, i tako se razvijah u razvicima boga Hepere, i razvih se iz prvobitne materije koja se razvijala nebrojenim mnoštvom razvoja od početka vremena. Ničeg tada ne beše na ovoj zemlji [pre mene], i ja sve stvorih. Nikog ne beše da radi sa mnom u to vreme'. Na drugom mestu, to jest u drugoj verziji priče, bog Hepera kaže: 'Razvio sam se od prvobitne materije koju sam stvorio, razvio sam se iz prvobitne materije. Ime mi je 'Oziris', klica prvobitne materije'. Ovde, dakle, imamo dokaz da su Egipćani smatrali da je do stvaranja došlo kad je bog Neb-er-čer, ili Hepera, izgovorio sopstveno ime. Opet, u priči o Rau i Izidi ... videli smo da je Izida, iako je mogla da načini zmiju i navede je da ujede Raa, koji se od ujeda jako razboleo, bila nemoćna da na nebu i na zemlji učini ono što želi, sve dok nije ubedila boga da joj otkrije svoje ime kojim vlada vasseljenom. Predavši boginji svoje ime, bio je u njenoj vlasti, i u ovom slučaju vidimo izraziti primer verovanja da je poznavanje imena boga, đavola ili ljudskog bića podrazumevalo vlast nad njim. Na drugom mestu smo videli da je Ra, uzor i simbol Boga, opisan kao bog sa 'mного imena' i u čudesnom sastavu XVII poglavlja Knjige mrtvih nalazimo sledeće tvrđenje: 'Ja sam veliki bog Nu, koji samog sebe rodi i koji učini da ime njegovo postane zajednica bogova'. Zatim dolazi pitanje: 'Šta to znači?' ili 'Ko je ovo?' i odgovor: 'To je Ra, tvorac ime[na] udova svojih, koji nastadoše u obličju bogova koji su u pratnji Raovoj'. Iz ovoga vidimo da su svi 'bogovi' Egipta bili samo personifikacije Raovih IMENA, da je svaki bog bio jedan od njegovih udova i da je ime boga bilo sâm bog'.⁸⁷

Shvatanje o svemoći reči i značaju imenovanja prevlađuje u većini ranih, ali i potonjih kultura. Indusi su smatrali "boginju govora stvoriteljkom i životvornom snagom svemira"⁸⁸. E. Švarc ističe da je, osim spoljašnje pojave, maske, koja je prikazivaču nametnula drugu "ličnost", ona delovala kroza nj i pomoću reči koje je izgovarao ili recitovao – pomoću ritualnih for-

⁸⁷ Isto, str. 134–135.

⁸⁸ W. Ruben: *Geschichte der indischen Philosophie*. Berlin, 1954, S. 68.

mula, bjanja i zaklinjanja, jer moć reči i analogna magija znače za primitivnog čoveka daleko više nego što možemo da zamislamo. Po njemu, i kod mnogih kulturnih naroda još su se očuvala rečita svedočanstva takvih shvatanja. Egipćani su mislili da je Pta rečju stvorio svet, da su predmeti postali stvarni u onom trenutku kada ih je on imenovao. On zatim napominje kako su još i Platon i Aristotel verovali da se ime nekog bića ili predmeta nalazi skriveno u njegovoj unutrašnjosti kao nevidljivo jezgro, dodajući: “Pa šta je drugo, najzad, biblijsko ‘U početku beše Reč’ do odjek onog primitivnog verovanja u svemoć reči – one velike tvorevine čovekove koja ga je izdigla iz sveta životinja i učinila društvenim bićem i gospodarom nad prirodnim silama”. O toj svemoći reči u 25. poglavlju *Tau-te-kinga* kaže se: “Pramajkom vasiono moglo bi se to nazvati, ja ne znam njegovo ime, zovem ga Tau”. A Švarc se pita da li je Tau za autora spisa Lao-Cea stvarno već bila čista apstrakcija, filozofski pojam, ili je taj pojam sačuvao uspomenu na prežitke što potiču još iz magijsko–mitskog razdoblja, te pokušava da zasnuje pretpostavku da se prvobitno značenje reči Tau nalazilo u pojmovnom polju ‘govoriti’, ‘zboriti’, ‘kazivati’, ‘imenovati’, odakle je proistekla oznaka jedne ili više kulturnih radnji (žrtva sa svojim usmenim ritualom i sl.).⁸⁹

O važnosti koju su u drevnoj Indiji pridavali imenu svedoči to što su Indijci imenovanje (Namakarana) pretvorili u religijsku ceremoniju. U enciklopediji *Viramitrodaja*, koju je sastavio Mitramišra početkom XVII v, bog pokrovitelj molitve i žrtvovanja Brihaspati govori o važnosti davanja imena: “Ime je glavno sredstvo za povezivanje ljudi. Ono donosi zasluge i određuje sudbinu. Čovek postiže slavu zahvaljujući imenu, pa je stoga ceremonija davanja imena u najvećoj meri hvale vredna”.⁹⁰ Postojale su četiri vrste imena: po sazvežđu, po božanstvu meseca, porodičnom božanstvu i, naprosto, rasprostranjena imena. Prve tri vrste imena nastajale su u razdoblju pre *sutra* i neposredno posle toga i ta imena uglavnom su se davala na dan rođenja, bila su poznata samo rodite-

⁸⁹ Ernst Schwarz: Einführung. In: Laudse: *Daudedsching*. Aus dem Chinesischen. Übersetzt u. hrsg. von Ernst Schwarz. Leipzig, 1978, S. 11–12.

⁹⁰ Р. Б. Пандей: *Древнеиндийские домашние обряды (обычай)*. Пер. с английского А. А. Вигасина. Москва, 1990, стр. 91.

ljima ili su se trajno držala u tajnosti kako neprijatelji ne bi mogli naškoditi onima koji ih nose. Ali običan narod morao je da uzme u obzir i štošta drugo, kao što se to i danas dešava. Tako su roditelji koji su izgubili prethodnu decu davali detetu “teško” ime, odbojno i odvratno, da bi oterali demone bolesti i smrti. Prema opštem pravilu, ceremonija davanja imena obavljala se desetog ili dvanaestog dana po rođenju deteta, izuzev tajnog imena, koje se davalo, po mišljenju nekih autoriteta, na dan rođenja.⁹¹ U napomenama Pandej navodi da je u nekim plemenima i kastama Indije bilo uobičajeno da se deci daju odbojna imena ili imena koja označavaju nešto beznačajno, sa ciljem da se odvrata demoni i izbegne prevremena smrt deteta. Gondi su, na primer, davali deci imena tipa: “lenčuga”, “glupan”, “muva”, “kamen”. Bhili su nazivali decu “pseto”, “pacov”, “đubre”. Taj običaj delimično su prihvatili i džaini. Ime se nije davalo pre desetog dana, kada je prolazio period porođajne nečistoće i naročite opasnosti za dete od zlih duhova ili vrača. Bezimeno dete kao da se nije smatralo posebnom ličnošću: smatralo se ritualno nečistim, ali zato bolje obezbeđeno od napada duhova. U nekim krajevima Indije izbor imena bio je prepušten slučaju ili sudbini, za ime su pitali prvog koga sretnu ili su gatali.⁹² Po Kagarovu, ime demona ili lica koje se proklinje u basmi igra naročito važnu ulogu u magijskoj formuli, jer ono je, shodno primitivnom shvatanju, deo samog bića. Isti autor dodaje: “Budući da se ime božanstva izjednačava s njegovim nosiocem, čovek koji zna to ime ili ga izgovori stiče moć nad samim božanstvom. Ne ponavlja se bez razloga često u egipatskim religijskim tekstovima fraza: rh-Kwjrj-k, tj. ‘Ja znam tvoje ime!’ Onaj ko zna neprijateljevo ime stiče moć nad njim samim. Otuda običaj da se kriju lična imena, kao i običaj da se ona menjaju za vreme bolesti...”⁹³ Rut Benedikt podseća na to da, kao što u nemačkoj narodnoj priči otkriće imena “Rumpelstilchen” omogućuje da se ovlada istoime-

⁹¹ Isto, str. 93–94.

⁹² Isto, str. 242–243. Pandej se poziva i na knjige: И. М. Семашко: *Бхили. Историко-этнографическое исследование*. Москва, 1975. i J. Gonda: *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam – London, 1970.

⁹³ Е. Г. Кагаров: *Словесные элементы обряда*. Публикация А. Н. Розова. В: *Из истории русскосоветской фольклористики*. Отв. ред. А. А. Горелов. Ленинград, 1981, стр. 68–69.

nim duhom, tako i magijska imena natprirodnih bića na ostrvu Dobu u Melaneziji ostaju nepoznata većini Dobuanaca, a važna imena se nikada ne izgovaraju glasno, nego se mrmrljaju poluglasno da ih neko drugi ne bi čuo. Sva verovanja u vezi sa njima odnose se na magiju imena pre nego na molitve kojima se traži milost od natprirodnih bića.⁹⁴

Imenovanje, skrivanje imena i zaštitno ime privlačili su pažnju i srpskih autora. Tako T. Đorđević na domaćem uzorku, ali i pozivajući se na obimnu svetsku etnografsku literaturu, navodi da se “u primitivnim narodnim sredinama ime smatra kao deo osobe koja ga nosi, i što god se napakosti nečijem imenu, snalazi i njega samog. Otuda se uzima da ime može da zameni osobu čije je. U Skoplju i okolini se veruje ‘da čoveka može da zameni i samo njegovo ime’. Prema tome, i kad se ureče nečije ime, može biti urečen i njegov sopstvenik. Zbog toga se često pravo ime brižljivo krije. A. C. Hadon kazuje kako u zapadnoj Irskoj i u Toresovom zalivu nisu hteli da mu kažu imena misleći, ako bi ih kazali strancu, potčiniće sebe njegovoj moći i on će im učiniti zla. U severnoj Indiji se krije pravo ime, pa se umesto njega kazuje neko drugo. I u našem narodu se imena nerado kazuju tuđim ljudima. U Vojvodini, po mom privatnom saznanju, kad se ko upita kako se zove, odgovori: Sit pevati, gladan plakati. U Gacku ‘kome se deca ne daju, krije od svakoga kršteno ime djeteta, pa ga zovu drugijem imenom’. U Grblju ‘prije godine ne valja detetu kazati kako mu je ime da živi do duboke starosti i da bude srećno’. ... U Sirinićskoj župi ‘ime novorođenog deteta ne kazuje se (osim ukućanima) nikome za nedelju dana, da bi dete dugo živelo’. U Pirotskom okrugu ‘ime deteta ne kazuju za nedelju dana. Treba dete drukčije zvati, a ne kako je kršteno, te da se time brani od uroka. Ovo naročito vredi za onoga kome se ne drže deca’. U Timočkoj krajini ‘kad se dete krsti, njegovoj se materi prvoga dana ne kazuje detinje ime da joj se deca ne bi sustizala’. U Omolju može proći od krštenja po ‘nekoliko meseci, pa i čitava godina a da se u kući ne zna pravo detinje kršteno ime’. Za to vreme zovu dete imenom što ga je dobilo na znamenju, ili mu sami dadu kakvo ime: Miče, Diče, Bugarče, Mače i druga. Ime se kazuje

⁹⁴ R. Benedikt, str. 164–165.

naročitog dana, kad se spremi bogata gozba i darovi za kuma i njegovu familiju. Taj se dan zove kazivanje imena. U srednjem Potisju, po mom privatnom saznanju, kad se u porodici ne drže deca, pa se rodi muškarac, onda se majci ne kazuje detinje ime, a ona se trudi da ga celoga života ne sazna. Takvo dete nosi u desnom uvu mindušu i zovu ga Bata ili Braca. ... Ponekad se, zbog uroka ili inače iz predostrožnosti, daju deci gadna ili, tako da ih nazovem, otporna imena, to jest imena životinja koje su imune prema bolestima ili za koja se drži da odstranjuju zavist i miloštu. Takva su imena Vuk, Gadić, Gnusa, Grdonja i slična. I Grozdanka se smatra kao gadno ime. U jednoj narodnoj pesmi peva se kako je Slavka rodila kćer koja je bila vrlo lepa, pa se domišljala kakvo ime da joj da. *Narekla go je Grozdanka da mu je grozno imeto*. Ova se imena daju deci pri krštenju ili docnije, ako su bolešljiva. U Siriji i Arabiji bolešljivoj deci ili deci čija su braća umrla daju se imena divljih životinja ili im se daju gadna imena. U Bombaju daju deci gadna imena: dete se baci na smetlište i da mu se ime Đubre, ili se valja po prašini i nazove se Prašina. U Zeti 'roditelji kojima deca umiru daju im turska ili životinjska imena, da bi im živela'. U Crnoj Gori 'ako deca u kući umiru, onda rođenom treba nađenuti ime tursko za svijet, a za ukućane Stanko kako bi smrt stala dalje'. U Zaglavku, u istočnoj Srbiji, daju im 'divja imena: Najden (nađen), Jelen, Jelena, Košuta, Vučko, Vukana i tako dalje, da im ništa ne može nauditi'. Da bi deca ostala u životu, vrlo često dobivaju na krštenju simbolična imena: ako su muška – Živko, Živan, a ako je žensko – Živka, Živana, da bi živela. U Skopskoj Crnoj gori 'kad roditeljima umiru deca, onda se muškom detetu da ime Stojan ili očevo ime, a ženskom Stojna ili materino ime. Bolešljivoj deci, da bi se održala, imena se prosto promene u gadna ili otporna, pa ih niko više ne zove pravim imenom. Kod Turaka 'ako je koje dete bolešljivo, ili kad ima padavicu, ili kad nameri (nagazi na što), može mu se, da bi ozdravilo, promeniti ime. Tom prilikom dobije ime Kurto (Vuk), jer se veruje da bolesti i đavoli ili beže od vuka ili mu ne mogu nauditi'. Isto je tako i kod Arbanasa i kod Cigana. Muslimani u Bosni i Hercegovini veruju da 'djetetu koje je bolešljivo treba promjeniti ime'. U Bosni i Hercegovini 'ako je koje dijete bolešljivo, nadjenu mu roditelji drugo ime da bi od tog ozdravilo. I novorođenčad

dobiće, nekoliko dana iza krštenja, drugo ime ako djeca u dotičnoj porodici pomiru. Ostane li ovakvo dijete živo, onda se, kad odraste, može zvati jednim i drugim imenom”⁹⁵ Isti autor na drugom mestu ističe kao zaštitu od uroka izbegavanje da se pomene ime osobe za koju se smatra da ima zle oči, pa dodaje da se misli kako “i životinje zlih očiju mogu ureći samo kad im se pomene ime. Zbog toga se i njihova imena izbegavaju. ... Ribari svuda izbegavaju da pomenu na moru ime zeca, svinje, losa, pastrmke ili psa, već se trude, kad je potrebno, da nađu koju drugu reč za te životinje”⁹⁶

Na širokom domaćem i svetskom uzorku sličan zaključak o imenovanju i zaštiti imena zasniva i Čajkanović. On piše: “Kod svih naroda, i u prošlosti i danas, konstatovano je verovanje da ime čini jedan važan deo čoveka, da je to, u neku ruku, njegov duplikat. ... Uporedo s tim ide verovanje da je ime božanstva, samo za sebe, moćno. U kultu, naročito u molitvama, isto tako u vraćanjima, u zaklinjanjima i proklinjanjima, sve operacije vrše se imenom, 'u ime' božanstva. Na zapisima svake vrste nalazi se ispisano ime božanstva ili božanstava čija se saradnja traži; u jelinističkom vremenu srećemo često čuveni tetragramaton Iahveh, kojim se obeležava ime jevrejskog Boga; u docnije vreme preovlađuje ime Isusovo: tim imenom zahvaljuje se, moli se, proriče se, isteruju se demoni, isceljuje se... U starom Misiru ljudi koji su znali božje 'najveće ime' mogli su, s njegovom pomoću, da ubiju koga hoće, da ožive koga hoće, da se prenesu na mesto kuda žele. Stvari ili lica nad kojima se izrekne, ili na kojima se napiše ime božanstva, dolaze s tim božanstvom u vezu, postaju, u neku ruku, njegova svojina, i stavljena su pod njegovu zaštitu; otuda je dovoljno da se nad bolesnikom izgovori ime kakvog jakog demona, pa će slabiji demon, koji je u bolesniku, morati da se skloni; otuda i običaj tetoviranja, pri čemu su se, prvobitno, ucrtavala u kožu imena božanstava ili znaci, ideogrami za ta božanstva. Da bismo, dakle, mogli dobiti pomoć od kakvog božanstva, očevidno je potrebno *da znamo njegovo ime*; u tom slučaju – ako ga zovnemo njegovim pravim ime-

⁹⁵ Тихомир Ђорђевић: *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*, стр. 255–258.

⁹⁶ Тихомир Ђорђевић: *Зле очи у веровању Лужних Словена*, стр. 42–43.

nom – mi ćemo ga ne samo zainteresovati za sebe nego ćemo ga i *naterati* da se pokori našoj volji i izvrši naše zahteve... Svaka kulturna radnja, npr. molitva, i svako vraćanje imaće samo onda dejstvo ako se upotrebi *pravo* ime odgovarajućeg božanstva ili demona”.⁹⁷ Zato su se rimski prvosveštenici ovako molili: “Jupitere najbolji, najveći, ili kojim drugim imenom bi hteo da te oslovimo”. Čajkanović, zatim, nastavlja: “Za jedan narod, za jednu varoš ili versku zajednicu od interesa je da poznaje pravo ime svog božanskog zaštitnika, i da na taj način osigura sebi njegovu pomoć. Ali šta će biti ako za to ime doznadu neprijatelji? To bi bila katastrofa i za boga i za ceo njegov narod... Zbog toga i bogovi i demoni uopšte kriju svoje ime, a ljudi koji su pod njihovom zaštitom – jedan narod ili jedna varoš – isto ga tako kriju, ili ga bar ne kazuju strancima i neprijateljima. ... Kao što su božanska imena krili sami bogovi, tako su ih surevnjivo krili i ljudi, njihovi šticenici, od neprijatelja i uopšte. Starinski (pontifikalni) rimski zakoni zabranjivali su da se rimski bogovi smeju nazivati njihovim imenima (Serv. uz Verg. Aen., 2, 351; upor. i Fest. p. 106, ed. C. O. Müller: ‘Indigetes dii, quorum nomina vulgari non licet’ [prevod: ‘Domaći bogovi, čija imena nije slobodno objaviti’]).”⁹⁸ Najzad, autor zaključuje: “Vidimo, dakle, da bogovi kriju svoje ime, bojeći se da će oni koji za njega saznaju vezati ili zloupotrebiti njihovu moć i naškoditi njihovoj ličnosti. Ako se sada desi da i ljudi čine to isto, nimalo se ne treba da iznenadimo, jer je to stvar najobičnije predostrožnosti”.⁹⁹ Pa dodaje: “Deci se daju nadimci zato da bi se njihovo pravo ime sakrilo – da za njega ne bi doznali neprijatelji i tako dobili mogućnost da škode detetu”.¹⁰⁰

O imenovanju i zaštiti imena Zeligman ističe primer dravidskih Malajala u Indiji, gde vojna kasta Najeri u Malabaru detetu na dan kada mu se daje ime (28. dan života) vešaju oko vrata mantrе, tj. basme da bi ga zaštitili od uroka. Isto tako među meksičkim Čičimecima prilikom rođenja deteta stara susetka koja je pomagala babici izlazi iz kolibe i pokriva lice da ne bi

⁹⁷ Веселин Чајкановић: *Сабрана дела из српске религије и митологије*, 1: Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Прир. Војислав Ђурић, Београд, 1994, стр. 175–176.

⁹⁸ Исто, стр. 177–179.

⁹⁹ Исто, стр. 180.

¹⁰⁰ Исто, стр. 181.

videla novorođenče, zatim obilazi oko prebivališta, otvara oči, pa po prvom predmetu koji ona opazi dete dobija ime.¹⁰¹

Funkcijom imenovanja u bajanju za izazivanje bolesti Tasmanaca, Australijanaca, Malajaca i Konda u Indiji bavio se E. Tajlor, koji navodi da Tasmanci i australijski domoroci bolesti i smrt pripisuju više ili manje određenim uticajima duhova. “Opisi toga kako se demon po zloj volji vraća polako prikrada otpozadi svojoj žrtvi i udara je maljem po potiljku ili kako se duh mrtvacu razbesni kad izgovaraju njegovo ime i uvlači se u telo onoga koji govori da bi mu požderao utrobu, predstavljaju naročito očevidne primere animizma divljaka. Krajnje razvijena teorija o duhovima koji uzrokuju bolesti može se naći u divljem plemenu Mintira na Malajskom poluostrvu. Njihovi duhovi, ‘gantu’, među ostalim funkcijama imaju običaj da izazivaju bolesti. Tako ‘gantu kalimbagan’ izaziva boginje, ‘gantu kamang’ – zapaljenje i otok ruku i nogu, a ako je čovek ranjen, ‘gantu pari’ priljubi se uz ranu i počinje da je sisa, usled čega nastaje krvoliptanje. ‘Nabrajati ostale *gantu* – kaže se u opisu – znači zamjenjivati naziv svake bolesti, poznate Mintirama, vlastitim imenom. Ako bi se među njima pojavila neka nova bolest, ona bi bila pripisana *gantu* toga imena.’ Da bi se shvatilo koliko svest primitivnih ljudi personifikuje demone bolesti, treba se upoznati sa izveštajem da u istoj provinciji pleme Oranglaut zatrpava suvarcima i trnjem sve puteve koji vode do mesta gde su se pojavile boginje kako bi se zaustavili demoni. Isto tako Kondi u Orisi trude se da prepreče boginji ospi Juga Penu puteve do svojih koliba, zatrpavajući ih suvarcima, kopajući jarke i polivajući tlo smrdljivim uljem”.¹⁰²

U animističke predstave Tokarev ubraja imena personifikovanih prirodnih sila i pojava, kao što su: duhovi šume, planine, reke, pustinje i sl, duhovi oluje, nevremena, vetra – pretežno onih prirodnih elemenata koji prete čoveku nekim opasnostima; tu je i personifikacija bolesti, na primer, u ruskim narodnim verovanjima razne “groznice”, “drhtavice”, sa raznim

¹⁰¹ S. Seligmann: *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens. Den Haag, 1921, S. 311.

¹⁰² Э. Б. Тайлор, стр. 322.

imenima koji označavaju simptome bolesti (Znobuha, Lomuha, Želtuha, Prostudna [Jeza, Bolja, Žutica, Prehlada] i dr.). Ovde spada i personifikacija straha od “nečistog” pokojnika – likovi raznih vukodlaka, vampira, priviđenja, duhova umrlih, kao i personifikacija zemljoradničkih sila plodnosti (na primer, u nemačkim narodnim verovanjima “Ražani vuk”, “Ražani pas”, “Žitna devojka”, “Žitna majka” i dr.). I šamanski duhovi su personifikacija šamanovih neobičnih sposobnosti i stanja.¹⁰³

O narodnim verovanjima u vezi sa imenom T. Maretić je pisao: “Kada narod paronomazije radi pripisuje... mnogim travama ljekovitost i kad on na praznike nekih svetaca obavlja ove ili one poslove misleći da će mu biti više blagoslova, nego da ih u drugi koji dan obavi, jer mu već samo ime svečevo obećava blagoslov – zato se nemamo čuditi, kad narod i gdjekim vlastitim imenima pripisuje osobitu moć, koja štiti onoga koji ima takvo ime. To poznavaju mnogi narodi... Logika narodnoga vjerovanja ne svršuje se tim što smo do ovdje spominjali, ona je svoje zakone protegla još dalje. Time ja mislim reći da je posve naravno kada u narodnom vjerovanju naiđemo na primjere gdje narod ne izgovara pravoga imena onih stvari kojih se boji, nego ih zove drugim imenima. Ta su zamjениčna imena dvoje vrsti: ili se narod njim nastoji umiliti onim bićima kojih se žaca pravo ime izgovoriti – *eufemizmi* – ili tim zamjениčnim imenima nastoji ta nemila bića prestrašiti da ne bi mogla nauditi – *kakofemizmi*. Grci su strašne one duhove koji muče grješnike zvali Εὐμενίδες (blage, milostive), samo zato da ih umilostive”.¹⁰⁴ On navodi zaštitna imena: Živko, Stana, Stojan, Stojana, Stanko, Stanoje, Stanimir, Vuk, kao i primere eufemizama (po V. Karadžiću): kuga – kuma, đavo – vodac, proklet – blažen, veselnik – jadnik... Zanimljivo je da Maretić otkriva paronomaziju i u zagonetkama, povezujući tako bakanje i zagonetanje: “Prave su zagonetke one, u kojima se ono što se ima odgonenuti, zamijenja nečim drugime i to se nješto drugo veli, a pogađač mora odgonenuti što se njim krije. Izumjelac se zagonetke nije često puno trudio, čim li će zamijeniti ono što treba pogoditi, nego je prama predikatu ili drugoj

¹⁰³ С. А. Токарев: *Ранние формы религии*, стр. 36.

¹⁰⁴ T. Maretić: *Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvatâ i Srbâ*, str. 143.

kojoj znatnoj riječi zagonetke izmislio zamjenu našavši paronomastičnu riječ”.¹⁰⁵

Magijsko dejstvo imenovanja ogleda se i u tome što je ime često zamena za njegovog nosioca. S. Petrović sa pravom ističe da, prema jezičkoj magiji, “samo izgovoreno ime, sama ‘reč’, proizvodi magijsko dejstvo, odnosno pojavu samoga Bića, u ovom slučaju Zmaja, i to prema *imitativnom magijskom principu*, odnosno prema modelu *pars pro toto* – deo je zamena za Celinu. Ime je zamena za Biće, njegovog nosioca. Razume se, taj atribut, kao ‘ime’, na primer, može biti i sasvim nebitan, sekundaran element strukture, senke ili slike bića, stvari ili pojave. Zbog toga se istoga časa pri izgovaranju reči ‘zmaj’, prema magijskoj logici, demonski Zmaj lično pojavljuje”.¹⁰⁶ Ovo shvatanje blisko je onome što Čajkanović ističe o imenu vrhovnog boga stare srpske religije: “...Od sasvim izvanredne vrednosti je činjenica *da se đavo još i dan-danas naziva imenom, ili epiklezom, nekadašnjeg vrhovnog boga*: to je ime *Daba...*, koje je u stvari hipokoristika od imena *Dabog*, pa onda eufemistički naziv ‘onaj stari’..., koji međutim potpuno odgovara shvatanjima o starinskom vrhovnom bogu (‘stari krvnik’, ‘stari davalac’), kakav je bio i germanski Vodan. Vrlo je zanimljiv i starinski slovenski naziv za đavola *čort*. S obzirom na to da je poznat u svima jezicima Zapadnih i Istočnih Slovena, pa čak i u polapskom (ruski: чѢрт; češki: čert; poljski: czart; lužickosrpski: čert ili cart; polapski: cart), taj naziv je, očevidno, vrlo star i, svakako, još prethrišćanski: ako bi se on mogao dovesti u etimološku vezu sa glagolom *čarati* (kako izgleda prema Niderleu, 34), onda bi to prvobitno bila epikleza ne ‘đavolova’ nego baš *Dabogova*, koji je, kao i Vodan, *bog čaranja par excellence*. I kad stvar stoji tako, razumećemo i jednu osobinu koju narodna verovanja pokatkad pripisuju đavolu, a koja bi inače izgledala nemoguća i paradoksalna: đavo, naime, pokatkad može biti i *dobar* demon, ili baš ‘nije onako crn kao što ljudi govore’ (Vuk, Posl., 4158)”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Isto, str. 159.

¹⁰⁶ Сретен Петровић: *Систем српске митологије*, Ниш, 2000, стр. 347–348 (Српска митологија, књ. 1).

¹⁰⁷ Веселин Чајкановић: *Сабрана дела из српске религије и митологије*. 3. О врховном бугу у старој српској религији. Прир. Војислав Ђурић, Београд, 1994, стр. 127. упор. Веселин Чајкановић: *Сабрана дела из српске религије и митологије*. 5: Стара српска религија и митологија. Прир. Војислав Ђурић, Београд, 1994, стр. 290.

Koliko god se verovalo u delotvornost imena i moć imenovanja za povoljan uticaj magijskog delovanja, toliko se u drugim slučajevima izgovaranje imena smatralo opasnim, pa se i zla jezička magija, bakanja pomoću imena i čini, često primenjivala da bi se stigao nepovoljan učinak. Dobar primer je australsko bakanje, uricanje ili čaranje nad likom, uz imenovanje: "U Kimberliju, kao i u Zapadnom i Severoistočnom Arneplendu, lik čoveka protiv kojeg je usmerena vradžbina može biti ispletan od trave ili like, nacrtan okerom, oblikovan od gline ili pčelinjeg voska. U istočnom delu ostrva Arneplend figure načinjene od kore drveta, takozvane *bi*, boje se belom bojom, a oči i usta crvenim okerom. Vrač udara *bi* štapićem ili ga šiba trskom, neprestano ponavljajući ime žrtve, sve to prateći pevanjem. Začarani čovek oboleva i posle izvesnog vremena umire".¹⁰⁸ Sličan izveštaj o zloj magiji naroda Fanti na Zlatnoj obali (Zapadna Afrika, Gana), pozivajući se na Elisa¹⁰⁹, prenosi Tokarev, koji navodi da se tamo, ko god hoće da uništi neprijatelja, obraća zlom ženskom duhu Ainfva (čovekolikom biću, prekrivenom od glave do pete belom kozjom dlakom) na naročitom mestu posvećenom njoj na obali i glasno izgovara ime neprijatelja, te ovaj mora neizostavno uskoro da strada.¹¹⁰

O magijskoj moći imena, ali i opasnosti upotrebe imena i naziva među afričkim narodima Ga i Đola pisao je V. Jordanski, oslanjajući se na više izvora. Po njemu, "zapažanja etnografa omogućuju da se tačno utvrdi veza koju je arhaična svest videla među predmetom i njegovim nazivom. Budući 'deo' tog predmeta ili pojave koju je ona označavala, izgovorena reč kao da je povlačila za sobom taj predmet ili pojavu. M. Fild¹¹¹ je isticala da je 'uobičajena predostrožnost' pripadnika naroda Ga protiv ozbiljne bolesti bila da se nikad ne izgovara njen naziv. Po zapažanjima te naučnice, o mnogim bolestima Ga su govorili koristeći se sinonimima da bolesti 'ne bi čule svoje ime i posetile onoga što govori'. Tetanus su

¹⁰⁸ P. M. Берндт, К. X. Берндт: *Мир первых австралийцев*. Перевод В. А. Жернова, В. М. Кудинова. Москва, 1981, стр. 245.

¹⁰⁹ A. B. Ellis: *The Tshi-speaking peoples of the Gold coast of W. Africa*. London, 1887, p. 48.

¹¹⁰ С. А. Токарев: *Ранние формы религии*. Москва, 1990, стр. 99.

¹¹¹ M. Field: *Religion and Medicine of the Ga People*. London, 1937, p. 120.

nazivali 'nebeska bolest', a boginje – 'bela bolest'. ... Naročito je velika bila snaga imena. M. Fild je pisala da, ako se mladić koji se uzverao na vrh palme da nabere kokosove orahe pozove po imenu, pripadnici naroda Ga su verovali da on može pasti. Njemu se treba obraćati figurativno nazivajući ga 'drveni mrav'.¹¹² "Ime je više nego običan znak" – govorio je o stanovištu prema imenu senegalskih Đola L. V. Toma. "Ono postaje simbolična predstava. Ono ilustruje uopštavajući. U tom smislu može se reći da ime otkriva ličnost. I zato izgovoriti ime znači delovati na dušu, prisiljavati je na postupke, nametati joj određeno stanje".¹¹³

Uobičajen način upotrebe magije jezika protiv nekog neprijatelja u starom Rimu bio je da se kletva napiše i potom zakopa u zemlju; tako se žrtva predavala silama podzemnog sveta: "Osudujem Aristiona na groznicu četvrtaču do smrti". Kletva je ispisivana na komadu grnčarije ili metala, naročito olova, i mogla se uvezivati žicom da bi imala "još jače dejstvo". Ili bi onaj koji proklinje probio žrtvino ime ekserom: "Prikivam i bodem njegovo ime, to jest njega". "Neka njegov jezik i njegova duša postanu olovo, tako da ne može ni da govori ni da radi!". "Kao što je ovo olovo bezvredno i hladno, neka on i njegovo imanje budu bezvredni i hladni". Kletva zakopana u grob imala bi naročitu snagu: "Kao što mrtvac koji je ovde pokopan ne može da govori i kazuje, neka i Rodin koji pripada Marku Liciniju Faustu bude mrtav i nemoćan da govori i kazuje".¹¹⁴

Važnost koja se pridaje imenu, naročito u ranim društvenim zajednicama, nametnula je potrebu da se ime zaštiti od opasnosti koja preti njegovom nosiocu, i to na razne načine, a najčešće neimenovanjem ili upotrebom zaštitnih imena. Tabu imena poznat je od davnina, ali se i dan-danas primenjuje, bilo u prvobitnom značenju u primitivnijim sredinama, bilo kao pojačani eufemizam ili obilazno imenovanje. Frejzer objašnjava prirodu i delovanje tabua: "Nesposoban

¹¹² Владимир Борисович Иорданский: *Хаос и гармония*. Москва, 1982, стр. 207–208.

¹¹³ L. V. Thomas: Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle. *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris, 1973, p. 440.

¹¹⁴ Ričard Kevendiš: *Istorija magije*. Prev. Petar Čurčija. Beograd, 1979, str. 49.

da jasno razlikuje reči od stvari, primitivan čovek obično zamišlja da veza između imena ili stvari koje ono označuje nije samo proizvoljna i idealna asocijacija, nego realna i konkretna veza koja ih ujedinjuje na takav način da vraćanje može dejstvovati na čoveka isto tako lako kroz njegovo ime kao i kroz njegovu kosu, nokte ili ma koji drugi materijalni deo njegove ličnosti. Uistinu, primitivni čovek smatra svoje ime kao bitni deo sebe samog i stara se o njemu. Tako, na primer, severnoamerički Indijanac 'gleda na svoje ime ne kao na prostu oznaku, već kao na poseban deo svoje ličnosti, kao što su oči i zubi, i veruje da povreda dolazi isto onako sigurno od zlobne upotrebe njegovog imena kao od rane zadane ma kom delu njegovog fizičkog organizma. Ovo verovanje postoji kod raznih plemena od Atlantskog do Tihog okeana, a dovelo je do čitavog niza čudnih pravila o sakrivanju i menjanju imena'. U nadi da će im to produžiti život, neki Eskimi kad ostare uzmu nova imena. Tolampui na Celebesu veruje da mu, ako zapišete njegovo ime, sa imenom možete odneti i dušu. Mnogi primitivni ljudi i sada smatraju ime za bitan deo sopstvene ličnosti i stoga se trude da što bolje sakriju prava imena, da ih zlorada lica ne bi upotrebila kao sredstvo kojim bi im naškodila. Izvešteni smo da se kod australijskih domorodaca lična imena često čuvaju u tajnosti, što u velikoj meri potiče iz verovanja 'da neprijatelj koji dozna vaše ime time stiče nešto što može magijski upotrebiti na vašu štetu'. 'Australijski Crnac', kaže jedan drugi pisac, 'uvek nerado pristaje da vam kaže svoje pravo ime, što nema sumnje potiče iz straha da mu vraći ne naškode pomoću njegovog imena'. Kod plemena centralne Australije svaki čovek, žena i dete imaju, pored ličnog imena koje je u opštoj upotrebi, i jedno tajno ili sveto ime koje im stariji ljudi daju odmah posle rođenja i koje niko ne zna sem potpuno posvećenih članova grupe. ... Izgleda da je taj strah doveo do iste vrste običaja kod starih Egipćana, čija je relativno visoka civilizacija bila čudno prošarana ostacima najnižeg divljaštva. Svaki Egipćanin je imao dva imena koja su bila poznata kao pravo ime i dobro ime, ili veliko ime i malo ime; i dok je dobro ili malo ime bilo javno objavljeno, pravo ili veliko ime se izgleda pažljivo krilo. Bramansko dete dobija dva imena, jedno je za opštu upotrebu, a drugo je tajno ime koje niko sem njegovog oca i majke ne treba da zna. Ovo drugo ime se upotrebljava samo pri

obredima kao što je venčanje. Svrha ovog običaja je da se lice zaštiti od magije, jer čini deluju samo kad su združene sa pravim imenom”.¹¹⁵

Neimenovanje i tabu imena zadržali su se i u jeziku. Na primer, u nemačkom neimenovanje đavola služi kao zaštita od njega. Tako postoje bezlični izrazi, kao što su: *Da steckt's* [Da steckt es *Teufel*], *Hier steckt es mir* [*Teufel*, der Böse], što znači: Tu je (đavo).¹¹⁶ U odrednici *ime* nemačkog etnološkog rečnika piše da tabu prouzrokuje eufemizam ili zameničko ime, kao što je “dobri čiča” za Donara, ali i “nečastivi”, “kusi” [bukvalno “budiboksnama”] za đavola¹¹⁷, a u odrednici *eufemizam*¹¹⁸ istog rečnika stoji da su prećutkivanjem božjeg imena, koje je tabu, opisnim ili ulepšanim nazivima nastala kod Grka i Rimljana, kao i u narodnom verovanju, mnoga nova imena koja su najzad potisnula ona prava. Erinije (boginje osvete) postale su Eumenide (milostive). Rimljani su nazivali pokojnike *boni*, kao što ih Nemci nazivaju “blaženi”. Kao eufemizmi tumače se mnoge oznake za đavola (Hörnlpauli, Deigger, Gangger, Kuckuck, Gottseibeins [približno: nečastivi, kusi, vrag, nepomenik, zloduh, reponja, matori]) ili demone bolesti (dobri ljudi, Dinger [ovi, oni, stvari], heiliges Weh [sveti jad, čemer]; crveni vetar [Rotlauf] u Falačkoj su zvali “Rotschön” [približno “lepi rumenko”]). Bet označava ime boginje Holde [mila] (v. Hole) kao eufemizam.¹¹⁹

O uzrocima zabrane izgovaranja imena, odnosno upotrebe eufemizama, često uslovljenih strahom od pokojnika, V. Jerjomina kaže: “Isti način obraćanja, koji je prvobitno bio izazvan strahom od pokojnikovih lukavstava, reprodukuje se kako u šamanskim prizivanjima, kada šaman baje od neke bolesti i tepa joj ‘lepojko, srdašce’, tako i u tužbalicama, gde se pokojniku uvek obraćaju (nezavisno od odnosa za života – takav je ritual!) laskavim rečima, nazivajući ga ‘sunce

¹¹⁵ Džejsms Džordž Frejzer: *Zlatna grana*. 1, str. 307–308.

¹¹⁶ V. npr. Svetomir Ristić, Jovan Kangrga: *Enciklopedijski nemačko-srpskohrvatski rečnik*. II. Beograd, München, 19632, S. 428.

¹¹⁷ *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Begr. v. Oswald A. Erich u. Richard Beitzl. Neu bearb. v. Richard Beitzl unter Mitarbeit v. Klaus Beitzl. Stuttgart, 1974³, S. 590.

¹¹⁸ Od gr. *euphemein* = lepo govoriti o nekom, govoriti reči sa povoljnim predznakom; u antičkom kultu reč je dobila značenje “pobožno čutati”.

¹¹⁹ *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, S. 187.

jarko', 'zlatokrili sjajni soko', 'mili, prisni rodenko' i sl." Ona dodaje da je osećanje straha od mrtvaca nametnulo običaj koji je zabranjivao da se izgovara pokojnikovo ime. Ta je zabrana bila povezana, očevidno, sa drevnim paganskim shvatanjem o 'opredmećenju izgovorene reči'. Jakuti su, na primer, verovali da se 'izgovorena reč pretvara u pticu zloslutnicu'. Tragovi tog običaja očuvali su se u bajkama (i srodnoj literaturi): 'reč koja je pala' pretvarala se u dragi kamen, guju i dr."¹²⁰ Ovome se može dodati podatak koji navodi H. Svjenko o zabrani upotrebe imena pokojnika u Australiji i Americi: "Budući da je znanje imena neke osobe davala moć nad njom, prirodno je što se ona trudila da ga krije. U Australiji i Americi poznati su slučajevi kada se zabranjuje upotreba imena umrlih zato što ta imena mogu da 'zaraze' sve reči u tom jeziku fonetski slične njima. U australijskom narodu Vik Munkan zabranjuje se pominjanje imena ili imenâ pokojnika u toku tri godine, dotle dok se njegovo mumifikovano telo ne spali. Za narod Tivi smrt pojedinca izvor je zabrane upotrebe ne samo imena koje je nosio nego i svih onih imena koja je bilo kada u životu ikome dao".¹²¹

U bajanjima Istočnih i Zapadnih Slovena o Božiću uz pozivanja na obrednu večeru čest je tabu imena pokojnika, o čemu Vinogradova na osnovu mnogih izvora navodi: "Može se pretpostaviti da su mnogobrojne varijante lica koja su se pozivala na obrednu večeru nastale na osnovu zabrane da se na Badnje večere pominju imena umrlih rođaka. Takve zabrane karakteristične su, na primer, za karpatske Ukrajinke, koji su smatrali da se na Badnje večere ne sme čak ni sećati pokojnika kako se ne bi noću prisnili. Zanimljiv je u vezi s tim dvostruk odnos prema običaju da se poziva 'vuk' u nekim selima Galičke Rusije. S jedne strane, smatralo se neophodnim da se na Badnje večere pred večeru izgovori formula: 'Vuče, vuče! Dođi s nama da večeraš večeras, a ne dođeš li do večere, vrag neće otići od mog domaćinstva', a sa druge strane, trebalo je istovremeno izbegavati da se pomene 'vuk'; a ako neko uveče (na Božić) izgovori reč 'vuk' (češće se tu govorilo 'zverka'), trebalo je odmah do-

¹²⁰ В. И. Еремина: Историко-этнографические истоки "общих мест" похоронных причитаний. В: *Русский фольклор*. XXI: Поэтика русского фольклора. Ленинград, 1981, стр. 80–81.

¹²¹ H. Swienko, str. 62.

dati – 'za morem mu večera, vreo mu kamen u zubima!', inače bi domaćinstvu bila naneta šteta. ... Od ostalih varijanata pozivanja zanimljive su formule u kojima se na večeru pozivala 'teta' (tj. groznica). Prema Kolbergovu svedočenju, ovako se postupalo u nekim selima ukrajinskog Pokutja: na Badnje večer neko iz porodice iznoseći na sto koljivo govorio je: 'Pozivamo tetu na večeru – kao što je ne vidimo sada za večerom, tako da je ni cele godine ne vidimo!' U sakupljačevim objašnjenjima ukazano je da se u vidu imala 'groznica' – febra. Osim toga, u Poljskoj (Kjelečko vojvodstvo) zabeležena je prilično retka varijanta pozivanja 'veštice': u Pinčovskom srezu, sedajući na Badnje večer da večeraju, domaćice su govorile: 'Čarobnice, veštice, vračaro, hoćeš li doći k nama na večeru? Ako ne dolaziš, onda više ne dolazi sve do sledeće godine'. ... Već sam po sebi niz onih koji se pozivaju deluje vrlo izražajno. Kao što smo videli, to su: 'mraz', 'vuk' i druge zveri, 'ptice', 'oblak', vešci, veštice, gatare, 'štedraci' [učesnici koledarskih ophoda], 'domaćin', 'dedovi', 'majka i otac', 'deda i baba', 'dušice', pokojnici nazivani po imenu, 'sin lukavoga, đavolov sin', 'usud', 'teta' (groznica), sv. Nikola, 'bože' (bog). Suštinska je i činjenica što se oni 'hrane' obrednom hranom – koljivom, graškom, kašom, kuvanim žitom, 'posnikom' [posnim kolačem] i dr. Već sama po sebi činjenica što su vuka pozivali 'na grah', a mraz – 'na koljivo', mogao bi svedočiti o tome da nije posredi običaj pridobijanja šumske zveri (prema genetskim izvorima toga običaja) sa ciljem da se očuva stado, nego o zameni reči izazvanoj zabranom da se određenih dana pokojnici glasno imenuju. Odagnavanje 'pod trulu kladu', 'u močvaru pokrivenu mahovinom', i još izražajnije u bugarskim formulama – 'u puste šume divljim zverima, gde petao ne peva...', kao i vrlo karakterističan izraz 'za morem ti večera' u odnosu prema 'vuku' – sve to jasno pokazuje vezu onih koji se pozivaju sa silom koja nanosi štetu (pokojnicima, zlim dusima). Mišljenje o tome da su 'mraz' i ostali koji se pozivaju – zamena umrlih predaka već je iskazivano u etnografskoj literaturi. Upravo tako je objašnjavao taj običaj poljski naučnik V. Klinger. I V. J. Prop je smatrao da je običaj pozivanja 'mraza' na koljivo izmenjen smisao prvobitnog rituala 'hranjenja duša'. Očevidno, pravilo tabuisanja imena pokojnika, koje je trebalo pozvati i nahraniti na Badnji dan, uslovalo je razne vidove zamena, a novi

nazivi postepeno su izazvali izmenu smisla običaja: počelo se smatrati da se 'mraz' poziva da ne bi mrznuo useve, a 'vuk' – da ne bi dirao stoku. U osnovi tih molbi nekada su se nalazile predstave o svemoći pokojnika, koji navodno upravljaju vremenom, šalju letinu, sušu, sreću i nesreće".¹²²

U tumačenje tabua reči u karelskim tužbalicama U. Honko uveo je pojam zakona alegorije. On kaže: "Obredne tužbalice zavise od određenog sistema religijskih verovanja na kojima se zasniva i sam obred. Porodični obredi bili su postupci presudni u životu pojedinačnog čoveka i cele zajednice; oni su okruženi mnogim zabranama, jer upravo u prelomnim trenucima u životu čoveka vrebaju svakojake opasnosti u vidu duhova, mitskih bića, zlih ljudi, vrača itd. Na svadbama i sahranama o glavnim radnjama govori se alegorijski, u vidu zagonetki koje su razumljive učesnicima obreda, ali se pretpostavljalo da su nerazumljive zlim silama. 'Tabu pokojnikovog imena jedan je od najrasprostranjenijih opšteljudskih izvora metaforičnog jezika' – piše Honko.¹²³ To se može smatrati već dokazanim zahvaljujući ogromnom broju obaveštenja iz života raznih naroda, kao i niza stručnih radova o tabuu. ... D. K. Zelenjin, koji je proučavao tabu imena umrlog, smatrao je, kao i Frejzer, da je uzrok zabrane ličnog imena strah da se 'prizove' pokojnik, da se izazove njegov neželjeni dolazak.¹²⁴ Kareli nisu smeli da nazivaju umrloga ni po imenu, niti 'pokojnikom' tokom šest nedelja. Karakteristično je da čak i naši savremeni informatori, pričajući o pogrebnom obredu, izbegavaju reči 'pokojnik', 'mrtvac', 'umrli', zamenjujući ih ličnim zamenicama trećeg lica – 'on', 'ona'. ... Tabu imena pokojnika i nekih kategorija lica razlog su izbegavanja celog niza uobičajenih reči i njihovog zamenjivanja zastupničkim rečima. ... Zelenjin deli zastupničke reči, tj. alegorije, koje se upotrebljavaju umesto zabranjenih reči, u tri kategorije. 1) Reči-aluzije; kao takve mogu da služe

¹²² Л. Н. Виноградова: *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян*, Генезис и типология колядования. Москва, 1982, стр. 202–204.

¹²³ V. o tome Lauri Honko: *Itkuvirsirunous*. Suomen kirjallisuus I. Helsinki, 1963, p. 127–128.

¹²⁴ Д. К. Зеленин: Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть II. Запреты в домашней жизни. В: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, IX. Ленинград, 1930, стр. 145.

zamenice 'on', 'onaj', 'taj'. Tu spadaju i opisni izrazi koji ističu suštinsko obeležje ili funkciju: 'tankonoga' je ovca, 'crn što trči' je samur, 'ono što seče' je nož, 'što skače po drvetu' je veverica i dr. 2) Reči koje po svojoj funkciji predstavljaju zaštitna bajanja: 'prokletnica' je groznica, 'nečastivi' je đavo, 'kleti' su vukovi itd. U ovu kategoriju Zelenjin ubraja i zastupničke reči sa suprotnim smislom, koje se upotrebljavaju da bi se delovalo na predmet ili pojavu magijskom snagom reči. Na primer, Rusi na Tereku nazivaju bolesno dete 'zdravim', lenjivca 'vrednim', Srbi nazivaju nesrećnika 'srećkovičem'. 3) Zastupničke reči iz stranih jezika i hipokorističko-eufemistički izrazi.¹²⁵ Alegorijski izrazi karelskih tužbalica spadaju u prvu i treću kategoriju Zelenjinove klasifikacije. ... Srodnički termini 'majka' i 'dete' najčešće se grade od glagola koji izražavaju funkciju: mati je 'koja me je donela na svet', 'koja me je na krilu držala', 'koja me je uljuljivala' itd.; a dete je 'koga (koju) sam na svet donela', 'koga (koju) sam na krilu držala', 'koga (koju) sam uljuljivala'; u prvom slučaju je aktiv, a u drugom pasiv. U odnosu prema deci kao reči zamene primenjuju se i prave metafore: 'morjanka' [karelski alli – morjanka, vrsta patke-gnjurca] (odrasla kći, udavača i njene vršnjake), 'bobica' (mala devojčica), 'semenka' (dete uopšte, ali u mladim tužbalicama – brat), 'iskrica' (sinčić), 'jabučica', 'trščica', 'ikonica svetla lica' (odrasli sin) itd."¹²⁶

Tabuisana imena izbegavaju se zameničkim imenima i na druge načine među balkanskim narodima. Tako u bajanjima za zaštitu od zmiје "Srbi i Hrvati imaju čitav niz imena kojima zamenjuju njen naziv: *kamenica, okamenica, dugačka, poganica, baja, bajurina, nespomenica, čemernica, ona iz zida, ona iz trave*".¹²⁷ Slično je i sa imenovanjem bolesti. T. Bušetić uz "padajuću bolest" navodi nazive *nazdravilo, daleko bilo*, pa kaže: "Ova se bolest ne sme ni izgovoriti, već se kaže: 'Onâ bolest. Daleko bila'".¹²⁸

T. Đorđević napominje: "Srbi seljaci oko Krupnja svojoj deci kad boluju nadevaju turska imena: Mujo,

¹²⁵ Д. К. Зеленин, исто, стр. 162–163.

¹²⁶ У. Конкка: Табу слов и закон иносказання в карельских плачах. В: *Проблемы фольклора*. Москва, 1975, стр. 172–176.

¹²⁷ Александар Гура, стр. 262.

¹²⁸ Тодор М. Бушетић, стр. 560.

Aljo, Ajkuna itd., pa ih tako i zovu; ali im prava imena ostaju i dalje, kao zvanična pred vlašću, u školi, u vojsci itd”.¹²⁹ Ali tu je reč o zaštitnim imenima. Na takav običaj iz svrljiške oblasti, u slučajevima kada se u porodici “deca ne drže”, detaljnije ukazuje S. Petrović: “... Dete koje još nije ‘molitveno’ iznosi se na *put* ili *raskrsje*, a indikativan je jezički oblik ‘vrlja se na raskrsje’. ... U Svrljigu se imena takve dece, nađene na raskrsju, na putu i sl., dele u dve opšte, rekli bismo tipske grupe: (a) tzv. *divja imena* [= vučja, životinjska] koja se daju isključivo u *zapadnoj kulturnoj zoni* – u naseljima koja gravitiraju Aleksincu, Sokobanji i Boljevcu i (b) imena sa osnovom *najden* [= ‘nađen’], pretežno u *istočnoj kulturnoj zoni*. a) *Divja imena* su: Vukašin..., Vukadin..., Vučko..., Vuka..., Vuk..., Vukadinka..., Grozdanka..., Golub..., Vukobrat ... b) Imena sa osnovom *najden*: Najden, Najdan, Najda, Najdenko ... Postoji jedna specifična vrsta imena koja se po zonama asimetrično distribuira, i koja je sa više osnova: ‘živ’, ‘radostan’, ‘vilovit’, ‘stanovit’ i sl.: Živka, Živko..., Živorad, Životije, Života..., Goran..., Neda..., Radosav..., Vilko, Vilotije..., Stanko..., Mojsilo...”¹³⁰

Zaštitna imena upotrebljavala su se i u srpskim bajanjima od grada. Budući da se veruje da su utopljenici i slični pokojnici povezani sa gradonosnim oblacima i sl, u Takovu onima koji su umrli neprirodnom smrću govore da u selu postoji veliko čudo i da treba da odu na drugu stranu. Ovako je to činila seljanka iz Pranjana kraj Takova (ali rodom iz Mijekovca na Moravi): “Potopalci, pogibalci i obješenjaci, vod’te stoku tamo, ne idite ‘vamo! ‘Vamo je čudo preveliko: devojka je od sedam godina rodila dijete od devet kila, prekrila zelenom pelenom. Ne idi čudo na čudo! Stoj, Stoja, i Ostoja! Vrati volove! Ustavi kola i volove! Čeraj amo u dolove, to ti ja odbrajam.” Pošto su naveli ovu basmu, N. i S. Tolstoj dodaju: “Nije teško zapaziti da je u poviku seljanke iz Pranjana zastupljen zapadnomoravski tip bajanja. U njemu postoje osnovni simboli i predstave koji se nalaze i u dragačevskim tekstovima za odagnavanje: rogata marva – volovi, taljige, osmogodišnja devojčica koja je rodila dete od 9 kg, zelena pelena, formula: ‘Ne idi, čudo,

¹²⁹ T. Ђорђевић: *Наш народни живоић*. 2, стр. 300.

¹³⁰ С. Петровић: *Митологија, магија и обичаји*. Истраживање сврљишке области, стр. 72–73.

na čudo!’, najzad, imena koja se i ovde upotrebljavaju kao formula – ‘Stoj, Stoja i Ostoja!’ Sve to svedoči o prilično velikoj postojanosti ove vrste teksta-bajanja za odagnavanje, bez obzira na njegovu pokretljivost i postojanje znatnog broja varijanata, kao što se vidi iz dragačevskih primera. Zadržimo se ukratko na formuli: ‘*Stoj, Stoja i Ostoja!*’ Efektivnost bajanja može se, u skladu sa starim srpskim narodnim shvatanjima, pojačavati etimologijom (semantikom) imena utopljenika ili utopljenice, najzad, takvo ime može se, naprosto, pomenuti, kao u pranjskom tekstu. Imena *Stanko, Stana, Stojan, Stanoje, Ostoja* Srbi nazivaju ‘stanovna imena’. Zaista, miškarci i žene s takvim imenima, a često i deca, pojavljuju se kao lica u obredima čiji je zadatak da zadrže ili zaustave nešto, na primer, pomor ili bolest stoke i sl. Imena *Stanko, Stana* davana su ponekad deci da bi bila poslednja, da bi se zaustavilo rađanje (upor. ritualnu ulogu poslednjeg deteta – ‘neporođenog deteta’ ili ‘istriščeta’). U mnogim slučajevima ona su se pominjala da bi se zaustavio grad. ... Zanimljivo je i to što su u Dragačevu, u Goračićima, žene, dozivajući pokojnike-utopljenike, ponekad ‘preokretale’ njihovo ime i prezime da bi, na taj način, takođe ‘preokrenule, odvratile’ grad. Umesto ‘O, Stanko Petroviću!’ (opet zaustavno ime! – *N. i S. T.*), one su vikale: ‘O, Petre Stankoviću!’ ... Slučajevima ritualnog preokretanja i izvrtnja (kose, raonika, odeće), koje smo napred naveli, treba dodati prevrtanje saonica u Dragačevu, u selu Kaona, ‘da bi se olujni oblak okrenuo i vratio nazad’..., saonica i volovskih kola u selu Guberevci sa istim ciljem..., te jarma i štapova i prutova umetnutih u jaram, u selu Dragačica opet za odagnavanje gradonosnog oblaka... U svim ovim slučajevima, kao i u primeru sa štapom ‘ustukačem’, volovskim rogovima i bičjom rikom, reč je o ‘goveđim’ atributima. Ovde je, verovatno, umesno podsetiti na drevni slovenski obred sahrana na volovima i saonicama čak i u letnje doba, poznat u mnogim slovenskim arhaičnim zonama, među njima i u Srbiji, i na običaj da se prevrću sanke na svežoj humci i da se tamo ostave nedelju dana. Tako su činili u severoistočnoj Srbiji u Boljevačkom srezu još početkom XX veka. U svim ovim činjenicama ne može a da se ne uoči posredna ili čak bliža veza obreda zaštite od grada sa pogrebnim obredima. Najzad, u nekim slučajevima zaklinjanja-odagnavanja izgovaraju se, uzvikuju, a ponekad naprosto

predstavljaju tužbalicu za pokojnikom, na primer, obešenim. Tako u Dragačevu, u selima Lise i Rašćici, kad se pojavi gradonosni oblak, žene su naricale kao za pokojnikom, pominjući Stoju (Stoja je opet 'stanovno ime'), koja se obesila: – Odbježe, odbježe Stoja, joooj! Objesi se u planini, joooj! Tamo je tražite, joooj! Da igrate kolo, joooj! Pri tome narikače su obično obilazile oko kuće... Na taj način, ovaj obred odagnavanja grada predstavlja samo oplakivanje pokojnika – obešenog za vreme grada. Doduše, u samoj tužbalici oblacima se predlaže da traže Stoju u planini".¹³¹ Posebno je zanimljiv ritual obmanjivanja gradonosnog oblaka, o čemu autori ističu, pozivajući se na izvore: "U Goračićima, prilikom pojave oblaka, žene s jednog kraja sela, s jednog brda, dovikivale su ženama koje žive na drugom brdu, pitajući ih kojeg je dana u nedelji te godine bio Đurđevdan. Žene s drugog brda trebalo je vikom da odgovore nepravilno, navodeći dva dana ranije. Tako je oblak bivao prevaren i skretao mimo sela. Ili su pre no što će udariti grad pozivale susedku: 'O, Stanija!' A ona se odazivala: 'Oj'. Pitale bi je: 'U koji je dan bio Đurđevdan?' Stanija je trebalo da odgovori da je praznik bio dan ranije. Ako bi Stanija pogrešila, govorili su joj: 'Jedi govna, sita!'. Takva prevara, po primitivnom narodnom shvatanju, delovala je na oblak i 'odvračala' ga na stranu".¹³²

Česta su zaštitna imena u srpskim bajanjima. Tako Bušetić piše: "*Da se deca 'drže'* (t.j. da ne umiru onome, kome su dotle sva pomrla), sašiju od košulja 9 udovica prvu detinju košulju, te ga u njoj prihvate pri rođenju, i nadenu mu ime na krštenju: *Vukojica* ili *Vukašin* ili *Vučica*, *da bude dete zdravo* kao vuk (kurjak) ili *Stanoje da stane umirati*".¹³³ Slične su i srpske vradžbine za zaštitu dece od veštica. O tome T. Đorđević, pozivajući se na više izvora, ističe: "Tamo gde se ne drže deca jednome nadenu ime Vuk, pa će se održati, 'jer misle da im djecu vještice jedu, a na *vuka* neće smjeti udariti. Po takvom narodnom verovanju dobio je ime i Vuk S. Karadžić. Njegova mati imala je

¹³¹ Н. И. и С. М. Толстые: Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. В: *Обряды и обрядовый фольклор*. Обряд, текст. Москва, 1982, стр. 78–80.

¹³² Н. И. и С. М. Толстые, исто, стр. 86.

¹³³ Тодор М. Бушетић, исто, стр. 534.

pre njega petoro dece, 'no sve petoro jedno za drugim i ne dorastavši preminuše i odoše u grob'. U selu se držalo da njenu kukavnu dečicu zacelo veštice jedu. 'Šta da se radi da joj i ovo novorođeno detence ne izedu veštice?' I najzad smisliše da mu nadenu ime Vuk, 'jer veštica ne sme na vuka'. U Nevesinjskom i Gatačkom kotaru i danas 'ako se kome ne daju djeca, nego mu ih vještice jedu, treba jednome nadjeti ime Vuk, pa mu neće vještice ništa, jer ne smiju na vuka'. U Crnoj Gori 'pričaju da vještica ne može djetetu nauditi ako mu imena ne zna. Zato se tamo mnogi zovu nadimcima do smrti'. Stjepan Mitrov Ljubiša priča kako dve žene 'nijesu kazale nikomu ni od sela ni od svojte u koje su ime djeca krštena da im ne bi tobož vještica kidisala'... Negde 'o časnijem pokladama maže mati djecu kad hoće da legnu spavati bijelim lukom po tabanima, dlanovima, prsima, ispod pazuha i ispod koljena govoreći (da ih ne bi vještica umorila): Kad prebrojila na zemlji trave i na gori list, onda i moje dijete umorila!'”¹³⁴ Zaštitno je i srpsko bajanje da se dete rođeno u košuljici ne izrodi u vešca ili vešticu: “Da ne bi dete koje se rodi u košuljici, ako je muško, postalo vjedonja, a ako je žensko, vještica, treba babica čim se dete rodi da 'izađe pred kuću i da vikne što može: Čuj, puče i narode, rodi vučica vuka svemu svijetu na znanje, a detetu na zdravlje!’”¹³⁵ Po istom autoru, Turci veruju da nadevanje imena može biti spasonosno, pa “ako je koje dete neprestano bolešljivo, ili ako ima padavicu, ili kad nameri, tada mu se može, da bi ozdravilo, promeniti ime. Tom prilikom dete obično dobije ime *Kurto* (vuk), jer se veruje da boleštine i đavoli ili beže od vuka, ili mu ne mogu nahuditi”.¹³⁶ Po njemu, slično čine i Albanci, koji u bolesti deci pridevaju imena kao što su *Uk* ili *Uko* (vuk).

Zaštitno ime običaj je i Indijanaca plemena Omaha. Birket-Smit navodi da svečane pripreme Prerijskih Indijanaca Severne Amerike za ratni pohod treba da osiguraju srećan ishod. “Neki ratnici plemena Omaha zaključili su, na primjer, da će organizirati veći pohod na pleme Pauni. ... Čim ratnici napuste logor, moraju

¹³⁴ Т. Борђевић: *Вештица и вила у нашем народном веровању*, стр. 38–39.

¹³⁵ Исто, стр. 47.

¹³⁶ Т. Борђевић: *Наш народни животи*. 2, стр. 213.

svi najprije četiri dana postiti, a zatim često uzimaju i nova imena, očito zato da zavedu nesklone duhove...”¹³⁷

Izvedeci opštiji zaključak o značaju imenovanja, delotvornosti ali i izbegavanju upotrebe imena, te o zaštitnom imenu, posebno s obzirom na ulogu imena u drevnim tekstovima, treba se setiti stava Olge Freydenberg da “imenujući, primitivni čovek uspostavlja suštinu”, pri čemu se pozivala na mnogobrojna etnografska svedočanstva o istovetnosti imena i stvari.¹³⁸ V. Ivanov napominje da u drevnim vedskim tekstovima “ime uvek predstavlja ‘sveti deo bića’ koje se tim imenom oslovljava ... Slično shvatanje o imenu kao delu žive ličnosti, koje pretpostavlja ... istovetnost čina imenovanja sa činom stvaranja, očituje se u Sumeru i Vavilonu ... Početak epa *Enuma eliš*, koji prikazuje sliku pre stvaranja sveta uobičajenu za kosmogonijske tekstove..., povezuje stvaranje bogova s njihovim imenovanjem, kao i početak *Tao-te-kinga* ... U ovom smislu može se govoriti i o tome da je drevno značenje grčkog *ὀνόματα* bliže savremenom ‘pojmovi’ nego savremenom ‘imena’...”¹³⁹. A. Potebnja je takođe svojevremeno zapazio da je u ranim fazama sinkretičkih formi semiotičke delatnosti reč o još nerazdvojnem jedinstvu označene i označavajuće strane znaka, te naglasio da “to verovanje doseže sve do našeg vremena: 1) ime je važnije od stvari; 2) običaj da se ime krije od ljudi; 3) davati detetu ime koje ga štiti i 4) razna bakanja”.¹⁴⁰

Naročitu pažnju semiotičkom tumačenju vlastitog imena, nominacije i mitskog mišljenja posvetili su Lotman i Uspenski, koji ističu: “Mitsko mišljenje, s našeg stanovišta, može se smatrati paradoksalnim, ali nipošto primitivnim, budući da ono uspešno savlađuje složene klasifikacione zadatke. Upoređujući njegov mehanizam sa logičkim aparatom na koji smo navikli, možemo utvrditi izvestan paralelizam funkcija. Doista: hijerarhiji metajezičkih kategorija odgovara u mitu hijerarhija samih objekata, na kraju krajeva – hijerarhija svetova. Raščlanjavanju na diferencijalne ka-

¹³⁷ K. Birket-Smith, str. 326.

¹³⁸ O. Фрейденберг: *Поэтика сюжета и жанра*. Период античной литературы. Ленинград, 1936, стр. 104.

¹³⁹ В. В. Иванов: *Очерки по истории семиотики в СССР*, стр. 35.

¹⁴⁰ А. А. Потебня: *Из записок по теории словесности*. Харьков, 1905, стр. 399–400.

rakteristike ovde odgovara raščlanjavanje na delove ('deo' u mitu funkcionalno odgovara 'obeležju' deskriptivnog teksta, ali se duboko razlikuje od njega po mehanizmu, budući da ne *karakterise* celinu, nego se s njom izjednačava). Logičkom pojmu kategorije (skupa nekih objekata) u mitu odgovara predstava o množini predmeta s nemitološkog stanovišta, kao o jednom. U tako ocrtanom svetu postoji prilično specifičan tip semiozisa koji se svodi na opšti proces *nomi-nacije*: znak je u mitskoj svesti analogan vlastitom imenu".¹⁴¹ Po istim autorima, "može se reći da se *opšte značenje vlastitog imena u njegovoj krajnjoj apstrakciji svodi na mit*. Upravo u sferi vlastitih imena nastaje ono izjednačenje reči i denotata koje je toliko karakteristično za mitske predstave i koje karakterišu, s jedne strane, najrazličniji tabui, a sa druge – ritualno menjanje vlastitih imena... Prema tome, mit i ime neposredno su povezani po svojoj prirodi. U izvesnom smislu oni su saodredivi, jedno se svodi na drugo: mit je personalan (nominativan), a ime je mitologično".¹⁴² Mitsko saznanje, čija su osnovna svojstva upravo opisana, može se neposredno proučiti kada se usredsredimo na svet deteta ranog uzrasta. Tendencija da se sve reči jezika smatraju vlastitim imenima, izjednačenje saznanja sa procesom nominacije, specifično doživljavanje prostora i vremena, i niz drugih svojstava koja se podudaraju sa najupadljivijim crtama mitske svesti, omogućuje da se govori o dečjoj svesti kao o tipično mitskoj. Po svoj prilici, u svetu deteta na određenom stupnju razvitka nema principijelne razlike među vlastitim i zajedničkim imenima, tj. ta opozicija uopšte nije relevantna.¹⁴³ U vezi sa ovim, možda je dobro podsetiti na tumačenje mišljenja u kompleksima u studiji L. S. Vigotskog.¹⁴⁴ Lotman i Uspenski na kraju zaključuju: "Ne dajući mogućnost da se razvija logičko-silogističko mišljenje, 'jezik vlastitih imena' i mitsko mišljenje povezano s njim podsticali su sposobnost za utvrđivanje izjednačenjâ, analogija i ekvivalencija. Na primer, kad je nosilac arhaične svesti gradio tipično mitski model po

¹⁴¹ Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский: Миф – имя – культура. *Труды по знаковым системам*, VI, Тарту, 1973, стр. 284.

¹⁴² Isto, str. 286–287.

¹⁴³ V. isto, str. 290.

¹⁴⁴ Lav Vigotski: *Mišljenje i govor*. Prev. Jovan Janićijević. Beograd, 1983², str. 147–158.

kojem su se vasiona, društvo i čoveče telo shvatali kao izomorfni svetovi (izomorfizam se mogao prostirati do utvrđivanja odnosa sličnosti među pojedinačnim planetama, mineralima, biljkama, socijalnim funkcijama i delovima ljudskog tela), on je, samim tim, *razvijao ideju izomorfizma* – jednu od vodećih koncepcija ne samo savremene matematike nego i nauke uopšte. Specifičnost mitskog mišljenja je u tome što se izjednačavanje izomorfnih jedinica događa na nivou samih objekata, a ne na nivou imena. Shodno tome, mitsko izjednačenje pretpostavlja transformaciju objekta, koja se događa u konkretnom prostoru i vremenu. A logičko mišljenje operiše *rečima*, koje raspolažu relativnom samostalnošću – van vremena i prostora. Ideja izomorfizma je aktuelna u oba slučaja, ali u uslovima logičkog mišljenja postiže se relativna sloboda manipulacije početnim jedinicama”.¹⁴⁵

U više ovde nabrojanih i drugde navedenih primera može se zapaziti tesna veza bakanja sa bajkom, o čemu ne svedoči samo jezička srodnost tih naziva. Stoga je dovoljno podsetiti na tu činjenicu bez upuštanja u nove pojedinosti. Međutim, skoro beskrajna zamenjivost označilaca i označenika kako u bakanju tako i u određenom poređenju ili slovenskoj antitezi, kao i osobita primena dvostruke svesti u bajaličkoj obmani, nameću potrebu da se bar ukaže na još neki primer istovremenog verovanja u delotvornost basme i osporavanja njene verodostojnosti, baš kao što se u tzv. slovenskoj antitezi umetnički učinak obično postiže osporavanjem istinitosti metaforičnih zamena.

Tako u bakanjima zamena bolesnika lutkom ili kipom katkad služi da bi se bolest simbolično odagnala. O tome Frejzer piše: “Lutke se takođe često upotrebljavaju kao sredstvo za lečenje i sprečavanje bolesti; demoni bolesti se ili prevare pa misle da su lutke živa ljudska bića, ili se mogu nagovoriti ili prisiliti da uđu u njih ostavljajući prave ljude i žene zdrave i čitave. Tako Alfuri u oblasti Minahasi na Celebesu prenesu bolesnog čoveka u drugu kuću, a na njegov krevet stave lutku u prirodnoj veličini napravljenu od jastuka i odela. Oni veruju da se demon onda prevare i smatra tu lutku za bolesnika, pa bolesnik blagodareći tome ozdravi. Izgleda da je lečenje ili sprečavanje bolesti na taj način naročito rasprostranjeno kod urođenika

¹⁴⁵ Лотман – Успенский, стр. 302.

na Borneu. Kad kod njih zavlada epidemija, Dajaci iz predela oko reke Katenuguve stave drvene kipove pred vrata u nadi da će se demoni kuge prevariti i odneti kipove umesto ljudi. Kad misle da bolesnik pati od napada vampira, Oloh Ngadji na Borneu naprave lutke od testa ili pirinčanog brašna i bace ih ispod kuće kao zamenu za bolesnika, smatrajući da ga tako oslobađaju od vampira. U zapadnim krajevima Bornea, kad čovek iznenada teško oboli, vidar, koji je u ovom delu sveta obično kakva starica, napravi drveni kip i njime dodirne sedam puta bolesnikovu glavu, govoreći u isto vreme: 'Ovaj kip je namenjen da uzme bolesnikovo mesto; bolesti, pređi u kip'. Zatim se bolesnikov zamenik, zajedno sa malo pirinča, soli i duvana odnese u korpici na mesto gde se misli da je zli duh ušao u čoveka. Tamo se uspravi na zemlji, pošto vidar prvo prizove duh na sledeći način: 'O đavole, ovde je jedan kip koji zamenjuje bolesnika. Oslobodi bolesnikovu dušu i muči kip, jer je on lepši i bolji od njega'".¹⁴⁶

Još je jasniji pokušaj da se zlo otkloni obmanom "rusko bakanje" od dečje nesanice. Kada deca grče noge i plaču, kaže se da ih je nesanica spopala. Zapali se pajalica i kadi ispod postelje deteta. Devojčici se od ivera načini presličica, vretence i stavi ispod uzglavlja. Nesanica se nagovara: "Nesanice, škakljivice! Ne igranj se mojim detencetom, igranj se presličicom, vretencetom i ručicom pajalice". Mališanu se od ivera načine mali luk i strelica, takođe se stave pod uzglavlje i baje: "Nesanice, škakljivice! Ne igranj se mojim detencetom, igranj se lučićem i strelicom, i ručicom pajalice".¹⁴⁷

Primeri se mogu navoditi i dalje, ali reklo bi se da i obiman i raznovrstan uzorak koji smo proučili dovoljno uverljivo svedoči o magijskoj moći reči i delotvornosti mnogobrojnih vrsta bakanja, kao i o srodnosti tog vida mitskog mišljenja sa odrečnim poređenjem, koje se često služi istim ili sasvim sličnim postupcima da bi se postigli drukčiji, estetski rezultati, te se primenom zavodjenja pažnje radi pojačanja završnog učinka, odnosno korišćenjem obilaznih puteva da bi se uspešnije rešio početni zadatak, doprinosi zadovoljenju iskonske ljudske potrebe da se odbrani, oslobodi i potvrdi.

¹⁴⁶ Dž. Frejzer: *Zlatna grana*. Proučavanje magije i religije. 2, str. 182–183.

¹⁴⁷ *Обрядовая поэзия Пинежья*, № 194, стр. 172.