

Mladen Stajić

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Marko Pišev

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

PROVLAČENJE KROZ „RUPU”: MAGIJSKI OBRED ZAŠTITE ZDRAVLJA DECE¹

Apstrakt: Žitelji sela Glavinci u blizini Jagodine jednom godišnje organizuju takozvano *provlačenje kroz „Rupu”* – običaj koji je inicijalno zamišljen radi očuvanja zdravlja dece. U članku opisujemo aktuelni i ideal-tipski izgled obreda, nakon čega vršimo analizu naših teorijskih i empirijskih podataka u dve etape: prva je komparativna s ciljem klasifikacije najšireg korpusa etnografske građe o obredima provlačenja; druga je strukturalna s ciljem pronalaženja odgovora na tri međupovezana pitanja: *kako* (na planu dubinskih struktura mišljenja), *zašto* (na planu kulturnih koncepcija o zdravlju i bolesti) i *sa kojom svrhom* (u smislu konačnog ishoda) se obred izvodi.

Ključne reči: Glavinci, „Rupa”, obredi provlačenja, epidemija, bolest, deca.

U selu Glavinci, u okolini Jagodine, na Vavedenje² 4. decembra, proslavlja se seoska „dečja” slava, čijem su obeležavanju autori ovog članka prisustvovali 2016. godine. Meštani se na ovaj dan okupljaju na obodu sela, kod tzv. „Dečje crkve”, koja zapravo predstavlja ozidani svod ukopan pod zemljom sa pristupnim i odstunim stepeništem, koji lokalno stanovništvo naziva „Rupa”. Nakon

1 Rad je nastao na osnovu istraživanja sufinansiranog iz projekata Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja: *Identitetske politike Evropske unije: Prilagođavanje i politika u Republici Srbiji* (177017) i *Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva* (177035).

2 Vavedenje je jedan od dvanaest velikih hrišćanskih praznika. Označava prvi ulazak Bogorodice Marije u hram u Jerusalimu, kao čin zahvalnosti njenih roditelja zbog dobijenog poroda. Vavedenje se proslavlja 21. novembra po starom, odnosno 4. decembra po novom kalendaru. U narodnom verovanju, bogorodica se smatra zaštitnicom žena porodilja i dece.

sveštenikovog čitanja molitve, deca u redu silaze u udubljenje u zemlji i prolaze ispod svoda kraj koga su sa leve i desne strane zapaljane dve vatre. Na ulazu u „Rupu” decu dočekuje jedna starica koja ih maže ugarkom po licu, ramenu ili leđima, uz izgovaranje magičnih formula i želja da decu prati zdravlje, što čini i druga starica prilikom izlaska. Poželjno je da ove dve žene budu najstarije meštanke sela i da su ritualno „čiste”, odnosno udovice u menopauzi. Deca se prilikom prolaska kroz „Rupu”, letimično očešaju o stubove ili svod i potom izlaze drugim putem i dobijaju prigodne poklone. Vatre pali otac kolačara, jer se veruje da je domaćin slave zapravo dete. Organizaciju dečje slave stoga može da preuzme isključivo osoba koja ima decu i ona je zadužena da obezbedi slavs-ko posluženje za meštane i poklone za najmlađe učesnike. Nakon rituala, svi učesnici zajedno odlaze u seosku crkvu gde se služi liturgija i vrši obred predavanja slave budućem kolačaru, pri čemu dete koje je bilo domaćin slave tekuće godine, predaje kolač drugom detetu koje će biti domaćin naredne godine. Tradicionalni ritual je u velikoj meri hristijanizovan i sveštenstvo delimično prihvata i učestvuje u njegovom sprovođenju. Danas se veruje da ovaj običaj ima ulogu da zaštiti zdravlje dece.

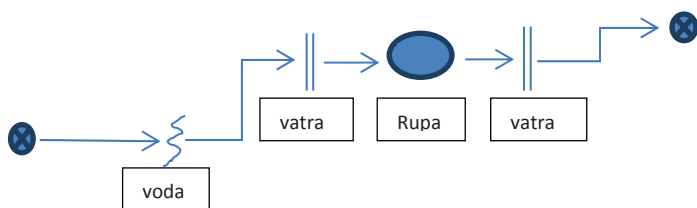
Nema pouzdanih svedočanstava o trenutku početka praktikovanja rituala. Po predanju, sredinom devetnaestog veka selo je pogodila epidemija zarazne bolesti. Veliki broj dece počeo je da oboljeva i retki su živeli duže od deset godina. Grupa mladih čobana, međutim, ostalaje imuna na ovu pošast. Reč je o deci koja su čuvala stoku na „Grobljištu”, mestu za koje se pretpostavlja da je lokalitet starog rimskog groblja³. Deca su se, po legendi, na tom mestu igrala, palila vatru, mazala ugarcima i prolazila kroz rupu u zemlji koja je tu postojala. Samo deca koja su ulazila u rupu ostala su zdrava, što se ubrzo pročulo po Pomoravlju. Roditelji su počeli da dovode svoju decu na „Grobljište”, kako bi ih zaštitili od bolesti i smrtnost najmlađih počela je naglo da opada. Ovo mesto proglašeno je svetim, osveštano je i napravljena je mala „crkva” ili „Rupa”, odnosno zemljana bogomolja kroz koju su se deca provlačila. Iako je izvorno provlačenje kroz „Rupu” bio ritual koji je zavisio od trenutka izbijanja epidemije, vremenom je pod uticajem crkve običaj precizno fiksiran za određeni dan u godini i otpočelo je obeležavanje praznika kao jedne vrste seoske slave. U izvođenje običaja uključila su se i sveštena lica, pa je u osnovi magijski ritual dobio hrišćanska obeležja poput čitanja molitve, kamenih krstova, ikona svetaca, kolačara, odlaska u crkvu itd. Danas je odnos sveštenika prema obredu ambivalentan i premda crkva učestvuje u izvođenju rituala, kritički se gleda na sam čin provlačenja dece kroz rupu i korišćenje bajalica i apotropejskih sredstava, pa se nakon čitanja molitve pred „rupom”, crkveni predstavnici povlače i prepuštaju meštanima da glavni deo obreda izvrše sami.⁴ Po svedočenju lokalnog sveštenika, pet njegovih

3 Najveći broj meštana veruje da je u pitanju rimsko groblje, dok su pojedinci isticali da je reč o „kužnom” ili stočnom groblju.

4 Anegdota koja možda najbolje ilustruje svest meštana i crkvenih predstavnika da je reč o dva suprotstavljena pristupa religiji, koja se mogu opisati kao pagansko-magijski i dogmatsko-hrišćanski, zabeležili smo na proslavi 2016. godine. Nakon čitanja molitve,

prethodika učestvovalo je u obredu, a stariji meštani tvrde da su ritual u njihovoj mladosti izvodili nezvanični lokalni religijski funkconeri, bez prisustva predstavnika crkve. Vremenom je običaj fiksiran i vezan za Vavedenje. Simbolika prolaska dece kroz otvor u zemlji, povezana je sa ulaskom (uvođenjem) Bogorodice u jerusalimski hram, a izležujuća uloga rituala pripisana je svetici. I sam način obeležavanja značajno se promenio tokom godina. Po sećanju najstarijih meštana, nekada se prvo prolazilo kroz reku i penjalo uz rečnu obalu gde se nalazila „Rupa” kroz koju su se deca provlačila. Vremenom se zemljani prolaz urušio pa su korićene „taluske”⁵, kako bi se u kombinaciji sa zemljom napravio svod kroz koji se prolazilo. Tokom devedesetih godina dvadesetog veka praktikovanje rituala je gotovo potpuno prestalo. Tako je bilo sve do 2000. godine kada je proslavljanje običaja obnovljeno, zajedno sa svodom koji je ovog puta izgrađen od cigala, kamena i cementa. Tomislav Jovanović – Mata, stanovnik Glavinaca, želeo je da ponovo pokrene izvođenje rituala po kome je selo bilo poznato i obrazložio je ostalim meštanima svoj plan rekonstrukcije „Dečje crkve”. Veliki broj ljudi pružio mu je podršku i donirao građevinski materijal, pa je Jovanović, uz povremenu pomoć prijatelja, izgradio kameni svod i prilazno i odlazno stepenište. Danas u proslavljanju „dečje” slave učestvuju sva deca iz sela, u pratnji svojih roditelja, ali i meštani okolnih naselja.

Premda je u zatečenom stanju običaj hristijanizovan i, uz obeležavanje na „crveno slovo” (Vavedenje), podrazumeva obavezno prisustvo kolačara, sveštenika i crkvenih rekvizita, naša teorijska pretpostavka – izvedena iz etnografske građe, empirijskih, kao i podataka dobijenim putem intervjua – jeste da su hrišćanski elementi obreda sekundarni, tj. da su naknadno inkorporirani u ritualnu praksu. U skladu s ovom pretpostavkom, u narednim delovima teksta posmatračemo provlačenje kroz „Rupu” u onoj njenoj formi za koju smatramo da je osnovna, a koja podrazumeva sledeću strukturalnu shemu:



Na osnovu slike je moguće izdvojiti elemente obreda koje smatramo merodavnim za njegovo tumačenje. Oni su: a) Prolazak kroz vodu (potok); b) dodir s vatrom („čaranje” ugarkom s ulazne strane Rupe); c) Provlačenje kroz Rupu; i d) novo pročišćenje vatrom (garavljenje s izlazne strane Rupe). Dodatna di-

besede i instrukcije da prvo celivaju ikonu, sveštenik je poručio meštanima da mogu da odrade svoj deo rituala u „Rupi”. Iz naroda se začula konstatacija da je dole, u „Rupi” druga firma, što je izazvalo smeh svih okupljenih učesnika, uključujući i samog sveštenika.

5 Naziv za okrunjeni klip kukuruza u Pomoravlju.

menzija obreda koju smatramo merodavnom za analizu jeste ona, prostorna: naime, poljana Grobljište, na čijem se obodu „Rupa” nalazi, ima, kako smatramo, dvostruko liminalni status. Ona je: 1) fizički graničnik kojim se atar sela završava; i 2) metafizički graničnik koji razdvaja ovostrani i onostrani svet. Ovaj drugi aspekt proizlazi iz činjenice da je označeno mesto, prema lokalnom verovanju, u prošlosti služilo kao groblje, što ga na ideacijskom planu opterećuje viškom kulturnog naboja koji olakšava upliv onostranog u ovostrano. Dvostruko liminalna, poljana Grobljište, tako, ispunjava osnovne kriterijume za pojavu, ili preciznije *objavu* natprirodnog, kakva je, u ovom konkretnom slučaju, čudotvorna moć „Rupe” u Glavincima.

U nastavku rada, nastojaćemo da interpretiramo rečeni ritual upotrebom komparativne i strukturalne analize. Komparativni nivo analize podrazumeva prezentaciju i klasifikaciju etnografske građe koja se tiče obrednih praksi provlačenja u našem narodu i drugde. Strukturalni plan obuhvata metodološku analizu građe na osnovu prethodno iznetih uporednih, empirijskih i teorijskih podataka.

Provlačenje kao običajna praksa – klasifikacija i primeri

Običaj provlačenja je, kao kurativna ili preventivna praksa, poznat u različitim kulturama širom sveta. Ovi rituali razlikuju se po vremenu, mestu i načinu izvođenja, strukturi učesnika i bolestima koje pokušavaju da izleče, ali imaju i izražene zajedničke karakteristike. O ovim običajima pisali su brojni domaći i strani autori, među kojima valja izdvojiti Frejzera, Tilhagena, Henda, Eljadega, Skota, Kempa, Milićevića, Mojića, Dragića, Radenkovića itd., čiji će etnografski podaci i teorijski uvidi biti izneti u nastavku rada. U najopštijem smislu, sve varijante kurativnog običaja provlačenja možemo podeliti u šest osnovnih kategorija: provlačenje ispod ljudi, provlačenje ispod životinja ili kroz njihove organe, provlačenje kroz rupe u drveću, provlačenje kroz rupe u kamenu, provlačenje kroz rupe u zemlji i provlačenje kroz predmete i odeću.⁶

Provlačenje ispod ljudi

Provlačenje dece ispod ljudskog tela ili njegovih određenih delova sa ciljem izlečenja, rasprostranjen je običaj u različitim krajevima Evrope. Vejland Hend piše da se u Meklenburgu, u severnoj Nemačkoj, bolešljiva deca ritualno provlače kroz noge svojih roditelja kako bi ozdravila (Hand 1980, 164). Ovaj autor navodi i zabeleške finskog etnologa Valtera Forsbloma, koji je opisao lokalni etnomedicinski ritual provlačenja dece obolele od rahitisa. Po ovom sve-

6 U širem smislu ovim kategorijama moguće je dodati i rituale opasivanja, koji za cilj imaju zaštitu zdravlja učesnika ili izlečenje obolelih, što podpada pod zaštitničku ulogu koja se pripisuje simbolu kruga u brojnim kulturama širom sveta. Videti: Trebješanin (1991, 144).

dočanstvu, u finskim javnim kupatilima, obolelo dete tri puta je provlačeno kroz očeve noge sa zadnje strane i potom vezivano granama, dok je otac levom nogom gazio po detetovim ustima uz izgovaranje magijske formule: „nećeš više plakati” (Ibid.). U Galiciji, dete koje pati od malaksalosti lečilo se provlačenjem kroz noge lokalnog vrača, tako što je devet puta prolazilo oko njegovih nogu po putanji koja formira broj osam (Hand 1968, 396.). U lokalnoj etnografiji praksa provlačenja ispod ljudi kao sredstvo izlečenja nije značajno zastupljena pojava poput nekih drugih tipova provlačenja, ali primeri takvih običaja ipak jesu zabeleženi kod pojedinih autora. Hrvatski etnograf Mojo Mojić preneo je opažanje svog kolege Ivana Zovka da se u Bosni, praksa provlačenja ispod ljudi smatra jednom vrstom preventivne aktivnosti za zaštitu od bolesti (Mojić 1913, 232). Naime, reč je o verovanju da je zbog zdravlja dobro provući se ispod de-vice, pa bi u slučajevima kada bi se pročulo da kod određenog paše postoji takva mlada devojka, ljudi u velikom broju dolazili iz daleka i plaćali paši za lekovito provlačenje⁷ (Ibid.). Pejšns Kemp navodi da u Planici, u Sloveniji, u slučaju oboljenja od epilepsije, vračara posećuje bolesnikov dom, deli vatru na dva dela i stoji nad njom, dok članovi porodice tri puta provlače bolesnika kraj vatri i kroz njene noge (Kemp 1993, 133). Sa druge strane, oboleli od padavice u Slavoniji provlačili su se ispod tela pokojnika (Lovretić 1902, 81).

Provlačenje ispod životinja

Kurativno provlačenje ispod životinja ili kroz životinjske organe je veoma razvijena etnomedicinska praksa u svetu i kod nas. Hend izlaže obimnu etnografiju koja pokazuje da su životinje korišćene u ritualima provlačenja u različitim kulturama za olakšavanje porođaja, lečenje bolova u stomaku ili velikog kašlja kod dece. U Danskoj su trudnice savetovane da se nage provuku kroz posteljicu ždrebeta, kako bi porođaj prošao bez komplikacija, dok su se žene u Iranu, Jermeniji i Etiopiji provlačile ispod steone kamile sa istim ciljem (Hand 1980, 160). U Rumuniji su se deca sa trboboljom provlačila ispod medveda koji su ulicama vodili putujući cirkuzanti, dok su se deca u Poljskoj provlačila ispod krmače (Ibid.). Prema ovom autoru, u Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Američkim Državama najrasprostranjeniji oblik izlečenja velikog kašlja kod dece primenom etnomedicinskog postupka podrazumeva provlačenje ispod magarca, dok su se u Skandinaviji kašalj i grudobolja lečili provlačenjem ispod pastuva ili ovna⁸ (Hand 1968, 393–394). Kada je reč o Balkanu, Mojić primeću-

7 Postoje brojni primeri ritualnog provlačenja ispod ljudi u domaćoj etnografiji, ali najveći broj nije kurativnog ili preventivnog karaktera, već pripada korupsu porođajnih ili svadbenih običaja. Vredan pomena je ritual provlačenja nakončeta kroz noge mlade kako bi se dobilo muško dete. Pored toga, zanimljiv primer navodi Hend, koji piše o praksi ritualne adopcije među bosanskim Turcima, gde je običaj da majka u tom slučaju prisloni dete na svoju kožu, ispod košulje i provuče ga između nogu kao čin simboličkog rađanja. (Videti: Hand 1968, 396)

8 U srpskom narodu veliki kašalj poznat je kao „magareći” kašalj, jer ga karakteriše zacenjivanje nakon koga sledi težak udah praćen specifičnim zvukom koji podseća na magareće njakanje.

je da se slično provlačenju ispod device, ljudi zbog ozdravljenja provlače ispod steone krave ili ždrebne kobile (Mojić 1913, 232). U boljevačkom kraju se ispod ovih životinja provlači trudnica čija su deca ranije umirala. (Đorđević 1990, 274), pri čemu se veruje da će krava ili kobilica, ukoliko se magijski postupak pokaže uspešnim, roditi mrtvo tele odnosno ždrebe. Najpoznatiji primer etno-medicinskog provlačenja dece u domaćoj etnografiji je provlačenje kroz tzv. „vučji zev” (V. u: Đorđević 1958, 232–233; Filipović 1972, 219; Plas 1999, 184–212). Vučja vilica, čeljust ili zev dobija se isecanjem vučje usne, najčešće dok je životinja još uvek živa i njenim kasnijim sušenjem (Dragić 1952, 74). Veruje se da zev ima magična svojstva koja pozitivno utiču na slabu, bolesnu ili plašljivu decu. Ovaj metod prevencije i lečenja korišćen je naročito kada se deca nisu „držala”, kako bi ona ostala u životu i bila jaka kao vuk, pa bi majka, čija su deca već umirala, odmah nakon prvog kupanja novorođenčice provukla kroz zev (Dragić 1952, 74). Verovalo se da se i pesonifikovane bolesti, poput ljudi, plaše vuka, pa samim tim i deteta koje je prošlo kroz njegova usta.⁹

Provlačenje kroz rupe u drveću

Drveće sa prirodno izraslim šupjinama u stablu, drveće sa granama koje su međusobno srasle tako da formiraju rupu i korenje drveća čije žile izlaze van zemlje i formiraju svod, korišćeno je u kurativnim ritualima provlačenja na brojnim kulturnim podnebljima (Skott 2015, 81). U selu Tvig, u Švedskoj, postojalo je drvo sa takvim prirodnim udubljenjem i meštani celog kraja dolazili su u noći mladog meseca da provlače svoje obolele potomke napred i nazad kroz rupu sedam puta, nakon čega bi posteljina na kojoj je dete spavalo zakopali ispod drveta i u tišini održali molitvu da drvo odnese bolest (Ibid.). Ova praksa u Švedskoj se nazivala *Smöjning*, a slični kurativni rituali zabeleženi su i u Francuskoj, Nemačkoj, Danskoj, Finskoj, Španiji i Engleskoj (Hand 1968, 379–380). Sa druge strane, obolela deca provlačila su se i ispod nadzemnih žila korena, npr. ispod vrbe zbog velikog kašlja u Bugarskoj, ispod hrasta zbog bruha u Francuskoj ili zbog rahitisa u Španiji i Nemačkoj (Ibid., 383–384). U Engleskoj i Velsu, deca su se lečila od velikog kašlja, reumatizma i čireva provlačenjem ispod kupine čiji je koren pravio nadzemni luk, pri čemu je bilo potrebno provući se devet puta suprotno smeru kretanja sunca. (Frazer 1913, 180). Neoubičajenost prirodno izraslih procepa u drveću, verovatno je bio jedan od uzroka vere u njihovu natprirodnu moć, ali je mali broj ovakvih stabala takođe uzrokovao i razvitak prakse ljudskog intervenisanja na drveću, pri čemu se dešavalo da procep pogodan za magijski obred kurativnog provlačenja nastane veštačkim putem, odnosno ljudskom intervencijom (Hand 1980, 134–135). Frejzer, među brojnim primerima takvih obreda, navodi da se u zapadnoj Engleskoj, u slučaju kada bi dete polomilo kost, uzdužno zasecala mladica jase-na, nakon čega bi sekroz procep obnaženi ranjenik provlačio tri puta; drvo se

9 U slučaju umiranja dece, porodica bi ponekad novorođenčetu dala ime Vuk, jer se verovalo da mu „ni uroci ni ale” ne mogu nauditi. (V: Trebješanin 1991, 140).

potom povezivalo i rupa krpila blatom i glinom. Verovalo se da se na ovaj način uspostavlja simpatička veza između deteta i drveta, te da će, zaraste li procep, i prelom biti zalečen i obrnuto – ukoliko ostane rupa, dete se neće izlečiti (ako se pak mladica stabla osuši, takva sudbina čeka i dete – Frazer 1913, 169). I na Balkanu je zabeležen veliki broj sličnih rituala. Tako su se npr. u nekim krajevima Srbije bolesnici lečili provlačenjem kroz rascepljeni prut šipka koji se nalazio u ataru drugog sela (Đorđević 1958, 569). Todor Bušetić zabeležio je da su se u Levču bolesnici radi ozdravljenja provlačili kroz rascepljeno stablo šipka, ali i mladice šljive u slučajevima dugotrajnih zapaljenja, pri čemu je majka proturala dete drugoj ženi, koja ga je vraćala nazad, nakon čega bi majka otrčala kući sa detetom (Bušetić 1911, 541–542). Mojić je uočio da se u Crnoj Gori groznica leči provlačenjem ispod šupljeg korena maslinovog drveta, ili kupine čiji je vrh urastao u zemlju (Mojić 1913, 232–233). Sa druge strane, kao narodni lek od ove bolesti Milićević navodi provlačenje kroz tri struka apte (burjana), koja su iznikla iz istog korena i čije vrhove treba sastaviti, saviti na zemlju i pritisnuti kamenom. Nakon provlačenja, strukovi biljke se iseku ili iščupaju uz izgovaranje magijskih reči: „*U tri struka posekoh tri groznice; kad se ova tri struka podmladila, onda se i groznica povratila!*” (Milićević 1894, 279). Ljubinko Radenković prenosi etnografske navode koji svečočte da se na Kosovu plašljivo dete provlačilo ispod korena stare trešnje kako bi se oslobodilo strave, dok su se u Homoljskom kraju nerotkinje provlačile ispod savijene grane divlje trešnje (Radenković 1986, 227; Radenković 1996a, 202; Radenković 1996b, 70). Gordana Živković je u zajačarskom kraju zabeležila sećanje na običaj provlačenja dece ispod žila orahovog drveta, u slučaju izbijanja epidemije kuge (Živković 1979, 474). Dragić pak navodi da je za vreme jedne epidemije dečjeg velikog kašlja, preventivno izveden obred provlačenja dece ispod oraha. Žene čija deca još nisu obolela, okupile bi se kod velikog orahovog drveta u selu i provlačile svoju decu ispod žila nadzemnog korena, sa ciljem njihove magijske zaštite od kašlja (Dragić 1952, 30). Ta bolest lečila se identičnim postupkom i na Kosovu i Metohiji i u Makedoniji, dok se u Levču pomenuti metod koristio za lečenje od *dalka*¹⁰, a u Bosni od padavice (Radenković 1996, 79). Kemp takođe navodi pužanje ispod korenja orahovog drveta kao oblik narodnog lečenja (Kemp 1993, 128). Radenković je iz domaće etnografske literature sakupio brojne primere provlačenja ispod drveća sa ciljem izlečenja različitih bolesti, poput nervnih oboljenja, ukočenosti, čireva itd. (Radenković 1996, 79). Pored trešnje i oraha, bolesnici su se u različitim krajevima Balkana provlačili kroz vinovu lozu, rascepljeni hrast, vrbu, bukvu, lipu ili dva srasla drveta, kao i ispod šipka, drena, kruške i savijenog graba (Ibid., 79–80). Konačno, Kemp je zabeležio sećanje na ritual u selu Šetonje (kraj Petrovca na Mlavi), čiji izgled, zbog izvesnih sličnosti sa obredom u Glavincima, prenosimo rečima autora:

„*Za vreme epidemije među decom... pre šezdeset ili sedamdeset godina, dve stare žene koje su se obe zvale Stana, odredile su sledeći običaj. Uzima se bakarni*

10 Otok slezine.

lonac sa „celom” vodom koji drži jedna žena, dok druga ima u ruci bravu sa ključem. Prva pita: „Gde si pošla?”, druga odgovara: „Idem oko sela da zaključam nesreću”. Ključ se okrene u bravi i sve zajedno se baca u vodu. Starice kruže oko sela tri puta, stalno ponavljajući iste reči (...). Dva čoveka kopaju rupu s desne strane hrasta, kopajući ujedno i rupu ispod korena (...) U gluvo doba noći, starac i starica (...) pale dve vatre s obe strane ulaza u tunel. Jedna starica sa loncem vode stoji na ulazu u tunel, a druga, koja je držala katanac sa ključem, stoji na izlazu gde još jedna žena drži lonac s mlekom s leve strane. S desne strane stoji posuda sa rastopljenim salom. Ljudi prolaze kroz tunel, i svaki od njih se obeležava grančicom koja je nagorela u vatri, pa im se njome napravi krst na oba ramena. Deca prolaze kroz tunel zajedno sa roditeljima. Svaki gazda kuće ponese kući neispečeni ugalj kojim ponovo pali vatru na svom ognjištu.” (Kemp 1993, 129).

Provlačenje kroz rupe u kamenju

U Velikoj Britaniji, Francuskoj, Nemačkoj, Austriji, Grčkoj i drugim evropskim zemljama, kamenje je takođe smatrano delom sveta prirode kadrin da izleči bolest (Frazer 1913, 186–189). Magijska praksa provlačenja kroz rupe u kamenju korišćena je za lečenje prvenstveno bolova u leđima i rahitisa, ali i velikog kašlja, epilepsije, paralize, boginja i reumatizma (Ibid., 390). Poput rupa u drveću, bušno kamenje moglo je nastati prirodnim putem, ili je moglo biti rezultat ljudske intervencije, ali za razliku od procepa na stablima, kamenje nije ponovo sastavljano ili popunjavano (Hand 1968, 389–390). Frejzer navodi da u Kornvolu, u Engleskoj, postoji šuplji kamen koji se naziva *Men-an-Tol*, kroz koji ljudi provlačili svoju decu obolelu od rahitisa (Frazer 1913, 187). Kod naselja Durnj, na jugu Francuske, postoji planinski plato na kome se nalazi veliki broj šupljih kamenova kroz koje se ljudi provlače kako bi se izlečili paralizom, šepanje, slepilo i brojne druge zdravstvene nedostatak (Ibid., 187–188). Šuplje kamenje korišćeno je i u našoj narodnoj etnomedicini: Radenković, recimo, piše da su u Makedoniji, Srbiji i Hercegovini, ljudi često provlačili kroz šuplje kamenove, zbog zdravlja, poroda i lečenja od raznih bolesti (Radenković 1996, 80). Trebješanin navodi primer Kosova, gde bi se u slučaju strepnje za život deteta, ono provlačilo kroz konjsko previjalo (šuplja kost), odnosno kroz *šupalj kamen*, da bi dugo živelo (Trebješanin 1991, 143). Sa druge strane, Mojić je u Lici zabeležio srodan običaj lečenja šupljim kamenom, koji je podrazumevao da dete koje noću mokri u krevetu, treba da mokri kroz šuplji kamen kako bi se izlečilo (Mojić 1913, 233). Provlačenje kroz šupljine drveća i stenja kao kurativne metode opisao je i Slobodan Zečević, sa napomenom da se oba rituala najčešće izvode u tišini, bez reči (Zečević 1981, 100). U Srpskom mitološkom rečniku, Petrović piše da kamenih ploča za provlačenje bolesnika ima na brdu Komigi kod Kurvingrada (nedaleko od Niša), u selima Pečenjevce i Razgojna kod Leskovca, starom napuštenom jevrejskom groblju u Nišu i selu Orljanu kod Doljevca (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 258). U Orljanu se običaj provlačenja kroz šuplji kamen i danas praktikuje. Ljudi se provlače tri puta za zdravl-

je ili dobijanje poroda, nakon čega kašičicom ostružu malo praha sa kamena, koji razmute u vodi i popiju, pa se na mestu mogu pronaći brojne metalne kašike. Ljudi masovno posećuju ovaj kamen, naročito uoči Svetog Jovana, u noći između 6. i 7. jula, što svakako predstavlja naknadno vezivanje pokretnog običaja, praktikovanog po potrebi, pod uticajem crkve, za konkretan dan u godini. Danas sveštenici aktivno učestvuju u hristijanizovanom ritualu i slično običaju u Glavincima, učesnicima pre provlačenja čitaju molitvu i škrope ih svetom vodicom nakon obreda. Crkveni mit o nastanku ovog običaja pripisuje magijska svojstva šupljeg kamena monahu, koji je po predanju davno živeo u isposnici na tom istom mestu, jer su navodno ljudi nakon njegove smrti, paleći sveće, slučajno otkrili blagotvorno dejstvo kamena. Podatak da je nakon Prvog svetskog rata lokalni sveštenik minirao svetište, jer su meštani u većem broju posećivali kamen nego lokalnu crkvu Svetog Jovana, sugerise da je crkva imala antagonistički odnos prema izvorno paganskom ritualu. Lokalno stanovništvo veruje da su sve učesnike skrnavljenja zadesile strašne lične i porodične nesreće, pa su ponovo postavili kamene blokove šupljeg kamena i spojili ih betonom, a vremenom je i crkva prihvatila običaj i odenula ga hrišćanskom simbolikom. Broj ljudi koji posećuje svetište raste iz godine u godinu.¹¹

Provlačenje kroz artefakte i delove odeće

Veoma česta tradicionalna metoda lečenja širom sveta je i provlačenje ispod, odnosno kroz odeću i predmete napravljene ljudskom rukom. U različitim kulturama, za lečenje bolesne dece provlačenjem koristili su se stolice, merdevine, prozori, ograde, kovčezi, uzde konja i volova, prstenovi, obruči i venci, ali i suknje, košulje, nogavice, donje rublje, sveštenečke odore itsl. (Skott 2015, 81; Hand 1968, 396–399). Pomenuli smo da se u Britaniji deca od velikog kašlja leče provlačenjem ispod magarca, a naveli smo i lokalni primer narodnog lečenja ove bolesti provlačenjem dece ispod orahovog drveta. U okolini Šapca, međutim, veliki kašalj se leči provlačenjem kroz povraz na bakraču.¹² (Milićević 1894, 294). Ako majci umiru deca, veruje se da treba da provuče dete kroz jaram, što bi uzrokovalo pomor volova vlasnika jarma, ali bi dete ostalo u životu (Đorđević 1990, 274). U nekim krajevima, bolesno dete provlačilo se kroz rupu u ogradni pas, kako bi bolest sa deteta prešla na životinju (Dragić 1940, 6). Zabeleženi su i slučajevi provlačenja kroz konjsku uzdu (Radenković 1996, 81). Na Homolju se u slučaju neprekidnog umiranja dece, na početku složenog magijskog rituala, novorođenče provuče kroz obruč ili točak od kola (Đorđević 1990, 275). U nekim krajevima se pak preporučuje da majka novorođenče provuče kroz gaće svog muža, kako bi dete duže ostalo u životu (Dragić 1952, 76). U okolini Boljevca, dete se u tom slučaju provla-

11 Videti: Kultni šuplji kamen u Orljanu kod Doljevca isceljuje mističnom silom. Niške vesti. Dostupno na linku: <http://niskevesti.info/kultni-suplji-kamen-u-orljanu-kod-doljevca-isceljuje-misticnom-silom/> Posećeno 1.12.2016.

12 Povraz je pokretna drška na kotliću.

či kroz verige, ispod već pomenute drške od kotlića, babičinog pojasa, niti i nabrdila (Đorđević 1990, 275–276). Ureknuti u Sloveniji, a bolesnici u Makedoniji, provlačili su se kroz ivanjski venac, dok su se u okolini Leskovca oboleli provlačili kroz cvećem okićeni obruč (Radenković 1996, 80). Padavica se u ovom mestu lečila provlačenjem kroz mrtvačku košulju (Ibid., 81). U Đevđeliji je zabeležen običaj provlačenja deteta kroz srebrni okovan pojas koji je u vlasništvu crkve (Đorđević 1990, 276), a i drugi crkveni inventar, poput plaštenice ili stolova, korišćen je za provlačenje u Sarajevu, Štipu i Bitolju (Radenković 1996, 81). U Jagodini se i danas praktikuje provlačenje ispod stola na Veliki petak. U srpskoj narodnoj tradiciji, „čumina košulja” je verovatno najpoznatiji predmet napravljen ljudskom rukom kroz koji su se ljudi provlačili. Ova praksa prvi put je zabeležena kada se čuma, odnosno kuga, pojavila u Jagodini 1837. godine. Bolest su u grad doneli turski vojnici koji su tu pravili presedanje na svom putu za Beograd. Knez Miloš Obrenović izdao je brojne naredbe kako bi se epidemija suzbila, poput formiranja karantina i dovođenja stručnih lekara, ali je preduzeo i magijsku radnju, poznatu u narodnoj tradiciji, kako bi zaštitio sebe, svoju porodicu i vojsku. U Požarevcu, gde se tada nalazio, zapovedio je dadevet nagih starica, okrenutih prema vatri, u mraku i tajnosti, za jednu noć opredu i izatkaju košulju kroz koju su se kasnije provukli knez, članovi vladajuće dinastije, kao i svi vojnici u kasarni.¹³(Milićević 1894, 324). Običaj provlačenja kroz čuminu košulju u slučaju izbijanja ove pošasti bilo je rasprostranjen u istočnoj Srbiji i srpskim selima na rumunskoj obali Đerdapa (Zečević 1981, 99). Zečević navodi primer sela Svinjici, gde su ovu košulju, noću i u tišini, tkale tri starice koje su morale biti u menopauzi (Ibid.). Dragić je primetio da se u dvadesetom veku, sa prestankom izbijanja epidemija kuge, izraz čuma počeo koristiti i za druge zarazne bolesti, pa je tako u Istočnoj Srbiji pronašao čuminu košulju napravljenu između dva rata (Dragić 1969, 79–85). Košulja je bila izuzetno cenjena i svako ko se kroz nju provlačio morao je prethodno da se umije i okupa (Ibid.).

Provlačenje kroz rupe u zemlji

Provlačenje dece kroz rupe u zemlji kako bi se izlečila od rahitisa, preloma i drugih oboljenja, naročito je razvijena etnomedicinska praksa u Skandinaviji i na Baltiku i poznata je pod nazivom *jorddragning* (Hand 1968, 388). Ovaj običaj podrazumeva prokopavanje tunela, odnosno rupe nad kojom je visio zemljani svod i kasnije provlačenje bolesnog deteta kroz tunel sa ciljem njegovog ozdravljenja (Videti: Frazer 1913, 190–191). Ritual se najčešće odvijao na graničnim mestima gde je dolazilo do kontakta onostranog i svetovnog, poput groblja, raskrsnica ili na međama njiva i seoskih atara (Hand 1968, 388). U Švedskoj se u slučaju bolesti deteta kopao tunel čiji su svod održavali koreni trave i kroz njega su dve žene, tokom tri četvrtka, provlačile nago dete kroz

13 Milićević je ovo svedočanstvo čuo od očevidaca u Požarevcu 1874. godine..

rupu, tri puta, glavom napred, sve dok poslednjeg dana ne bi zakopale tunel (Skott 2015, 79). U Danskoj je otac deteta obolelog od rahitisa u ponoć kopao zemlju na groblju i odnosio je u svoj dom kako bi se dete tri puta provuklo kroz rupu, sa leva na desno, nakon čega bi zemlju vratio na groblje (Hand 1968, 388). Ako bi trava na toj zemlji rasla, dete bi ozdravilo; jalova zemlja značila bi negativan ishod oporavka. U domaćoj etnografiji takođe su zabeleženi brojni primeri kurativnog provlačenja kroz rupu u zemlji. Kada bi „zaredila” neka bolest u Zaglavku, u okolini Bajine Bašte, ljudi bi probušili zemlju u bregu kroz koju bi se svi provlačili (Milićević 1894, 310). U slučaju padavice u leskovačkom kraju, kopao bi se tunel na granici dva seoska atara kroz koji bi se provlačio oboleli (Radenković 1996, 82). Groblja su takođe povremeno korišćena u ovu svrhu, naročito grobovi nepoznatih ljudi i tuđinaca. Na Kosovu su se nerotkinje provlačile na „Musinom grobu”, u Aleksinačkom Pomoravlju je korišćen „čivutski”, a u Skopskoj kotlini nepoznati grob (Ibid., 81). Svakako najbliži primer običaju provlačenja u Glavincima zabeležio je Milovan Milićević u Podibaru, u Crnoj Gori. Ritual bi se izvodio kada bi neka bolest „zaredila” i pogodila veliki broj meštana. Opis običaja prenosimo u celosti:

„Iz kuće, u kojoj već ima bolesnik pošalju se pre zore dva čoveka na neko brdašće, nađu dva lipova drveta, i taru jedno o drugo dotle dokle se ne zapale, pa onda od toga nalože vatru. Sad tu dođe starac udovac i baba udovica, i donesu tiganj i u tiganju masla koje je kupljeno na vračeve i to iz tri opštine. Još donesu brdila s razboja i obruč od prazne kace. Ona dvojica što su naložila vatru prokopaju kroz brdo rupu kao se može čovek provući, a ona baba, na toj vatri, u tiganju zgotovi cicvaru. Seljaci međutim svi u svojim kućama pogase vatru i pođu malo i veliko na brdo, te se redom provlače kroz onu rupu, a posle prolaze između vatre, jer je ona naložena na dva mesta. Tu stoji starac i baba: starac drži ugarak, pa svakoga malko po leđima ogari, a baba drži tiganj i svaki se po malo založi onom cicvarom. Zatim svi prođu kroz otvorena brdila i provuku se kroz obruč. Od te vatre ponesu svi kući te nalože, ali se ne vraćaju putem kojim su došli nego drugim.” (Milićević 1894, 310).

Premda je reč o ritualu koji je primenjivan u slučaju izbijanja stočne zaraze, zbog velike sličnosti sa ovde proučavanim običajem, neophodno je pomenuiti i Kovačavićevu idealtipsku deskripciju rituala „volovske bogomolje”:

„Kada u selu izbije zaraza (neka stočna bolest) odredi se grupa muškaraca koja će „vaditi živu vatru” (...). Svi stanovnici sela (...) kreću, sa stokom, prema tunelu ili „tamniku” koji je izgrađen na obali potoka tako daljuđi i stoka prođu kroz potok pa se onda penju kroz tunel da bi izašli na površinu zemlje. Na izlazu iz tunela zapaljene su dve vatre i pored leve stoji sestra a pored desne brat (oboje bez odeće). Prilikom prolaza između vatri oni stoku „garaju” tj. prave joj beleg udarom ugarka. Svaki pojedinac se sa stokom vraća kući posle garanja ali ne istim putem kojim je došao.” (Kovačević 2001, 110).

Kemp primećuje izvesne pravilnosti kod kurativnog običaja provlačenja kroz rupu u zemlji i ispod korenja drveća. Oni se javljaju kao odgovor na izbi-

janje ljudskih i stočnih epidemija i još uvek se održavaju u pojedinim mestima, ali danas najčešće ciklično, kao godišnje svečanosti ili zavetine. Ceremoniju prati „živa” vatra koju najčešće u tajnosti pale muškaraci izvan sela. Vatru obično pale dve nage osobe koje mogu biti blizanci (u tom slučaju često dečak i devojčica), imenjaci ili ljudi rođeni istog meseca, ali su zabeleženi i slučajevi u kojima su akteri bila tri čoveka bez dece, mladić i devojka koji su imenjaci (Stojan/Stojanka, Stanko/Stana), stari udovac i udovica ili kao u slučaju rituala u Glavincima, dve stare žene koje više nemaju menstruaciju. Tunel se prokopava u rečnom koritu ili ispod korena oraha, hrasta, bukve ili bresta i učesnici treba da pređu preko potoka na svom putu ka tunelu. Vatre mogu biti postavljene na izlazu, ulazu ili sa obe strane i učesnici se garave najčešće potpaljenim drvce-
tom češlja ili svibe. Tunel se najčešće kopa na graničnom delu sela i mesto na kome se nalazi izbegava se nakon obreda, a u nekim mestima postoje unapred pripremljeni otvori u zemlji za ovu namenu. Kemp zaključuje da se ovim putem najčešće leče opasne epidemije poput malih boginja, dizenterija, kožnih oboljenja itd (Kemp 1993, 129–132).

Tumačenja etnografske građe

U periodu dužem od jednog veka, brojni inostrani i domaći etnolozi pristupali su analizi obreda kurativnog provlačenja sa različitih teorijskih pozicija i često su dolazili do veoma različitih ili čak suprotstavljenih zaključaka. Uprkos brojnim etnomedicinskim varijacijama, sva tumačenja rituala moguće je u načelu grupisati u tri osnovne skupine, a autori su sami, u svojim interpretacijama, neretko kombinovali dva ili sva tri modela.

Prva grupa insistira na *taktilnoj* komponenti obreda. Ona okuplja istraživače koji smatraju da je reč o ritualnom „guljenju”, odnosno „struganju” bolesti sa obolelog prilikom provlačenja. U Srpskom mitološkom rečniku npr. istaknuto je da se magijskim provlačenjem „svlače” bolesti sa tela (Kulišići *dr.* 1970, 257). Ovu „zdravorazumsku” opservaciju prvi je predložio Buš još davne 1877. godine, a razradio je Hofšlager početkom dvadesetog veka, kada je ritual doveo u vezu sa ponašanjem životinja u prirodi, poput skidanja kože kod zmija ili provlačenja životinja kroz grmlje kako bi se oslobodile parazita (Hand 1968, 400). U velikom broju navedenih rituala, uključujući i obred u Glavincima, neophodno je da se osoba provuče kroz veoma uzan otvor ili makar očеше prilikom provlačenja, pa je „guljenje” bolesti legitimno tumačenje ovakvog ponašanja. Hend, međutim, odbacuje univerzalnost ove ideje, jer postoji određeni broj običaja gde je dodir obolelog sa otvorom tabuisan, poput ranije navedenog obreda provlačenja kroz šuplji kamen *Men-an-Tol* u Engleskoj (Ibid.). Pojedini autori smatraju da se „guljenjem” bolest zapravo ne leči, već prenosi na „objekat” kroz koji se provlačenje vrši, ili se pak prenosi na neku drugu osobu ili

životinju. U skladu sa tim, Anri Gaido ističe da običaj provlačenja kroz procep u drvetu ili šupljem kamenu, zapravo rezultira prenosom bolesti pri „trenju”, pa se stoga ne može smatrati da je ritual oblik poštovanja prirodnih sila, niti simboličan čin preporoda (Mojić 1913, 231). Hovorka i Kronfeld takođe su razmatrali ideju da se ritualima provlačenja bolest može preneti sa jednog čoveka na drugog, ili pak na životinju, biljku ili neživu stvar (Ibid.). Jedan broj ranije iznesenih primera obreda „prenosa bolesti”, poput provlačenja na granici atara drugog sela, provlačenja ispod kobile i druge marve i provlačenja kroz rupu na ogradi gde obično prolazi pas, prilikom čijeg izvođenja se očekuje da će bolest preći na „drugog”, govori u korist ove pretpostavke. Inicijalno je ideju o prenosu bolesti na drvo, kamen ili zemlju, prezentovao Džejkob Grim, ali je Gaido ovu teoriju dalje razdradio uvođenjem reciprociteta, odnosno teze da se istovremeno sa prenosom bolesti sa obolelog, vrši i prijem životne snage i vitanosti koju poseduju ritualizovani objekti (Hand 1968, 401). Fredrik Skot, sa druge strane, smatra da obred predstavlja pokušaj da se bolest vrati nevidljivim silama koje su je izazvale (Skott 2015, 87). Prema mišljenju Žarka Trebješanina (1991, 143), predmeti koji su povezani sa ognjištem, pa samim tim posredno i sa kultom predaka, imaju posebnu spasonosnu moć, a oblik kruga koji se javlja u većini rutala provlačenja simbolizuje „celinu, punoću i time ujedno na magijski način čini da dete ostane celo, nenačeto” (Ibid., 143–144). Gaido je smatrao da prilikom provlačenja ne samo da dolazi do procesa koji je nazvao *trasplantio morbi* (prenos bolesti), već se između subjekta i objekta provlačenja uspostavlja svojevrsna nevidljiva veza po principima simpatičke magije (Hand 1968, 401). Ranije opisani ritual provlačenja kroz zasečenu mladicu jasena u Engleskoj dobro ilustruje način na koji život drveta ostaje u tesnoj vezi sa životom lečenog bolesnika i kako ishod oporavaka mladice, određuje ishod oporavka obolelog.

Druga grupa naglašava *metafizičku* komponentu obreda. Ona okuplja autore koji smatraju da se ritualnim provlačenjem na simboličan način pravi barijera kroz koju natprirodne sile ne mogu da prođu i naštete žrtvi. Ovu ideju prvi je predložio Frejzer, koji je odbacio Gaidoovu tezu o prenosu bolesti sa obolelog na drvo i akcenat prebacio na prepreku koja se ovim činom stavlja pred duhove, demone i duše pokojnika koje izazivaju bolest i smrt (Frazer 1913, 171). Ovaj autor smatrao je da praktikanti veruju da bolesti i epidemije ne mogu da prođu kroz uzanu rupu i da prolazi za obolelog simbolizuju „portale” koji vode u drugi, bezbedan, domen stvarnosti. Ovakav čin podrazumeva simbolično pročišćenje, slično rimljanskom običaju prolaska kroz trijumfalnu kapiju nakon rata, koji je imao za cilj da sa one strane kapije ostave duše ubijenih neprijatelja, željne osvete (Ibid., 195). U srpskoj etnologiji, Tihomir Đorđević povezo je postupak provlačenja kroz različite otvore, sa predanjem po kome vladar nakon krunisanja napušta manastir kroz vrata koja se za njim zaziđuju (Đorđević 1940, 3–19). Legenda po kojoj Žiča ima sedmoro vrata, tvrdi da su ona zapečaćena nakon izlaska vladara, kako bi se on zaštitio od zla koje ga može pratiti (Ibid.). Radenković je ovaj legendarni ritual smatrao činom simboličkog prela-

ska na drugi svet, pri čemu crkva predstavlja granicu između svetova (Radenković 1996, 79). Ovaj autor, slično Frejzeru, interpretirao je ritual provlačenja kao prolazak kroz svojevrstan portal koji razdvaja dva sveta, ali je za razliku od britanskog antropologa smatrao da cilj nije bežanje u sigurnu realnost, već ulazak u domen demonskih sila kako bi se bolesnik oslobodio opasnog uticaja koji je odatle potekao (Ibid., 78–79). U skladu s ovim tumačenjem može se navesti primer provlačenja kroz vučji zev, pri čemu se smatra da se demoni bolesti plaše vuka i da neće smeti da prate dete kroz čeljusti. Piter Plas smatra da ovaj običaj simbolizuje kretanje iz domena "tuđeg, divljeg, demonskog, nekontrolisanog prema svojem, domaćem, socijalnom, kontrolisanom" (Plas 1999, 184–212), u čemu se razilazi sa Radenkovićevom, a približava Frejzerovoj interpretaciji.

Poslednja grupa se usredsređuje na *natalni* aspekt obreda. Oba uključuje autore koji smatraju da rituali kurativnog provlačenja u sebi sadrže ideju ponovnog rođenja, pri čemu sam čin simbolizuje porođaj, a objekat kroz koji se bolesnik provlači nalikuje ženskom reproduktivnom organu. Ovu tezu prvi je izneo nemački folklorista Feliks Libreht sredinom 19. veka, argumentujući svoju pretpostavku činjenicom da se u ritualima provlačenja bolesnik najčešće provlači nag, glavom napred, a da povezivanje, zarastanje i oporavak rasepljenog stabla odgovara postnatalnom biološkom oporavku porodilje (Hand 1968, 401). Hamaršted je ideju o ponovnom rađanju interpretirao kao svojevrсно vaskrsnuće, pri kojem osoba simbolički umire, posećuje podrzemni svet i vraća se iz mrtvih kao fizički i/ili duhovno pročišćena i unapređena (Skott 2015, 85). Kristofer Nirop je akcenat stavljao upravo na duhovno vaskrsnuće i moralnu regeneraciju, odnosno smatrao je da ritualno provlačenje ima prvenstveno lustrativnu ulogu purifikacije od greha (Hand 1968, 402). Elijade u ovom obredu takođe prepoznaje novo rođenje i smatra da ritual ima magijsko-religijsku vrednost polivanja vodom prilikom krštenja. Bolesnik biva obnovljen i ponovo rođen iz krila svoje majke zemlje, oslobođen od bolesti ili greha, koji predstavljaju jednaku opasnost za zajednicu (Elijade 2003, 166). Plas takođe smatra da provlačenje predstavlja vid simboličkog umiranja i ponovnog rađanja, pa prilikom semantičke analize vučjeg zeva, primećuje da se destruktivni, muški aspekt, koji se povezuje sa čeljustima i proždiranjem, transformiše u produktivni, ženski aspekt koji se povezuje sa polnim organom i rođenjem (Plas 1999). Većina pomenutih autora, međutim, kombinuje nekoliko interpretativnih pozicija, pa tako Luis Hagberg recimo smatra da kurativno provlačenje predstavlja amalgam ideje o struganju i prenosu bolesti sa konceptom ponovnog rađanja (V. Skott 2015, 85). Elijade vidi koren običaja u kompleksnoj mešavini simpatičke magije, solarnog kulta (krug-točak-sunce) i kulta majke zemlje (Elijade 2011, 304–305). Ritual prema njemu uključuje verovanje u mogućnost prenosa bolesti, ali i ideju pročišćenja i isceljenja ponovnim rođenjem i dodirrom sa zemljom koja obiluje životnom snagom (Ibid.).

Analiza obreda u Glavincima

Veliki broj tumačenja ritualnih praksi srodnih onoj u selu Glavinci govori u prilog tome da uprkos ranoj detekciji običaja provlačenja, u etnološkoj literaturi nije razvijena jedinstvena teorija koja raspolaže dovoljno fleksibilnim i sveobuhvatnim interpretativnim potencijalom. Recimo, stanovišta koje se usredsređuju na ritualno struganje ili na prenos bolesti sa tela obolelog (*transplantio morbi*) neadekvatna su za interpretaciju čitave kategorije ritualnih praksi koje podrazumevaju provlačenje ispod ljudi. S druge strane, teorije koje ove običaje provlačenja predstavljaju kao ritualne činove umiranja i ponovnog rađanja (sa naglaskom na genitalnoj simbolici procepa, tunela ili rupe kroz koje se praktikanti provlače) pokazuju se nedovoljno ubedljivim u slučajevima provlačenja kroz rupe u kamenju (zbog toga što ignorišu pripisana svojstva i kulturne predstave o kamenju, a usredsređuju se, u psihoanalitičkom ključu, isključivo na konotativni plan njihovog oblika) ili kroz vučji zev (iz istog razloga). Napokon, teorije koje naglašavaju htonsku dimenziju obreda bilo bi teško ili nemoguće primeniti na slučajeve u kojima je reproduktivna simbolika ipak nesporna (provlačenje ispod trešnje, kupine, kroz košuljicu ždrebeta, ispod pastuva, ovna ili kroz očive gaće). Zbog toga i ne čudi da se unutar discipline vremenom razvila težnja ka svojevrsnom teorijskom eklektizmu prilikom interpretacije ovakvih običaja. I u slučaju običajne prakse koja je predmet analize ovog članka, favorizovanje jedne grupe teorijskih pozicija nauštrb ostalih, rezultovalo bi ozbiljnim interpretativnim ograničenjima. Naime, običaj prolaska kroz „Rupu” ima sva tri elementa koji čine osnov za pomenute tri grupe teorijskih perspektiva: taktilnu komponentu, tačnije „guljenje” ili „češanje” o zidove „Rupe”; metafizičku komponentu silaska u donji svet ili simboličkog bega od preteće bolesti kroz „portal” i barijeru; i natalnu komponentu koja se dotiče simboličke ponovnog rađanja u čudotvornoj nutринi majke zemlje. Premda je taktilna komponenta sporedna u ritualnom provlačenju u Glavincima i nema indikacija da je u značenju obreda odražena namera meštana da prenesu bolest na zemlju, ne treba u potpunosti odbaciti ideju o mogućnosti simboličkog prijema lustrativnih svojstava zemlje prilikom kontakta. U našoj narodnoj tradiciji, rasprostranjeno je verovanje da žena ne treba da se porodi na postelji već na zemlji, a ako je žena dovoljno snažna, porođaj se vršio u stojećem položaju, zbog verovanja da dete treba da padne na zemlju da bi bilo jako i zdravo (Dragić 1940, 4). U nekim krajevima dete prva tri dana leži na zemlji i tek nakon toga stavlja se u kolevku (Ibid. 5). Trebješanin tvrdi da se to radi zbog vere u spasonosnu snagu zemlje koja hrani ljude i koja je u stanju da obezbedi detetu život (Trebješanin 1991, 143). Pored toga, Skotova teza da ritualno provlačenje predstavlja pokušaj vraćanja bolesti silama koje su je izazvale, može biti od izvesnog značaja u ovom slučaju, ako uzmemo u obzir narodno verovanje o kontagioznom karakteru smrti. U srpskoj tradicionalnoj kulturi, naime, rasprostranjena je ambivalentna predstava o pokojnicima i precima, po kojoj su mrtvi istovremeno ugro-

ženi, jer je bezbedan prelazak u drugi svet neizvestan; ali su i ritualno opasni, jer žive mogu „povući” sa sobom. Iz tog razloga, pogrebni rituali ispunjeni su tabuima, a nakon sahrane ili posete groblju, vrše se brojne lustrativne i apotropejske radnje, poput pranja ruku ili vraćanja drugim putem od onog kojim se dolazilo na groblje, kako bi se prekinula magična veza sa donjim svetom (V. u: Bandić 1980, 105–211). U osnovi ovakvih postupaka stoji ideja da smrt može izazvati smrt i da su mrtvi odgovorni za umiranje. Bandić ispravno ističe da ne samo duše pokojnika, već i duše predaka snažno utiču na egzistenciju živih, pa svaki dodir sa dušama predaka predstavlja potencijalnu opasnost kao i dodir sa dušama nedavno preminulih, naročito na mestima na kojima se duše okupljaju, poput grobalja (Ibid. 164–168). Primenom takvog koncepta na obred u Glavincima, može se pretpostaviti da razlog zbog koga se ritual vrši na nekadašnjem groblju leži u verovanju da se mrtvima, koji su bolest izazvali, bolest i vraća.

Metafizička komponenta je svakako veoma izražena u obredu provlačenja kroz „Rupu” u Glavincima, ali se ona može posmatrati iz dva različita ugla. Prvi pristup je na tragu Frejzerove ideje da praktikanti obreda provlačenja veruju da ih demoni bolesti progone i da se mogu zaštititi samo prolaskom kroz lustrativne barijere, nepremostive za epidemiju; u tom ključu, oni prolaze kroz svojevrstan „portal” koji ih simbolički izmešta u bezbedan domen stvarnosti ili im bar zameće trag u dodiru s htonskim progoniteljima. U domaćoj etnografiji dobro je poznata upotreba vode kao lustrativnog sredstva, pa je tako zabeleženo i verovanje da voda može da odnese bolest (Dragić 1952, 25–26). Slične apotropejske karakteristike pripisuju se i vatri, koja je u domaćoj i svetskoj etnomedicini poznata kao efikasno sredstvo zdravstvene zaštite (Ibid. 29–30). Činjenica da učesnici obreda u Glavincima prolaze pored vatre i da su „čarani” ugarcima prilikom provlačenja, kao i činjenica da su usmereni da prođu kroz vodu prilikom početka obreda (i nužno prilikom ponovnog povratka u selo), svedoči u prilog tezi o simboličkim barijerama. Nakon rituala, učesnici napuštaju Grobljište drugim putem od onog kojim su došli, čime simbolično prikriju vaju sopstvene tragove i sprečavaju ili otežavaju dalji progon demona bolesti.

Pored toga, sama „Rupa” može da bude posmatrana kao portal koji se nalazi na granici svetova zbog svog dvostukog liminalnog karaktera, jer se nalazi na groblju i granici seoskog atara. „Rupa” stoga predstavlja mesto kontakta ovozemaljskog i htonskog. Tomislav Jovanović Mata, meštаниn koji je ozidao „Rupu” i ustanovio njen aktuelni oblik, u intervjuu nam je posvedočio da je tokom izvođenja ovog graditeljskog poduhvata svakog jutra u deset sati viđao zmiju, „čvarkuču”, kako se promalja iz obližnjeg panja. Njegov poslednji susret sa zmijom odvio se, kako kaže, pri samom okončanju radova na obnovi „Rupe”, kada je stari panj koji je „čvarkuču” služio kao zaklon „istrulio i raspao se.” Kulturni status zmije u narodnoj tradiciji kao i veze „kućevnih zmija” sa carstvom mrtvih (Čajkanović 1973, 105) spadaju u tematiku koja je detaljno obrađena u etnološkoj literaturi (Filipović 1986; Kostić 1996; Bandić 2004, 33–34). Činjenica da se fizički lokalitet „Rupe” u lokalnom kultu dovodi u vezu sa donjim

svetom u kojem obitavaju preci, takođe sugerise da u zaleđu običajne prakse preovladava verovanje u htonsko poreklo bolesti koja je u maglovitoj prošlosti sela pomorilo najmlađe članove zajednice.

Drugi pristup metafizičkoj komponenti koji želimo da predložimo, na tragu je Radenkovićeve ideje o svesnom prelasku u onostrani svet prilikom provlačenja, pri čemu namera nije beg od progonitelja, već dolazak u neposredan kontakt sa demonskim silama koje su bolest izazvale. Ukoliko pomnije razmotrimo lokalno predanje koje figurira kao ugaoni kamen običaja, primetićemo da ono sadrži jedan značajan detalj. Naime, uprkos sveopštoj zarazi, grupa mladih čobana koja je preživela pomor dece u Glavincima ni u jedan mah *nije potpala pod uticaj bolesti*. Za njih, provlačenje kroz „Rupu” nije predstavljalo isceljenje: njih je bolest, naprosto, zaobišla. Lokalno predanje, drugim rečima, ne ukazuje na isceliteljsku ulogu rituala, niti na njoj insistira – na više puta postavljano pitanje pamti li iko iz Glavinaca (ili šire) da se provlačenje kroz „Rupu” pokazalo odgovornim za nečiji oporavak, naši informanti davali su nam negativne odgovore. Odatle je moguće izvesti pretpostavku da su čobani, igrajući se, došli u dodir sa natprirodnom silom koja magijskim putem „odbija” bolest. Smisao provlačenja kroz Rupu, onda, kruži oko ambivalentnog koncepta opskrbljivanja tela magijskim imunitetom. Sam postupak je ambivalentan jer poreklo magijskog sa kojim je skopčan gravitira ka podrzemnim, htonskim silama. Zato je potrebno da praktikanti, pre nego što se u centralnoj etapi ruituala spuste u donji svet, preduzmu simbolične mere predostrožnosti.

Ove mere se odvijaju u dve etape. Ceremonija počinje paljenjem vatri na Grobljištu. Jedan plamen gori na ulazu, a drugi na izlazu iz rupe u zemlji. Pokraj vatri, sa obe strane zemljanog otvora, stoje dve žene, udovice, u menopauzi (ili kako ih meštani nazivaju, „čiste babe”), koje „čaraju” praktikante ugarcima. Čarajući, one izražavaju jedinstvenu moć da manipulišu vatrom a da je pritom ne zagade dodirom. Njihova obredno čista tela, jednom rečju, igraju ulogu provodnika lustrativne energije vatre. Slično tome, i dodir sa vodom simbolički pročišćava aktere običaja koji se, tek pošto pregaze potok, jedan po jedan uspinju ka „Rupi”. Oni su, u skladu sa purifikacijskim svojstvima vode i vatre, dvostruko pročišćeni pre nego što otpočne najopasniji deo rituala: metafizički ambivalentan čin provlačenja.

U ovoj etapi obreda, učesnik potpada pod apsolutnu vlast htonske sile koja je na snazi. Kročivši u podzemni svet Rupe, on dolazi u dodir kako sa njenim metafizičkim (tanatoidnim), tako i sa njenim natalnim (kreativnim) aspektom. Pošto napusti zemljani prolaz, učesnik još jednom biva podvrgnut lustraciji „vatrom” (odn. ugarkom kojim rukuje žena na izlaznoj strani Rupe). Potrudimo li se da predstavimo ovaj postupak krajnje pojednostavljeno, možemo ga zamisliti najslabijim cepljenju: prvo nastupa čišćenje alkoholom, pa punktacija, pa novo čišćenje. U tom horizontu značenja, njegov smisao je da praktikanata, u ritualnim uslovima, izloži dejstvu htonske sile u *tačno onolikoj meri* koja telo čini otpornijim na bolest, poput krotitelja zmija koji dopušta da ga reptil ujede kako bi ojačao vlastiti imunitet na otrov. Teorijski, ovo povlači pretpo-

stavku da se svrha „guljenja” ili „češanja” u označenoj etapi obreda ne ogleda u tome da se bolest prenese na zemlju, već naprotiv, u svesnoj nameri da „otvori” telo praktikanta za opasne uticaje podzemnog sveta. Već u sledećem koraku, telo praktikanta se „zatvara” izvlačenjem iz „Rupe” i dodatno pročišćuje „čaranjem.” Ovako tretirano, ono prima natprirodni „pelcer” koji ga čini otpornim na hazardne uticaje donjeg sveta. Pomoću ove interpretacije može se objasniti verovanje da krajnji cilj provlačenja u Glavincima nije ozdravljenje, već *trajno zdravlje* učesnika – ono je, dakle, na konotativnom planu preventivno, a ne kurativno, striktno govoreći. Funkcija vatre i vode je ta da pripremi, a zatim i pročisti telo od eventualnih kontraindikacija ovog magijskog postupka.

Iz ovo ugla razmotren, prolazak kroz otvor u zemlji na poljani Grobljište nudi magijski imunitet telu koje u kontrolisanim okolnostima obreda unosi u sebe koktel štetnih i blagotvornih svojstava „Rupe”. Lustrativni elementi rituala služe, onda, tome da umanje dejstvo štetnih, a pospeše uticaj pozitivnih činilaca obrednog postupka. Ovaj magijski „koktel” je toliko jak da njegov učinak prevazilazi nivo pukih oboljenja, infekcija i zaraza. Iz više različitih izvora u selu čuli smo, naime, podatak da su meštani Glavinaca, mobilisani tokom građanskih ratova devedesetih, kao deca učestvovali u obredu provlačenja. Po okončanju oružanih borbi u Hrvatskoj i BiH, svih trideset i osmorica, koliko ih je iz sela otišlo na ratište, vratili su se u Glavince neokrznuti. Štaviše, i tokom Drugog svetskog rata selo je doživelo minimalne ljudske žrtve, čime pojedini žitelji Glavinaca opet pravdaju verovanje u magijsko dejstvo obreda provlačenja. Prolazak kroz „Rupu”, dakle, ne pruža telu samo zdravlje, već ga štiti od svake pošasti prouzrokovane spoljnim faktorima: to je ritualni čin kojim se „odbija” zlo, „odvraća” nesreća i sprečava pojava bolesti – što mu pridaje istovremeno preventivan i apotropejski karakter.

Ovom linijom tumačenja, međutim, nismo obuhvatili i moguće kulturne koncepcije koje su predstavljale ideacijski osnov za izvođenje obreda u Glavincima. S tim na umu, razmotrićemo tezu po kojoj je kršenje društvene ili religijske norme uzrok nepogode ili bolesti, inače veoma rasprostranjenu u srpskoj etnologiji. Bandić primećuje da se u srpskoj kulturi veruje da ono što nije po volji društvene zajednice, nije ni po volji natprirodnih sila, pa shodno tome, nepoštovanje društvenih normi dovodi prekršioca u sukob sa onostranim (Bandić 1980, 327). Mirjana Pavlović (1999, 98) ističe teurgično shatanje uzroka bolesti po kome su naročito velike epidemije interpretirane kao „kazna božija”. Divljanović (1976, 170) beleži da obavljanje poslova na praznik i nepridržavanje pravilima posta mogu uzrokovati izbijanje stočne zaraze, dok Bandić (1980, 342) navodi da kršenje tabua incesta donosi nesreću kako prekršiocima, tako i široj zajednici. Gledište po kome je celokupna seoska zajednica odgovorna i može biti kažnjena za ponašanje svakog svog člana poznato je još iz Dušanovog zakonika i verovatno potiče iz običajnog prava (Đapović 2001, 135). Oslanjajući se na ovakve teorijske perspektive, Kovačević u svojoj analizi obreda volovske bogomolje polazi od pretpostavke da je zaraza posledica besa natprirodnih sila uzrokovanog kršenjem određene društvene norme i dolazi do zaključka da ri-

tualna golotinja brata i sestre u kontrolisanom okruženju, ima za cilj poništavanje efekta navodno počinjenog incesta koji je inicijalno uzrokovao pošast (V. u: Kovačević, 2001, 115). Ako prihvatimo ovakvo tumačenje i primenimo ga na kurativni obred provlačenja u Glavincima, možemo da primetimo da je simboličko umiranje i ponovno rođenje dece centralni element rituala, koji po analogiji predstavlja negaciju počinjenog greha, odnosno negaciju uzroka epidemije. Čin simboličkog sahranjivanja deteta i njegovo vaskrsnuće po ovom tumačenju, dakle, ideacijski označava poništavanje specifične smrti deteta koja je dovela do reakcije donjeg sveta (pojave epidemije). U domaćoj etnografiji, smrt deteta koja izaziva reakciju natprirodnih sila najčešće je vezivana za čedomorstvo.

Predbračni i vanbračni polni odnosi u patrijarhalnim seoskim sredinama oštro su osuđivani, a devojka koja rodi vanbračno dete često je bila bojkotovana, stigmatizovana, pa čak i surovo kažnjavana, poput zabeleženog običaja kamenovanja u okolini Užica (Bandić 1980, 327; Đapović 2001, 132; Blagojević 1984, 236). Divac piše da se vanbračno dete smatralo donosiocem prokletstva, koje nije pogađalo samo prestupnicu već i druge članove zajednice; ovo je često uzrokovalo praksu prikrivanja trudnoće i ubijanja novorođenčeta, kako bi se izbegla osuda društva i viših sila (Divac 2006, 226). Samo čedomorstvo, međutim, bilo je izrazito tabuisano jer se smatralo da dete rođeno van braka poseduje izvesna magijska svojstva i da njegovo ubistvo može doneti oštru kaznu natprirodnih sila (V. u: Zečević 1969, 119–141). U Svrlijgu se verovalo da će u slučaju čedomorstva vanbračnog deteta neprekidno padati kiša i grad, a u Timočkoj Krajini se verovalo da će voda iz reka plaviti sve dok ne otkrije zakopano telo (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 76). Bogišić navodi da je narod ubijanje vanbračnog deteta smatrao za najveći greh i verovala je da bilo koji poremećaj u prirodi ili društvu predstavlja posledicu ubistva deteta, „a da u kojemu se selu kopile udavi, tri godine mu je za osob nazadak, u sva tri sjemena (ljucko, skocko i zemaljsko)” (Bogišić 1874, 605).

Premda Vuk Karadžić prilikom opisa globe koje su Turci uveli za ubistvo vanbračnog deteta zaključuje da se čedomorstvo na srpskom kulturnom prostoru događalo retko, Dragana Antonijević dovtljivo primećuje da se zakonom ne zabranjuju sporadične pojave (Antonijević 1998, 67). U prilog tezi da je čedomorstvo tokom 19. veka bila veoma zastupljena pojava u Srbiji govore i zakonske odredbe donete od strane Karađorđa Petrovića i Miloša Obrenovića. U Karađorđevom zakoniku na temu vanbračne dece stoji sledeća odredba:

„§ 30 Žena ili devojka koja bi se slučilo da rodi bez muža dete, to est (kopile) ovo e naturalno, zapovest da se izda da nikaka se ne bi usudila udaviti dete no slobodno neka rani, ili ako je veoma stidno, to može odneti i na put ostaviti kud ljudi svaki čas prolaze, da koi god nađe, primiće i naćičese i raniti. Ako bi e usudila udaviti, to taki i ona osuđue se na smrt, bez nikakove dalje milosti, za uzrok što je ubila čoveka na svetu.” (Divac 2006, 221–222).

Knez Miloš izdao je 1827. godine detaljno uputstvo narodu i nahijskim knezovima o postupcima koje treba preduzeti u vezi vanbračne dece i čedomorstva:

„Da će svaka prestupnica slobodna biti ako svoje dete sačuva i othrani; da onaj koji je zgrešio sa tom ženom mora za dete da plati trošak; da kada se u nekom selu nađe trudna devojka ili udovica, odmah budu obavešteni seoski kmet i nahijski knez koji će naći neku staricu da čuva trudnu ženu da ne pobaci, a odmah po rođenju deteta i dojkinju koja će na sebe preuzeti brigu o novorođenčetu, sve o trošku nahijskog magistrata. Ako bi se desilo da do čedomorstva ipak dođe, ubica „ovog božjeg stvorenja” biće predan sudu gde će mu se najstrože suditi po „zakonima građanskim”, (Antonijević 1998, 77).

Osnovano je, prema tome, pretpostaviti da je čedomorstvo u Srbiji kao pojava svakako bilo u dovoljnoj meri zastupljeno da je vlast u više navrata bila prinuđena da takvo ponašanje sankcioniše. U skladu sa teorijskim pozicijama koje u svrhu objašnjenja pojedinih ritualnih praksi naglašavaju kršenje društvenih normi, izvorni oblik ritualnog provlačenja dece kroz „Rupu” u Glavincima možemo posmatrati i kroz prizmu (nepoštovanja) tabua vezanog za nasilnu smrt deteta. Prolazak kroz otvor u zemlji na Grobljištu, posmatran iz ovog ugla, poprima značenje simboličkog čina negacije čedomorstva koje je uzrokovalo odmazdu natprirodnih sila kroz izbijanje epidemije. U tom slučaju, reč je o ritualu čiji je cilj da na društveno razložan način osudi neprihvatljivo ponašanje u zajednici i predupredi njegove kobne posledice.

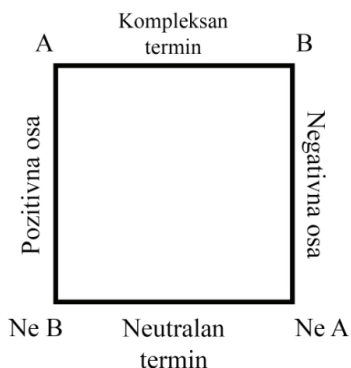
Zaključak

U našem radu izneli smo teorijsku pretpostavku da za razliku od većine zabeleženih rituala provlačenja, svrha obreda u Glavincima nije izlečenje, već predupređenje bolesti. Interpretaciju po kojoj se cilj kretanja kroz zemljani prolaz ogleda u opskrbljivanju tela magijskim imunitetom ilustrovali smo primerima lokalnog verovanja u apotropejsku moć „Rupe.” U narednom koraku, nastojali smo da odgovorimo na pitanje *zašto* je došlo do prvobitnog izvođenja rituala u onoj formi koju smo ustanovili kao ideal-tipsku. Oslanjajući se na relevantnu literaturu, došli smo do zaključka da se u zaleđu glavinačkog obreda nalazi verovanje u htonsku prirodu epidemije koja je pre više od jednog i po stoleća desetkovala najmlađe članove zajednice. Budući da je bolest na metafizičkom planu proistekla iz donjeg sveta, razloge za odmazdu htonskih sila potražili smo u kršenju društvenog tabua čedomorstva koje je, prema našim stanovištima, a u verovanju ondašnjih žitelja sela, ritualno „zagadilo” zajednicu i predodredilo je za ekspanziju smrtonosne bolesti.

Pošto smo ustanovili prve i poslednje principe glavinačke običajne praksi, preostaje nam da u zaključku razrešimo dilemu *kako*, odnosno u skladu sa kakvom misaonom organizacijom prethodno definisanih kulturnih koncepta obred ostvaruje svoj cilj: „odbijanje” bolesti. S tim na umu, potrebno je da razmotrimo natalnu komponentu rituala. Koncept ponovnog rađanja, naime, u sebi sadrži ideju simboličkog umiranja koja prethodi preporodu. Da bi se osoba ponovo rodila, njeno trenutno postojanje nužno mora biti prekinuto i potom

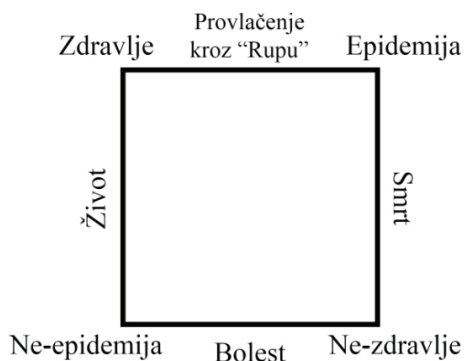
ponovo započeto. Činjenica da se ritual odvija na groblju i da se deca spuštaju u rupu u zemlji, slično polaganju u raku, upućuje na sličnosti sa pogrebnim obredom. U ovom kulturnom kontekstu, uloga dve starije žene, koje su nužno u menopauzi i koje su zadužene da decu bezbedno provedu kroz proces provlačenja kroz uzani kanal, nalikuje ulozi babica za vreme porođaja, od kojih se u tradicionalnoj kulturi Srba takođe zahteva seksualna „čistoća”.

Na pretpostavku da ritual provlačenja kroz Rupu možemo porediti sa imaginarnim umiranjem i rođenjem upućuje nas i semiolška analiza rituala. Greimas je definisao semiotički kvadrat kao efikasan metodološki alat za otkrivanje dubinskih struktura mišljenja kroz uspostavljanje osnovnih opozicionih parova i dalju nadgradnju, odnosno proširenje broja parova, kako bi se kroz različite uspostavljene odnose artikulisalo skriveno značenje razmatrane pojave (V. u: Hebert 2006). Može se reći da se semiotički kvadrat zapravo sastoji iz četiri elementa, koji među sobom grade tri tipa odnosa. Izrada kvadrata započinje uspostavljanjem kontrarnog para A i B, pri čemu je reč o terminima koji istovremeno sadrže međusobne razlike i sličnosti, odnosno o terminima koji predstavljaju dva kraja iste semantičke ose, poput parova crno-belo, muško-žensko, dobro-zlo itd. (Antonijević 2010, 160). Ovim terminima se potom pripisuju kontradiktorni termini, koje odlikuje odsustvo distiktivne karakteristike primarnih termina.¹⁴ Slikovit primer ponudila je Beverli Krejn kada je primetila da dete koje zna šta je pas, prilikom kontakta sa mačkom, životinjom koju nikada nije srelo, prvo koristi konstrukciju „ovo nije pas” (Ibid. 159–160). Dakle, u pitanju je direktna negacija primarnog termina ne A ili –A i ne B ili –B, koja u ovom slučaju može da označi mačku, ali i bilo koju drugu životinju koja nije pas. Između termina –A i –B uspostavlja se kontrarni odnos sličan relaciji uspostavljenoj između primarnih termina A i B. Konačno, između primarnog termina A i sekundarnog termina –B uspostavlja se odnos implikacije, kao i između termina B i –A, pa metatermini koji ovim putem nastaju, obično imaju pojačano značenje u odnosu na osnovne termine. Grafički ovaj prikaz izgleda ovako:



14 U semantici odsustvo odlike takođe nosi značenje, pa najčešće ovi termini uključuju širi opseg značenja od kontrarnih termina.

Na levoj strani grafikona nalazi se pozitivna osa, a na desnoj negativna; na donjoj strani kvadrata nalazi se neutralan termin, a na gornjoj kompleksan termin. Ukoliko ovaj model primenimo na analizu rituala u Glavincima, primarnu kontrarnu opoziciju možemo da uspostavimo između termina *zdravlje* i *epidemija*. Uvođenje njihovih kontradiktorih termina *ne-epidemija* i *ne-zdravlje* omogućuje nam da izradimo semiotički kvadrat.¹⁵



Termini *zdravlje* i *ne-epidemija*, na pozitivnoj osi, daju metatermin *život*. Ako u zajednici nema zaraznih bolesti, to implicira dobro zdravlje svih članova i predstavlja garanciju života. Sa druge strane, na negativnoj osi, termini *epidemija* i *ne-zdravlje* daju metatermin *smrt*. Odsustvo zdravlja implicira široku rasprostranjenost zarazne pošasti, što garantuje smrtni ishod. Na neutralnoj osi, kombinacija termina *ne-epidemija* i *ne-zdravlje* daje umereni metatermin *bolest*, koji podrazumeva istovremeno odsustvo zdravlja, ali i odsustvo opasnih zaraznih bolesti sa visokom stopom smrtnosti. Konačno kompleksni termin koji istovremeno podrazumeva postojanje epidemije, ali i zdravlje članova zajednice, zapravo je otelotvoren u ritualu provlačenja kroz „Rupu”. Ovaj obred čuva zdravlje praktikanata, uprkos postojanju opasne zarazne bolesti.



15 Važno je napomenuti da termin *ne-zdravlje*, nije značenjski identičan terminu *bolest*, već predstavlja odsustvo zdravlja i u skladu sa tim, *ne-epidemija* nije značenjski identična terminu *zdravlje*, već sadrži širi značenjski opseg.

Ukoliko iskoristimo metatermine dobijene odnosima implikacije na pozitivnoj i negativnoj osi i postavimo ih u kontrarni odnos, dobijamo novi semiotički kvadrat:

Termini *život* i *ne-smrt*, na pozitivnoj osi, daju metatermin *dugovečnost*. Život i odsustvo smrti na pozitivnoj osi impliciraju večnost ili u realnom svetu, dug životni vek. Sa druge strane, *smrt* i odsustvo života, na negativnoj osi, impliciraju *pomor* ili izrazito visoku smrtnost u okviru zajednice. Kombinacija termina *ne-život* i *ne-smrt*, odnosno istovremeno odsustvo života i smrti, teško je zamisliva jer ovaj metatermin uključuje ideju svojevrsnog stanja liminalnosti, pri čemu možemo da pretpostavimo da bi dato stanje moglo da se okarakterise kao *prokletstvo*. Konačno, termini *život* i *smrt* daju kompleksni metatermin *vaskrsnuće*. Istovremeno prisustvo života i smrti predstavlja umiranje i ponovno rođenje.

Komparacijom ova dva semiotička kvadrata primećujemo simetrične termine između kojih je moguće postaviti znak jednakosti: Zdravlje=Život; Epidemija=Smrt; Život=Dugovečnost; Smrt=Pomor; Bolest=Prokletstvo; Provlačenje kroz „Rupu”=Vaskrsnuće. Svakako najznačajniji zaključci do kojih smo došli semiološkom analizom, odnose se na tezu da su u obredu provlačenja u Glavinima, koncepti *bolest* i *prokletstvo* značenjski jednaki, kao i da provlačenje kroz „Rupu” odgovara simboličkom činu vaskrsnuća. Prvi zaključak implicira da je u dubinskim strukturama mišljenja učesnika rituala, bolest zapravo doživljena kao posledica prokletstva (čime smo potvrdili tačnost ranije iznesenih pretpostavki o razlozima izvođenja obreda), dok drugi implicira verovanje da se simboličnim činom umiranja i ponovnog rađanja, mogu otkloniti prokletstvo i njegove posledice. Ovaj, potonji zaključak u skladu je sa našom tezom o magijskom imunitetu budući da ta perspektiva podrazumeva „otvaranje” tela praktikanta za htonske sile koje su na snazi (simbolički čin umiranja) i – odmah potom – njegovo „zatvaranje” prolaskom kroz, preciznije *izvlačenjem* iz „Rupe”, čime se performira simbolički čin ponovnog rođenja učesnika u obredu.

Literatura:

- Antonijević, Dragana. 1998 Nasilje nad ženama i seksualni moral: potisnuta povest ustaničkog doba u Srbiji. *Glasnik Etnografskog instituta SANU XLVII*. 65–75.
- Antonijević, Dragana. 2010. *Ogledi iz antropologije i semiotike folkloru*. Beograd: SGC
- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Bandić, Dušan. 2004. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Blagojević, Nataša. Običaji u vezi sa rođenjem ženidbom i smrću u titovouzičkom, pežeškom i kosjeričkom kraju. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, Knj. 48. 195–310.
- Bogišić, Valtazar. 1874. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja Južnih Slavena*, Zagreb.
- Bušetić, Todor. 1911. *Narodna medicina Srba seljaka u Levču*. Beograd: Srpski etnografski zbornik, knj. XVI.

- Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba. Izabrane studije*. Beograd: SKZ.
- Divac, Zorica. 2006. Porodične i bračne (ne) prilike u Srbiji (19. vek). *Glasnik Etnografskog instituta SANU XIV*. 219- 232.
- Divljanović, Dragoljub. 1976. Rezultati istraživanja stočarsko-ekonomskih i veterinarskih elemenata iz domena etnoveterine u Lužnici, u Dragić, Milorad i dr. 1976. *Narodna zdravstvena kultura u SR Srbiji I*, Beograd.
- Đapović, Lasta. 2001. Sirotište kao primer deregulacije običaja životnog ciklusa – period krize. *Etnografski Institut SANU – Posebna izdanja*. (48): 129–144
- Đorđević, Dragutin. 1958. *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*. Beograd: SANU.
- Đorđević, Tihomir. 1940. Sedmovrata Žiča. *Etnologija*. I (1): 3–19.
- Đorđević, Tihomir. 1958. Priroda u verovanju i predanju našeg naroda, *Srpski etnografski zbornik*. LXXI: 232–233.
- Đorđević, Tihomir. 1990. *Deca u verovanjima i običajima našeg naroda*. Idea-Prosveta: Beograd-Niš.
- Dragić, Milorad. 1940. Verovanja kod Južnih Slovena u oblasti rađanja i zdravlja malog deteta. *Biblioteka centralnog higijenskog zavoda*.
- Dragić, Milorad. 1952. *Zablude, sujeverja i narodno zdravlje*. Beograd: Institut za zdravstveno prosvetovanje NR Srbije. Dragić, Milorad. 1969. Čumina košulja. *Razviktak*. 2: (79–85).
- Eliade, Mircea. 1978. *A History of Religious Ideas. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elijade, Mirča. 2011. *Rasprava o istoriji religija*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Filipović, Milenko. 1986. *Trački konjanik*. Beograd: Prosveta.
- Filipović, S. Milenko. 1972. „Takovci. Etnološka posmatranja”. *Srpski etnografski zbornik*, knjiga LXXXIV.
- Frazer, James George. 1913. *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part VII, Vol II*. London: Macmillan & co.
- Frosblom, Valter W. 1927. Magisk Folkmedicin. *Finlands Svenska Folkdiktning* 7 (5): 537
- Hand, Wayland Debs. 1968. Passing Through: Folk Medical Magic and Symbolism. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 112 (6): 396.
- Hand, Wayland D. 1980. *Magical Medicine: The Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America: Selected Essays of Hand*. University of California Press.
- Hébert, Louis. 2006. Tools for Text and Image Analysis: An Introduction to Applied Semiotics. Dostupno: http://www.revue-texto.net/Parutions/Livres-E/Hebert_AS/Hebert_Tools.html
- Kemp, Pejšns. 1993. *Slovenska magija*. Luta: Beograd.
- Kostić, Sofija N. 1998. *Kult zmije kod Srba*. Užice: Grafičar.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala I – Tradicija*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju FF u Beogradu.
- Kulišić, Špriro, Petar Ž Petrović, Nikola Pantelić. 1970. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit.
- Milosavljević, Sava. 1913. Običaji srpskog naroda iz sreza Homoljskog. Beograd: SEZb XIX.
- Mojčić, Mojo. 1913. Provlačenje kao lijek. *Zbornik za narodni život i običaje*. 18 (2): 231–233.

- Moren, Edgar. 1981. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ.
- Pavlović, Mirjana. 1999. Pojam bolesti u različitim medicinskim sistemima. *Glasnik Etnografskog instituta SANU, Knj. XLVIII*: 95–106.
- Plas, Piter. 1999. Nekoliko aspekata simbolike vučjih usta u srpskim običajima i verovanjima. *Kodovi slovenskih kultura./ Codes of Slavic Cultures 185–195*.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Beograd: Prosveta.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj religiji Južnih Slovena*. Niš: Prosveta.
- Radunović, Milorad. 1986. Strah i korijen trešnje. Poljoprivredni kalendar Beograd-Novi Sad.
- Skott, Fredrik. 2015. Passing Through as Healing and Crime. An Example from Eighteenth-century Sweden. *Arv Nordic Yearbook of Folklore* . 70: 75–101
- Trebješanin, Žarko. 1991. *Predstave o detetu u srpskoj kulturi*. SKZ: Beograd
- Zečević, Slobodan. 1969. Vanbračno dete u narodnom verovanju istočne Srbije. *Glasnik Etnografskog instituta SANU XI-XV*, 119–141.
- Zečević, Slobodan. 1981. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej.
- Živković, Gordana. 1979. Narodna medicina u okolini Zajačara u XX veku. *GEM* (42): 480–497.

Primljeno:

Prihvaćeno:

Mladen Stajić

Marko Pišev

Passing through the „Hole”: a magical ritual for the protection of children’s health

Abstract: Once a year, the residents of Glavinci, a village near Jagodina, perform the rite of the so-called *Passing through the „Hole”*, which was initially conceived for the purpose of preserving the health of local children. In this article, we describe the actual and ideal-typical form of the ritual, followed by a two-step analysis of our theoretical and empirical findings. The objective of the first, comparative analysis is to present and categorize the broadest array of ethnographic materials on rituals of passing through. The goal of the second, structural analysis is to find the answers to three interconnected questions: *how* (on the level of deep mental structures), *why* (on the level of cultural conceptions of health and illness) and *with what purpose* (in the sense of the final outcome) is the ritual performed.

Keywords: Glavinci, „Hole”, rites of passing through, plague, illness, children.