

Змаго Шмитек, (Словенија)

Одделение за етнологија и културна антропологија, Универзитет во Љубљана  
е-маил: zmagosmitek@yahoo.com

## ШТО ПЕАТ ПТИЦИТЕ? ЗА ЖИВОТИНСКИОТ ГОВОР ВО ЈУЖНОСЛОВЕНСКИОТ ФОЛКЛОР<sup>1</sup>

*Апстракт:* Современите научни истражувања на екосистемите опфаќаат различни аспекти на гласовноста, вклучувајќи ги и системите за комуникација („јазичи““ на одделните животински видови. Современите теоретски и експериментални со- гледувања за „зборувањето на природа“ повикуваат на рedefинирање на основните поими како што се „природа“, „култура“, „говор“, „музика“ итн. Во овој контекст, затоа е важно да се обрне вниманието на интуитивните и практични знаења од тра- диционалните и архаични култури. Најинтересните и најмалку истражувани се на- родните традиции за „животинскиот јазик“, „тивкиот јазик“ или за „птичјиот ја- зик“, кои, наводно, биле познати само на одреден број познавачи, а кои можеле да го отворат патот кон мудроста и успехот за нив. Можеме да пронајдеме фолклорни мотиви на ова свето или магично знаење на народните приказни (на пример, АТУ 670, 671 и 673) со корени во анимистички и шамански животни стилови низ различ- ни делови на евроазискиот континент. Овој труд посебно се фокусира на јужносло- венскиот материјал, продолжувајќи го првото истражување направено и претставе- но во пионерската синтеза на македонскиот етнолог и професор Бранислав Русиќ.

*Клучни зборови:* јазик на животнаите, птичји јазик, бела змија, Јужни Словени, еко- систем, народни приказни

### Збрка на јазичи и потреба за разбирање

Во древните и современите култури, европските, а и пооддалечените, пес- ната на птиците била многу ценета заради нејзината мелодичност. Во многу слу- чаи била и инспирација за литерати и композитори. Толедскиот надбискуп Евге- није (Eugenius Toletanus) во седмиот век напишал пофална песна за пеењето на сла- вејот и му припишал совршеност која ги надминува човечките способности: „Гла- сот твој, славејче што чуруликаш, победува над цитрата во песните, поубав од му- зичките мелодии е твојот пречудесен спев“ (Simoniti 2000: 38-39).

Слично на тоа птицата (*кокила*, вид птица со милозвучен глас) ги учела на мелодичност индиските поети. Таквата песна можела да се објасни и како своеви-

---

<sup>1</sup> Преводот на текстот од словенечки на македонски јазик го направи Соња Должан (Sonja Dolžan).

ден јазик, затоа средновековните италијански и провансалски поети ги опишувале птиците како пеат *ciascuno in suo latino*, т. е. секоја на својот латински, а што може-ло да значи кој било јазик. Според тој пример и Чосер во приказната *The Squire's Tale* го употребил терминот „латински на соколи“ (*hawkes ledene*) (Crane 2007: 25). Во средновековна Европа „јазикот на птиците“ важел за скришен јазик на трубаду-рите, алхемичарите и на следбениците на еврејската кабала, значи магичниот јазик на иницирани избраници.

За разлика од нивните поетски современици, тогашните теолози и филозо-фи биле повнимателни и построги: се угледувале на составите на Аристотел, Пита-гора и други теоретичари кои музиката ја определувале како продукт на човековата рационална креативност. Таквата музика секогаш била облагородена со текст, затоа не можела да биде поинаква од човечка. Овој решителен став започнал да отапува кога кон крајот на 13-ти век инструменталната музика почнала да станува сè поце-нета. Во споредба со прецизно пресметаната структура на коралот инструментал-ната музика не важела за „сосема вистинска“ музика, а без интелектуалната јатка и повеќе потсекала на пеењето на птиците (Leach 2007). Вокално-инструментална-та музика веќе средниот век ја определил според критериумот рационално/ирацио-нално, интелектуално/интуитивно. Денешната наука само го потврдува кога го по-врзува јазикот (како текст, говор или дури и говор на гестови) пред сè со човековата лева половина на мозокот, додека акустичките сигнали (свиркање, мелодии) ги по-врзува пред сè со десната половина.

За човечкиот јазик навистина е карактеристично да ги именува работите и во тоа е единствен (Walter 1997: 62-74). Но, од друга страна, исто како луѓето, и поеди-нечните животински видови ќе научат да оформуваат звуци според правилата кои се единствени за целокупната популација, а истовремено имаат и локална, па дури и индивидуална специфика (Keller 2012: 169). Карактеристика на пеењето на птици-те се кратките и едноставни гласови, довикувачки (на пример, за време на парење) или одбивни. Нивниот ритам може да биде мошне брз, при што поединечни секвен-ци траат само неколку секунди. Специфични се и фреквенциите бидејќи човечко-то уво не е способно да ги почувствува највисоките тонови на песната на птици-те. Но, како што посочува англиско-америчкиот етолог Питер Марлер, огласување-то на птиците заради комплексните пермутациски гласовни структури („фонолош-ка синтакса“), е споредливо со човечката музика во поголема мера отколку кај дру-гите животински видови, дури во поголема мера отколку кај шимпанзата и мајму-ните сродни на човекот (Marler 2001: 31-48).

Помеѓу човечкиот јазик и песната на птиците навистина е тешко да се зацр-па остра граница. Секој јазик, имено, има своја модулација, интонација, темпо, ри-там и своја мелодија што го дружи со музиката (Keller 2012: 173).

Освен тоа човечката комуникација не се втемелува во целост само на јазик-от, туку може во определени случаи да вклучува и животински гласови. Граница-та помеѓу човечките и животинските „јазичи“ со тоа само уште дополнително се стеснува.

На свој интуитивен начин сличноста помеѓу човечките и животинските ја-зици ја сфатиле веќе луѓето припадници на древните култури, што оставило траги во нивното колективно сеќавање и знаење. Но за средновековниот европски схоластичар врвот на совршенството не биле ниту песната на птиците ниту компонирана-

та вокална или инструментална музика бидејќи сето тоа ја надминувала небесната музика на ангелските сфери (*Musica mundana*). Тоа била универзалната вибрација која го поврзувала човекот со вселената. За неа први пишувале веќе старогрчките филозофи, додека за популаризацијата на идејата во христијанска Европа било важно пред сè делото *De institutione musica* на римскиот филозоф Боетиус од шестиот век. Нечујната или мошне суптилна „музика на сферите“ била предмет на различни теоретизирања и шпекулации, сè додека неодамна не биле направени звучни записи на нискофреквентните радиски бранови во астрономските опсерватории. Со тоа било потврдено дека вселената не е тивка и нема и дека секоја од планетите на нашиот сончев систем има сопствен, посебен звук, а исто така и ѕвездите, ѕвездијата и галаксиите. Се покажа дека идејата за „природата која зборува и пее“ е и тоа како правилна и сеопфатна.

Човечкиот интерес за тоа „што пеат птиците“ произлегувал од нивниот посебен статус: како суштества на светлината и небото тие биле поврзувачи на сето земно и духовно. Тие ги симболизирале божествените и духовните идеали. Христијанската иконографија го препознавала Светиот дух во ликот на бел гулаб, Христос како феникс или пеликан, Богородица како гугутка, евангелистот Јован како орел и ангелите како крилати суштества. Слично и староегипетскиот бог на небото, лавот и војната Хорус, во едното од неговите бројни облиција, се прикажувал како сокол и како маж со глава на сокол. Нордискиот бог Один го придружувале два гаврани, а самиот тој можел да презема орловско тело. Орелот е и животински помошник на сибирските шамани и им помага при нивните искачувања кон небото. Понекаде му припишуваат дека со неговото големо знаење е советник на шаманите, па дури нивни татко (Tolley 2009). И митскиот индиски крал на сите птици, Гаруда, има лик на орел (Бхагавад-гита 10.30).

Црните птици ја најавувале смртта, исто како и ноќните птици. Во нив понекогаш се криеле спасените души или душите на предците од оној свет. Словенската демонологија познава голема црна птица со името нав (или мовје, мавје, навје, нави, навки, мајки исл.) во која се отелотворува душата на детето, умрено пред крштевката. Бидејќи патот во рајот му е затворен, тој ноќе се дружи со еднакви на себе, а може да нападне и човек. Ако некој ја испрска со благословена вода, се претвора во бел гулаб и одлетува во височините. Но, човечката душа не го напушта телото само при смрт, туку и за време на спиењето, во ликот на птица, мува, пеперуга или друго летечко животно.

Од бројните примери можеме да резимираме дека покрај уште некои животни, птиците биле чуварки на тајното знаење, недостапно за обичниот човек. Римскиот историчар Тацит во 10-тата глава на неговата книга *Germania* (околу 98-мата година) спомнал дека жителите на таа земја ја предвидуваат иднината со набљудување на летот на птиците и слушањето на нивните гласови. Таквата пракса била проширена и во стариот Рим и Грција. Хомер во Хекторовата уста ставил зборови дека не треба да се осврнува на тоа дали птиците летаат кон изгревот или кон залезот на сонцето. Според старогрчкото предание на истиот начин претскажувал и тебанскиот мудрец Тирезиј кој за таа намена имал дури сопствено јато птици. Заради слепилото тој морал да се потпира на описите на неговите помошници, додека самиот можел да ги следи само птичјите гласови.

За тоа како Тирезиј го стекнал знаењето на птичјиот јазик постоеле повеќе верзии. Според една од нив две змии му ги исчистиле ушите и му овозможиле невообичаено истенчен слух. Според другата тој ѝ се замерил на божицата Хера бидејќи го поддржувал нејзиниот ривал Зевс. Затоа таа го казнила со слепило, а Зевс го наградил со натприродна дарба за гледање на иднината. Според третата верзија го ослепила божицата Атена бидејќи тој ја набљудувал додека се капела. А заради молбите на неговата мајка таа отпосле се откупила со тоа што му ја подарила моќта на разбирањето на птичјиот јазик и јасновидство (Roscher 1965: 182, 189, одредница: Teiresias). Фројдовскиот антрополог Геза Рохајм во варијантите за Хера и Атина ја гледал мизогинистичката тенденција која може да се почувствува и во приказните од типот АТ 760 во ликот на здодевна жена која го малтретира мажот да ѝ ја каже неговата тајна (Roheim 1953: 8-9).

Средновековните приказни за Александар Велики опишуваат како тој во Индија зборувал со птиците за да се стекне со нивното знаење. Индиските мудреци, според Филостратовото сведочење, исто така ја познавале тајната на птичјиот јазик. Според индиската митологија птиците се најмудрите животни, како што и браманите се најобразованите од сите луѓе. И едните и другите се „двапати родени“: птиците прво во форма на јајце и потоа и како животни, а браманите по вторпат се родени кога при иницијациониот обред секој од нив ќе ја презел својата света врвка.

Човечките и животинските „јазичи“ и „музика“ ни се покажуваат како делови на истиот природен звучен простор или, подобро кажано, целокупен органски, а и неоргански еколошки организам. Непрекинатиот тек на комуникација тече низ сета природа. Гласовите на животинската екосфера во поголемиот дел и’ припаѓаат на дивината, а тој збор етимолошки произлегува од прасловенскиот и црковнословенскиот збор *divъ*. Зборот прво значел нешто божествено (како и латински *deus*, санскритски *deva* и авестовски *daeva*), а подоцна се стекнал со значење на демон, ѓавол или идол (бугарски дивен, чешки *divný*, полски *dziwny*, руски *divnyj*) (Skok 1971: 409-410, одредници: div, divan).

Значенските паралели на изразот *diviti se*, да се набљудува со интерес и восхитување, се изразите: се чуди, се восхитува, чудо, чудесија и сл.

Според Блез Паскал најмногу му се восхитуваме на она што во суштина не го разбираме. А на сè што е поинакво или барем по нешто се разликува од вобичаеното, било во позитивна или негативна смисла, можеме да се чудиме. Така зборот чудо понекаде во Истра значел „никој и ништо“ (Skok 1971: 339-340 (одредница: čudo)). Во словенечка Штаерска зборот *čuden* означувал нешто одбивно, па дури и гадно, додека на украински и на дијалектен руски бил само како поим за нешто смешно, а на полски и кашубски нешто прекрасно и дивно! (Трубачёв 1977: 128-130, одредница: \*чудо и \*чудънь(йъ)). И чудо претставува нешто што е во спротивност со законите на природата.

Кај Јужните Словени јазикот на човечкото разбирање со растенија и животни бил познат како немушт јазик, „животински јазик“ и слично. Македонскиот етнолог Бранислав Русиќ го објаснил значењето на зборовите немушт јазик во значење на јазикот на неми суштества, при што „нем“ може да значи и туѓ, неразбирлив (Rusić 1954: 25-27). Српскиот фолклорист Љубинко Раденковиќ собрал повеќе варијанти на тој израз: немучки језик (Подриње, Србија), немучни (Хомоље), *bezmitni* (Херцеговина), *nijemi* (Карловац), немски (Македонија) (Radenković 2001: 380). Така било

обележано пред се' зборовното или музикалното комуницирање со живата и неживата природа, а не само разбирањето преку движења.

Меѓу племенските и архаичните народи поимот на природата бил неопределен: природата од една страна била преткултура и со тоа и поткултура, но истовремено била и живеалиште на божества, духови и души на предците што ја издигало над културата (Lévi-Strauss 1958: 171). Ова објаснува и зошто јазикот на животните никаде не го потценувале како помалку вреден од човечкиот, туку му припишувале дури и натприродни особини. Многу христијански цркви се поставени на местата каде пастирите го наоѓале својот добиток собран околу чудотворната икона на Богородица. Други легенди опишуваат како различни светци им проповедале на животните, им давале благослов и дури ги крштеле. Птиците на кои им проповедал светиот Франциск, не само што го разбирале значењето на неговите зборови, туку и се одсивале на нив.

Според начелото на природата како поткултура, грчко-римската, а потоа и еврејско-христијанската филозофија домашните и дивите животни ги подредувале во систем кој бил изразено антропоцентричен и ги делел животните според начелото на нивната практична употребливост на работни и непродуктивни, кои се јадат и кои не се јадат, чисти и нечисти, а врвот на скалата го заземале коњите, кучињата и соколите, помошници при благородничкиот лов (Figg 2013: 5). Овој вид лов бил демонстрација на феудалната власт над природата, а имплицитно и над општеството и културата. Повеќеслојниот животински свет истовремено бил опозиција и паралела на човечкото општество. Во тој контекст е нпр. можно да се разберат предањата на различни народи според кои одделни животински популации имаат сопствени владетели.

На хиерархијата на животинските видови би можело да се стави рамо до рамо вредносното разликување на општествените групи.

Старите Грци туѓите народи ги нарекувале „варвари“ заради нивниот неразбирлив говор. Покрстените Римјани истото име го употребувале за бродосаните жители на рамнините кои живееле како диви животни. Слично и на санскритски „barbaras“ значело туѓинец и неверник. И Кинезите, на околните народи им ставале различни пејоративни имиња кои ги класифицирале како животни. Северните соседи најчесто ги поврзувале со кучиња или волци, а оние на југ со тафтабити или змии. За некои од тие варвари важело дека престојуваат во пештери, се облекуваат во животински и птичји кожи и се појавуваат како животни и птици. Во истиот појмовен круг спаѓаат и приказните за постанокот на некои етнички групи со мешање на човечки и животински предци.

Според една поинаква кинеска поделба варварите биле или „зготвени“ или „живи“, со оглед на тоа каква храна јадат. Така на пример племињата внатре во Големиот ѕид ги вбројувале во „зготвените“, а нивните роднини надвор од преградата во „живите“ (Fiskesjö 2011: 57-79; пред сè 57, 63, 65). Тоа ја имплицирало идејата дека варварите не се животински во расна, туку во културна смисла и дека е возможно на соодветен начин да бидат вклучени во кинеската империја. Додека не дојде до акултурација, на туѓинците им е определено место надвор од културата, во природа. Таквото размислување ни оддалеку не било ограничено само на Кина, со оглед на тоа дека дури и на почетокот на минатиот век некои германски етнолози

и антрополози неевропските племенски народи ги нарекувале „Naturvölker“ (Lévi-Strauss 1958: 193).

Животните настапувале и како метафори за човечките телесни и карактерни одлики и маани. Клод Леви-Строс во неговата книга Дива мисла ги споредувал популациите на птици со човечкото општество и при тоа наброил меѓусебни сличности („јазик“, гнездење и др.), а и разлики (летање во воздух) (Levi Stros 1961: 241). Словенечкиот земјоделски човек замислувал дека напролет, за време на склучувањето брачни заедници, се женат и птиците. Различните човечки јазици биле паралелни на животинските јазици. На поединецот многу од човечките јазици му биле еднакво недостижни како и животинските. За пример да ги земеме тајните јазици кои произлегувале од локалните дијалекти, но биле намерно шифрирани, така што разбирливи им биле само на познавачите. Најчесто биле наменети за разбирање помеѓу припадниците на поединечни пониски и маргинални општествени групи (Leschber 2009: 130). Меѓу нив спаѓале јазиците на скитниците и престапниците, какви што биле и словенечките роковњачи (арамии). На Балканот во тајните јазици спаѓале „козарскиот“ и „говедарскиот“ јазик кои, се разбира, не биле јазиците на тие животни, туку на нивните пастири. Во градската средина тие дегенерирале до степен на детска игра, а меѓу возрасните си нашле улога во шегите и во клеветничките задевања (Trojanović 1925-26: 222-226, Zovkova 1890: 236-237).

Тајните јазици се оформувале според различни начела. За словенечкиот шатровачки (*latovščina*) и козарскиот и говедарскиот јазик е карактеристично додавањето на слогови на поединечни зборови. Според правилото во зборот се вметнуваат два слога, од кои еден може да биде само еден единствен глас, и тоа самогласка. Со вметнувањето на слоговите у и ње зборот *berem* (читам) би гласел *urem benje*. Доколку има нпр. три слога, со додавањето на ку, к и је, поздравот *dobro jutro* се менува во *kudokbroje kujuktroje*. Третиот тип настанува со преместување на слогови во зборовите така што тие започнуваат со вториот слог и продолжуваат со првиот. Изменетиот редослед можел да се оствари и како изговарање на цели зборови во свртена форма, како нпр. при името Павле – Елвап (Trojanović 1925-26: 222-226, Zovkova 1890: 236-237).

Разбирањето на тајните јазици е отежнато заради посебностите на нивната синтакса и семантика, било притоа да се работи за вметнување на несмислени слогови, поврзување на зборови и изопачени зборови од различни стандардни јазици, или за менување на постојаното значење на зборови. Би можеле и со презир да ги обележиме како дребулии, кога определена збрка не би била вградена во самите темели на секој јазик. Причината за тоа Библијата ја гледа веќе на самиот почеток на човечката историја, при подигањето на (Вавилонскиот) град и кула. И рече Господ: „Ете, еден народ се и сите имаат еден јазик, но еве што почнале да прават“. Потоа го збркал нивниот јазик и ги растурил синовите на Сима по целиот свет (Gen 11: 1-9).

Божјото дисциплинирање на човештвото со тоа ја постигнало својата цел бидејќи јазикот значи заробеност во определени рамки што нашето сознавање го стеснува на описливо. Во збрката на многуте јазици која ѝ следела на ова божја интервенција, Жак Дерида (погпирајќи се на Валтер Бенјамин) го гледа далекусежното прашање „за неопходната и невозможна задача на преводот“ (Derrida 2003: 164). Од сега „преводот станува закон, задолжување и долг, а притоа од овој долг веќе не мо-

жеме да се спасиме“ (Derrida 2003: 168). Така секој јазик веќе со тоа што постои едноставно самиот повикува на пренесување, превод и размрсување.

А јазичните препреки што го мачеле обичниот човек со леснотија ги надминувале Христовите апостоли. Според библиското предание нивните говори за величествените дела божји слушателите ги разбирале секој на свој јазик (Дела 2, 5-11). Апостол Павле оваа натприродна способност ја нарекувал „дарот на Светиот дух“ (1 Кор 14.2). Дарот на таков „универзален јазик“ самиот по себе не значел и негово разбирање. Но оној кој го имал првиот, можел да го прими и вториот и во тој случај апостолот самиот ја разбирал пораката која пред тоа му била дадена во неразбирлива форма.

Говорот „на јазиците“ според библиската гаранција им бил даден на сите оние кои ги обзел Светиот дух. Тој говор се сметал за ангелски јазик или за првобитен, уште неподделен јазик на човештвото. Но било нејасно дали во него да се вброи и неразбирливиот говор во состојба на екстаза. Таков говор (глосолалија) во последните векови го познавале харизматичките христијански секти, и од почетокот на 20-ти век особено Пентекосталната црква, а се појавува и во медицински случаи на шизофренија (McGraw, <http://www.Academia.edu/1474057/-Book-Chapter-Tongues-of-Men-and-Angels,65>). Глосолалија, се разбира, не е јазик во вистинското значење на зборот, со оглед на тоа дека е беззначенска и нема комуникациска улога. По тоа и се разликува од јазикот на апостолите кој на слушателите им бил разбирлив.

Според други толкувања, во глосолалијата се покажуваат „длабински структури“ на свеста кои се меѓукултурно искажани (Goodman 1972). Тие може да се поврзат и со теоријата на Ноам Чомски за „универзална граматика“. Така практикантот на таков говор со научена обредна техника би разлабавил свесни контролни механизми, слично како во состојба на опиеност. Интересно е дека веќе во библиско време ја забележале сличноста помеѓу пијаниот јазик и говорот „на јазиците“. При тоа се повикуваме на извадокот: Сите се чудеа и во недоумение си зборуваа еден со друг: „Што ли ќе биде ова?“ А други, потсмевајќи се, велеа: „Се напиле од слаткото вино.“ (Дела 2.12-13). Затоа словенечкиот разговорно шеговит израз за силен жесток пијалак „каџа slina“ (змиска плунка) (SSKJ 2001: 727, одредници *kača* и *slina*). Веројатно не се однесува на змиски отров, туку на начинот на неразбирливо или збунето зборување што тој го предизвикува. Како што понатаму ќе објасниме, змијата е пренесувачка на знаењето на јазици, но и симбол на вавилонската збрка која владее меѓу нив.

За нас е важно дека идејата на „говорот на јазиците“ на светците на свој начин се отсликува и во народното верување. Според јужнословенските толкувања, со тој вид комуникација, освен Господ и ѓаволот, владееле и светците (на пример, свети Сава), па и самовилите и вештерките. Словенечките приказни спомнуваат дека дивите жени зборувале некој свој, на луѓето непознат јазик кој веројатно бил и јазикот на животните и растенијата, иако тоа никаде не е изречно кажано (Dapit, Kropceј 1999: стр. 27).

За условите и постапките кои на човекот му овозможуваат разбирање на гласовите на природата кружеле повеќе толкувања кои можеме да ги определиме како митолошки, теолошки и магични. На митолошкиот јунак способноста му била вро-

дена или пак можел да си ја заслужи и од натприродно суштество (бог, самовила, змиски крал) како исплата за определени услуги. Така Крале Марко без претходни подготовки го познавал говорот на неговиот коњ, додека нордскиот Сигурд дури откако ја испил крвта на победениот змеј, почнал да го разбира говорот на птиците. Митолошките јунаци можеле по сопствена волја дури и да се претвораат во различни животни или растенија, а исто така и ликовите од сказните (на пример, во типот АТ 325)<sup>2</sup>. Метаморфозиве во сите случаи, се разбира, биле само привремени.

Со помош на волшебништво и клетви најпосле било можно да се предизвикаат и насилни претворања на други луѓе во животински суштества. Да наброиме само неколку случаи на раширеноста и долговечноста на таквите убедувања: сумерската божица Иштар на тој начин ги претворала нејзините љубовници во лавови, волци, коњи и птици, додека хомерската вештерка Кирка ги менувала нејзините противници во лавови, волци, свињи и магариња. Словенечките балади ја опеваат тагата на мајката која во лутина со клетва ја претворила непослушната ќерка во риба или непослушните деца во врани (Štrekelj 1908–1923/631 and 289). Во претхристијанска Европа границите помеѓу човек и животно биле лесно преодни, но сепак насилната измена на човек во (помалку вредно) животно важела за казна.

Во еден митски контекст, проблемот на дешифрирањето на животинскиот јазик му бил препуштен на самиот јунак, неговата телесна моќ и интуиција. Но оваа едноставна ситуација се заплеткува кога во неа ќе посегне религијата. Конкретен пример за правилото дека религијата се обидува да ја подреди митологијата го нуди Библијата која прекилот на човековото неограничено комуницирање со природата ѝ го припишува на волјата на Бога на која е невозможно да ѝ се спротивстави. Словенечките фолклорни приказни од тој вид подетално ги обработив на друго место, затоа овојпат ќе ја спомнам црногорската народна варијанта според која Господ, по потопот на луѓето, им определил друг јазик исклучиво за комуницирање меѓу себе (Zovkova 1890: 236). Уште поречит е записов од Босна (преведено според преводот на авторот):

*Во стародревните времиња не знаел да зборува само човекот, туку и животните, па дури и дрвјата. Тогаш на човекот му било многу подобро бидејќи животните, дрвјата, тревките и камењата кажувале за што му се добри и за што од Господа му се наменети. Тогаш човекот навистина бил среќен! Но среќата не траела долго бидејќи по неговиот грев се' се изменило и се' онемело и стивнало. Човекот на тој начин бил казнет од страна на Господ за да ги заборави најразличните ползи кои пред тоа ги научил од животните и другите нешта кои зборувале. Тие и ден-денес зборуваат, но човекот не ги слуша. Само оној кој е добар може сето тоа да го слушне, но само еднаш во годината, во Божикно време, бидејќи тогаш Господ на такви души им допушта милост да дознаат што ќе се случи во текот на целата година, од што да се чуваат и како да ја достигнат среќата и да ја избегнат несреќата (Zovkova 1890: 236).*

<sup>2</sup> Словенечки пример би бил записот на Јосеф Коси од околината на Љутомер, Arhiv ISN, ŠZ 7/38,2, објавно во: Kropelj 1995: 117, 236-237.

Во горната приказна можеме да ги препознаеме состојките на митот за „златната доба“ на човештвото кој има претхристијански корени и бил познат во многу култури. Старогрчката традиција го поместуваше во планинскиот предел Аркадија, земјата на неуките овчари со кои владеел богот Пан. Така нпр. веќе грчкиот версификатор Бабриос, кој работел во доцниот 1-ви и раниот 2-ри век, во прологот кон неговата книга басни потсетил на дамнешните времиња кога земјата раѓала без човечки труд и кога луѓето живееле во друштво со боговите. Тогаш сите животни, вклучувајќи го и човекот, зборувале ист јазик, разбирлив и за каменот и за боровото дрво. Морето им зборувало на бродовите и морнарите, а птиците знаеле да муабетат со соговорниците (Lévêque 1890: 27). Сепак „паганското“ златно време полека замрело без посебна причина, додека христијанското (престојување во рајот) било ненадејно прекинато заради гревот на нашите прародители и божјата казна.

Конфликтот со Господ кој така судбоносно се покажал при јазикот, во една од словенечките апокрифни легенди дури и се заострил. Според неа некогаш од сите песнопјни птици најомилени биле враните. Слушајќи ги нивните гласови, луѓето заборавале на својата секојдневна работа и ја изоставале молитвата. Затоа толку му се замериле на Господа што тој нивното занесно пеење го изменил во непријатно гракање (Ренес, Toplišek 2009: 116-117. Повеќе словенечки варијанти набројува Telban 2015: 384-385). Во случајов веќе самата мелодија на птичјиот „говор“ во кој се криела некаква конкуренција го обеспокоило Господа. Морало да биде шокантно сознанието дека христијанскиот (и воопшто монотеистичкиот) бог е пред сè набљудувач кој согласно неговите забележувања и активно интервенира. По тоа тој се разликува од боговите на поранешниот период. Ништо не пропушта, а што е уште полошо, ништо не може да заборави, во најдобар случај да прости. А ниту ангелите ниту луѓето ме можат да го надгледуваат. Веќе самиот обид за тоа е бунт и грев (Luhmann 2000: 45).

Иако христијанската граница помеѓу човечкиот и природниот микро- и макрокосмос била зацртана решително и дефинитивно, со сите јазични и други последици, некако било прифатено дека еднаш годишно, на полноќни Божиќни или Иванденски празници, за неколку мига ќе биде дадено да се разберат разговорите на домашниот добиток, но само на оние кои се без грев и имаат посебна божја наклонетост (Rusić 1954: 57). На такви можело да им биде поделено и трајно, а не само повремено, знаење од тој вид. Ова е убаво прикажано во воведниот дел на една приказна од македонската Струга (АТУ 671):

*Си беше едно сиромашно момче, само. Сакаше, се молеше кај Господ, не правеше лошо, таква му беше душата. Велеше: Ништо не сакам, ништо не сакам, ама да го знам јазикот на кравите, на свињите, на птиците. Сите јазици да ги знам, сите. И Господ го слушна. Бидејќи момчето правеше добрини, сите јазици ги научи (Лиаку-Ановска 2004: 245).*

Според јужнословенските народни приказни кругот на оние кои би можеле да комуницираат со светот на природата, вклучувал сè уште необразовани деца, а и возрасни кои живееле во природата и со неа: пастири, сеизи, дрвосечачи, ловци исл. Пред сè професионалните, наемнички пастири кои патувале од село до село, кои и понатаму ќе ги спомнуваме, се одликуваат со „посебни, магични, волшебнич-

ки способности кои се последица на поврзаноста со оној свет“ (Mencej 2000: 115). Списоков би можеле да го прошириме дури и на такви кои се покажале со нивната претприемчивост и храброст (Rusić 1954: 37-38, 43-44). На сите останати привилегијата им била недостижна што меѓу нив будело чувство на запоставеност. Дотолку повеќе бидејќи преку знаењето на животинскиот говор се обезбедувала можност на брзо и лесно збогатување.

Затоа не изостанувале кандидати кои сакале меѓу упатените да влезат на споредна врата, и тоа со помош на магични средства: јадење супа од змиско месо, поседување на папратен цвет или семе и сл. Размислувањето дека способноста за претворање во различни суштества може да да стекне секој кој ќе изеде змиско срце, се покажува во една народна приказна од околината на Камник (Möderndorfer 1946/1801–1802: 238). Обредот (како стратешки начин на однесување за постигнување на целта) во овој случај избегал од општествената контрола и презел улога на безбедносен вентил кој ги регулирал општествените и личните напнатости.

Во многу средини змијата и птицата се основни и најчести магиски реквизити. Во српскиот фолклор волшебни особини има стапот со кој човек ќе ја допре змијата кога истата ќе ја фати птицата. При различни магиски постапки птицата е често пати заменета и со кокошка или со нејзиното перо (Radenković 1996: 23). Кокошката, пилето или јајцето не недостасуваат ни во словенечкото волшебништво. Така нпр. опозицијата змија/птица се покажува во растресувањето на лушпите на благословените велигденски јајца за да им се затвори на змиите патот кон селските живеалишта (Videčnik 1995: 102). Индиската митска птица Гаруда, која се храни со змии, е застапена на амулетите и во баењата против змиското каснување.

На природната магија не можеме да ѝ ја оспоруваме рационалноста така што можеме да ја определеме како гранка на средновековната наука, која, за разлика од современите теории, се градела пред сè врз асоциации. Границата меѓу двете, на простиот човек му била нејасна, што доказ се преданијата од 17-ти и 18-ти век за патувачките студенти на „црната школа“ (т. е. теологија) и за клериците на кои им ја припишувале способноста за волшебништво (Jagić 1948: 190-191). Ги нарекувале и ученици на тринаесеттата или вавилонската школа. Не сосема без причина бидејќи таквите поединци, писмени и барем малку вешти во однос на латинскиот, всушност биле важни посредници во магиските знаења на провинциското селско население.

Во народното сеќавање се задржа приказната за трентарскиот студент кој за време на своето школување му ја продал душата на ѓаволот. Подоцна побарал помош од светата Шембилија (Сибилa) која го подучила како да се спаси и дури му подарила дар за претскажување (Rutar 1882: 536). Затоа не е невообичаено според варијантите на приказни од типот АТУ 671, синот токму на училиште да го научи јазикот на птиците, кучињата и жабите. Првобитно тоа било „шумско училиште“ како што е прикажано во една латвиска приказна (Aarne 1961: 235). Според една од словенечките приказни син на селанец, во градски училишта научил да го разбира крекањето на жабите, лаењето на кучињата и чуруликањето на птиците (што симболички значи јазиците на водените, копнените и летечките животни), а преку ова знаење потоа се стекнал со богатство и углед (*Kaj ptiči pojo?* Arhiv ISN ZRC SAZU, ŠZ 7/217, 26, објавено во: Kropelj 1995: 219).

Пентаграмот, магичниот заштитен симбол кој понекаде го нарекуваат Соломонов печат, според истакнатиот еврејски крал и познавач на птичијот јазик, во Ко-

барид го викале „stračja (=sračja) noga“ (нога на страчка) (Navratil 1896: 3). Птицава во Словенија се поврзува со различни магиски практики. И „sračja pisava“ (пишување како страчка), кое денес го разбираме едноставно како чкртање, може да има значење на нешто загадно и неразбирливо за еден лаик, слично како „докторски“ ракопис.

## Обред на змија

Од оние типови на ликови кои се јавуваат во приказните што ја допираат проблематиката на животинските јазици најинтересен и најраспространет е оној со обележје АТУ 670 „Човек кој разбира јазици на животни“. Познат е во разни изведби и во различни култури на Европа, Азија и Африка, но и покрај тоа неговата тематска рамка е доста единствена: еден маж од змијата која му должи благодарност стекнува моќ на разбирање на животинскиот јазик, но со предупредување дека ќе умре ако за знаењето му каже на некој друг. Еден ден слуша разговор на животни и почнува да се смее. Неговата љубопитна жена сака да ја дознае причината за неговото смеење. Кога нејзиното постојано прашување веќе му здосадува, тој попушта, но во истиот миг го слуша петелот кој се фали со каква леснотија владее над неговите кокошки. Тогаш мажот ја затвора устата и не ја кажува својата тајна (Uther 2004: 365). Целокупната приказна можеме да ја поделиме на три тематски склопа: учење на животинскиот јазик од страна на јунакот, спор помеѓу него и жената и на расплет на спорот.

Приказни од овој вид веќе пред век и половина го побудиле интересот на европските специјалисти кои главно ги проучувале од гледна точка на миграциската теорија (повеќе за тоа: Krohn 1931: 53-57). Се покажа дека наводно потекнуваат од Индија бидејќи некои од нив веќе околу 4-ти век пред нашата ера биле поместени во збирката *džatak*, приказните за поранешните инкарнации на Буда.<sup>3</sup> Настапуваат и во епот Рамајана, во Харивамши, во даинистичката книжевност, во средновековната тамилска збирка на поучни приказни Веталапанчавимшатики и во сличната збирка Шукасапати, во *Munipraticaritam* и др. Преку разни преводи станале познати секаде во Азија, а се прошириле и во Европа (Aarne 1914: 24). Грчката верзија, чија старост е достоинствена за почит, објаснува дека митскиот видовит човек Меламп, познат веќе во времето на Хомер, стекнал дар на разбирање на животинскиот јазик од двете змиски младенчиња што ги спасил од смрт и ги негувал. Некои други европски варијанти досегаат некаде во времето по 1110 година (на пример, *Gesta Romanorum* 1300).

Денеска мотивот од приказните од типот АТ 670 е познат практично низ целиот свет, а во Европа пред сè на нејзиниот исток и југоисток. Меѓу јужните Словени треба да се спомнат хрватските и српските варијанти, како и македонските и бугарските кои се во целосна согласност со краткото резиме на Арне и Томпсон (Види на пример, Valjavec 1885: 27-29, Marković 2004: 30-31, Цепенков 1980, Daskalova Perkowski et al. 1995: 136). Ние Словенците го имаме записот на Иван Шашељ од Бела Краина со наслов Дворскиот чобан (*Grajski čoban*). Еден пастир спасува змија

<sup>3</sup> За основниот модел на индиските приказни од овој вид: Leyen, Friedrich von der. 1953. *Die Welt der Märchen* 1: 192-193. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.

од оган и со тоа заслужува награда. Змискиот крал му нуди исплата во злато и сребро, но пастирот го одбива со зборовите: „Ако сакаш нешто да ми дадеш, дај ми го немштимот, друго ништо нема да земам.“ Змијата три пати му кивнува во лицето и со тоа му го дарува тајното знаење (Šašelj 1906: 230-234). Во приказната можеме да го забележиме влијанието на српските бегалци (ускоци), нпр. во употребата на изразот чобан, а уште повеќе во зборот „немштим“ кој веројатно е изведенка од зборот „немушти“.

Од горниот пример се гледа и дека знаењето на животинскиот јазик може да се пренесе на човек со змска плунка. Тоа што змијата некому му „кивнува в лице“ често е опишано и така што ќе му плукне в уста. Мотивот на плукање во уста е познат веќе од античката приказна за Глаукос, синот на кралот Минос. Според неа кралчето, ученикот на мудрецот Полиендос го изгубил (или подобро кажано препуштил) сето стекнато знаење со тоа што на иницијативата на мајсторот плукнал во неговата уста (Roscher (Hrsg.) 1890: 1686-1688, види и: Чајкановић 1994: 439-440). Некои европски, азиски и афрички варијанти кои ги евидентирал Анти Арне говорат и за змискиот допир на човековиот јазик, за здив или говор (нпр. преку шупливо стебло), насочен кон устата или кон ушите. Индиските Џатака спомнуваат мантра што ја изговорила змија. На грчкиот Меламп пак, змии му ги лижеле ушите. Приказните спомнуваат и чудесен змиски камен кој човек го става под јазик (Aarne 1914: 30).

Уште поинтересно е дека постојат дури и сибирски паралели. Јакутите на пример, си замислуваат дека за време на иницијациониот обред на младиот шаман, неговиот учител набројува на кои болести или демони им припаѓа тој или пак соодветниот дел од телото на ученикот и какви лековити дејства има. По секое упатство тој на чиракот му плука во отворената уста. Слична на оваа е и друга јакутска приказна за духовите на предците кои го распарчувале телото на шаманскиот кандидат, а учителот ги собирал парталите од неговото месо за подоцна повторно да може да ги состави. Притоа говорел: „Ова е лекот против таа и таа болест“ и му плукал в уста (Xenofontov 2001: 43). Сепак, најчести се народните раскажувачки мотиви кои знаењето на тајниот јазик го поврзуваат со магичните постапки, на пример со консумирањето на волшебна змска напивка. Според една од варијантите (фолклорен модел АТУ 673) слугата го вкусува јадењето од бела змија, наменето за кралот и почнува да го разбира животинскиот јазик.

Во Котље на Корушка било познато дека „ако сакаш да слушнеш како зборуваат цвеќињата, треба да изедеш супа во која била сварена бела змија“ (Kotnik 1942: 1). Истата постапка и учинок ги познавале и маѓосници во Србија (Radenković 1996: 23). Според записот од украинската Виница по консумирањето на јадење од змиско месо можно е да се разбере говорот на растенијата и пред се' кое растение за која болест е (Šubinskij 1872: 210). Слично значење има и горењското предание од Туњице кај Камник според кое оној кој ќе „лизне бела змија ќе стане сезнаечки“ (Möderndorfer 1946/1803: 238). Според словенечките претстави белата змија е мајка на сите други змии, а може да се повика со свирење на свирка или читање на „црни (волшебнички) книги“ (Tušek 1858: 80-81). Врската помеѓу змијата и маѓоснички баења добива и дополнително значење ако земеме предвид дека меѓу вториве имало многу такви кои биле составени од бесмислени зборови. Дури и повеќе: словенечкиот змиски крал Вавилон пред крајот на својот живот низ реки и по-

тоци се повлекува кон Вавилонската кула која важи за зловестно волшебничко место, а и поприште на библиската збрка од јазиси.

За звучните особини на повикот којшто треба да ја довика белата змија, словенечките приказни не кажуваат ништо детално. Но постои белешката на Вилхем Чинкел (Wilhelm Tschinkel) од кочеварското село Кобларји, од која дознаваме дека ловец на змии ...промислено и внимателно /.../ од џебот извадил некаков коскен предмет, го доближил до устата и свирнал три продорни свирежи во определени временски растојанија. Потоа свирежите биле сè подолги и сè погласни (Tschinkel 2004: 108-109). По вториот повик, од грмушките се појавиле змиите, а на третиот повик се одзвала и самата бела змиска кралица со круна на главата. Важно е и спомнувањето на коскена свирка за што ќе коментираме во завршниот дел на поглавјето.

Спомнавме веќе дека змијата, исто како и птицата, е чуварка на мудроста. Ова нпр. се гледа веќе од самата структура на типот на приказната ATU 670: на почетокот од приказната змијата му подарува на јунакот знаење на животинскиот јазик, а во конечниот расплет птица (петел со неговите кокошки) му помага да го реши настанатиот проблем и да си го зачува животот. Натприродното знаење на змијата покрај негативните особини ѝ го признаваат и Библијата (Мт 10.16) и јужнословенската апокрифна литература. Од сите животни на библискиот рај единствено змијата можела да се спореди со Адам и Ева. Со нејзината интелигенција и итрина не ја измамила само Ева, туку и самиот Господ кој не можел да предвиди таков расплет. Била казнета со тоа што ги изгубила човечките карактеристики – исправено тело и јазик разбирлив за човекот. Оттогаш морала секогаш да ползи по земја (Segal 2015: 111).

Змијата од рајот не била ни вистинско животно ниту пак вистинско човечко суштество. Го исполнувала меѓупросторот така што може да се спореди со ликот на трикстерот во многу европски и неевропски митологии. Трикстерот е измамнички (анти)јунак кој во неподвижна *status quo* состојба ќе повлече потег кој активира судбоносна лавина од настани. Измамничката змија (така ја нарекол и Прешерен) е, значи, намерно или несакајќи, двигател на развојот, каков и да бил.

Змиите го поминуваат зимскиот период под земја, поради што истовремено се суштества од нашиот и од „оној“ свет. Луѓе кои со голи раце ловат змии, според српското народно верување имаат моќ на претскажување (Djordjević 1958: 180). Во словенечките народни кажувања белата змија има способност да лета по воздух, а се огласува со посебен вид свиреж (Novak 1858: 113). И двете спомнати карактеристики ја доближуваат кон ликот на птицата. Според некои варијанти гласот на белата змија е сличен на потсвирнување, што е веќе контаминација со претставите за змејот.

Објаснувањето дека знаењето на животинскиот јазик е последица на изедување змиско срце или црн дроб му било познато веќе на грчко-римскиот филозоф Филострат на преминот од 2-ри во 3-ти век (Aarne 1914: 64).

Подоцнежниот развој на приказната за дејството на змиската супа го илустрираат нордиските *Edda* и *Völsunga saga* кои настанале во 13-тиот век врз основа на уште постаро усно предание. Во овете настапува убиецот на змијоликиот змеј Сигурд кој несакајќи голтнува неколку капки сок или супа од пропржено срце на змеј и веднаш почнува да слуша разговор на две птици. Тие го предупредуваат на опасностите кои наскоро ќе му се заканат. Сличен тек на настани има и во германската

*Thidreks saga* од крајот на 12-тиот или од раниот 13-ти век. Според сценариото на една од епизодите во петтата книга *Gesta Danorum* на историчарот Саксо Граматикус (1150-1220) откако мажот со име Ерик ќе ја изеде супата од црна змија ќе го освои говорот на дивите животни и на домашното говедо (Bourns 2012: 42, 44). Тука се веќе присутни сите суштински елементи на подоцнежните варијации, а наместо црната змија од сега натаму се спомнува само белата.

Ирското предание коешто од горенаведените примери се разликува само во детали, зборува за Фион Маккамхеил кој по наредба на неговиот газда го фатил чудесниот лосос од водовртежот покрај подножјето на дрвото од кое паѓале лешниците на мудроста. Од рибата која се хранела со тие плодови готвел супа и притоа си го изгорел прстот. Брзо го пикнал во устата за да ја ублажи болката при што веднаш ја стекнал сета мудрост, вклучително со животинскиот јазик.

Како извор на најдлабоката мудрост тајниот јазик е прикажан и во митот за нордскиот бог Один. Во тој случај не е изречно спомнат животинскиот јазик, туку јазикот на руните, буквите кои покрај јазичното имаат и магично значење. Один го добил знаењето од „онаа страна“ откако за време на обредот на саможртвување девет дена и ноќи висел на една гранка од светското дрво, прободен со копје, при што му биле ускратени храната и пиењето (*Hávámál* 138-139). Својата жртва ја посветил на себе самиот, а саможртвувањето од овој вид потсетува на иницијациските постапки кои кај сибирските шамани имаат намена на запознавање со говорот на природата. Записот на поемата *Hávámál* потекнува од 13-ти век, а некои извадоци (помеѓу кои и нашава епизода) сигурно се барем неколку векови постари, со оглед на тоа дека култот на Один можеме да го следиме сè до 4-тиот век. Во доцните средновековни верзии веќе е забележливо христијанското влијание, пред сè во иконографијата на Одиновото и Христовото (само)жртвување. И покрај тоа се зачувал и шаманистичкиот супстрат, бидејќи Один има способност на претворање во различни животни, пред сè во орел и змија. Сето тоа во определена мера го поврзува овој култ со комплексот на класичниот сибирски шаманизам. Но тешко може да се каже дали оваа типолошка сличност е последица на генерички поврзувања бидејќи истите се сè уште премалку истражени (Bourns 2012: 66-68)

Кај сибирските Самоједи јадрото на иницијација претставува обредно проверување на телото на идниот шаман во котел. Драматичен опис на сопствениот иницијациски обред кај еден од самоједските (нганасански) шамани завршува со визијата на карпеста пештера каде што е живеалиштето на еден ковач. Тој го зграпчува дојденецот, му ја отсекува главата и парчињата од неговото тело ги вари во огромен котел. Притоа се покажува дека телото содржи повеќе коски и мускули отколку што ги има обичниот човек, што значи предодреденост за професијата шаман. Ковачот потоа го враќа телото во првобитната состојба со таа разлика што на шаманот му всадува нови очи низ кои отсега ќе гледа за време на своите обреди и му ги продупчува ушите за да го слуша и разбира говорот на растенијата (Tolley 2009: 49-51, види и: Siikala 1978: 184).

Според сличната приказна на индискиот народ Баига, за време на процесот на варење шамановото тело си го присвојуваат демонските вештерки. Целта им е преку чинот на негово прождирање да се здобијат со натприродни способности што ги има. Братот и синот на шаманот сепак успеваат да се здобијат со мал оброк, зачувувајќи го со тоа шамановото знаење во полза на човештвото. Наместо „бела-

та змија“ тука во улогата на магичното жртвено животно настапува самиот шаман, додека процесот на варење ја симболизира неговата телесна и духовна преобразба. Со жртвувањето на своето старо тело шаманот се здобива со ново, посовршено. Би можеле да кажеме дека шаманот во тој процес токму на змиски начин ја пресвлек-ува кожата.

Распарчувањето на јунакот и неговото воскреснување ни се познати и од митовите за грчкиот Орфеј, сирискиот Адонис и египетскиот Озирис. Во случајот со тракијскиот бог Дионис се спомнува дека титаните го провариле во котел и си го поделиле за јадење. Триножниот котел затоа бил и еден од препознавните белези на Дионис. Истиот мотив често се појавува и во приказните (Prop 1990: 150-152). Според една од руските приказни некое момче научило да го разбира птичјиот јазик откако шумскиот учител токму по шамански три пати го фрлил во врел котел (Prop 1990: 158). Други приказни ги опишуваат котлите на демонските вештерки во кои тие ги варат своите жртви. Во европската и словенечката средина овој концепт ни е познат и во нешто позатскриена и иронизирана форма преку мотивите за „млинот за бабите“. Од народните кажувања и од исцртаните предни делови на улишта (*panjske končnice*) се гледа дека тркалата на таков млин го раздробуваат телото на стара жена и дека тогаш настапува мигот на нејзината преродба во девојче (Kuret 1955: 171-206). Првобитниот иницијациски контекст во многу примери од овој вид е веќе сосема исчезнат.

## Обред на папрат

Словенечките селани верувале дека воловите чувствуваат и се одзиваат како луѓе, иако не се способни за човечки говор. Нивните меѓусебни разговори, според словенечките народни толкувања, можат да бидат разбрани само еднаш или два пати годишно, на Бадник или во предвечерието на Иванден. Ова е познато и на други места во Европа бидејќи иванденскиот и божиќниот период биле погодни за секакви баења и прорекувања (Kuret 1989: 417-418). Веќе самото однесување на определени животни, во кои нпр. во Чешка спаѓале коњот, бикот, кравата, свињата, песот, мачката, волкот, зајакот, усојницата, глушецот, петелот, кокошката, кукавицата, страчката, враната, врабецот и гулабот имало пророчка содржина (Frolea a kolektiv 1989: 83). И нивното појавување во определени денови од годината претскажувало среќа или несреќа.

Гласовите на домашниот добиток за миг можел да ги разбере пред сè човекот кој на иванденската или на божиќната ноќ со себе имал цвет или семе од папрат. Семево (всушност спори) некои луѓе го береле само за таа намена, а тоа можело и случајно на човек да му падне во облеката или обувките (Агапкина 2001: 416). Ефикасно било пред сè во вториов случај (Benigar 1988). Словенечките пастири и сеизи во предвечерието на Иванден оделе да лежат во папрат во шумата или во шталите, покрај добитокот, си правеле постела од папрат. Корисно било и зрно од оваа билка да се стави во уво (Kühn 1911: 64, Möderndorfer 1948: 102-103, 312). Според други толкувања говорот на воловите, кравите и коњите било можно да се слушне и ако човек во текот на иванденската ноќ си побарал место во козолец (отворена дрвена конструкција на која се суши сено, карактеристична за Словенија) под седмата лет-

ва (Möderndorfer 1948: 324). Така ги дознавал настаните кои ќе следеле во преостанатиот дел од годината. Но прислушувањето на добитокот можело да биде и опасно. Добитокот тоа не смеел да го забележи, инаку на човек му се заканувала смрт, и тоа токму од добитокот (Kühn 1911: 64-65).

Ирската легенда раскажува дека светиот Патрик ја проколнал папратта бидејќи им давала прибежиште на змиите. Од тогаш таа расте без семе и цвет (Wile May 1978: 493). Според некои средновековни толкувања папратното семе всушност постоело, но било невидливо. Ова било основа за заклучување дека и сопственикот на такво семе може да стане невидлив, но и дека патник може да заталка одејќи по папрат. Растението било прочуено и како ефикасно средство при трагање по закопани богатства. Некои од нив, според народното верување, се „отворале“ само секои сто години, на иванденската ноќ (Kuret 1955: 417). Исто како што моќта на папратните зрна со леснотија можела да ја урне преградата помеѓу човечкиот и животинскиот јазик, така можела да ја скрши и секоја брава. Затоа можела да ги сотре прангите на заточените духови и проколнатите души кои варделе закопани богатства. „Пронаоѓањето закопани богатства“ бил омилен раскажувачки мотив во европскиот фолклор кој докажува дека таквите обиди навистина биле масовни. Но таквите постапки уште во 18-ти век биле официјално забранети како една од гранките на црната магија (*magia demoniaca*) или попрецизно, како некромантија.

Особини еднакви на папратта во словенечките краишта му припишувале и на измислениот „корен од виножито“. Србите таквата волшебна билка ја нарекуваат расковник, а Русите и Украинците разрив трава. Приказните за тој корен или трева во Европа се добро познати така што можеме да ги следиме во минатото сè до класичниот труд на Плиниј Постариот *Naturalis Historia* (10.18, 25.5). Местата каде растеле расковничкиња на луѓето им биле непознати, поради што тие можеле да го добијат само со итроштина: на црните клукајдрвци со шајки им ги зачукувале влезовите на дупките во старите дрвја во кои овие се гнездеа. За да ги ослободат своите затворени младенчиња тие го носеле овој корен којшто ги отворал сите врати.

На клукајдрвците или на другите птици оваа улога им била препуштена пред сè во западнословенските народни приказни, додека на исток, меѓу балканските Словени и во источна Украина, наместо нив настапуваат ежот и желката. Во Далмација и на рускиот север доносителите на волшебниот корен се змиите. Етимологијата на зборовите еж и змија, кои се подземни суштества, во старословенскиот јазик им е заедничка (Radenković 2000-2001). Затоа типологијата на животните поврзани со растителната магија во суштина повторно ни се стеснува на основната двојка: птица – змија. Ова двојство убаво ни го покажува и изреката „Ни птица, ни глушец“.

На растенијата како што е папратта, вклучително со мошне почитуваната мандрагора, им припишувале антропоморфни особини: ги препознавале кај нив главата, телото и екстремитетите, па дури го определувале и нивниот род. За дополнително да ги нагласат нивните телесни особини, коренот на папратта го сечеле така да има форма на дланка со прсти. Затоа во словенечките краишта го нарекувале Јанжева рака што веројатно е преземено од германското *Johannishand* (Navratil 1896: 19). Мандрагората од папратта се разликувала пред сè по тоа што нејзините свончести листови и расцепен корен содржат халуциногени состојки (алкалоиди), а тоа, се разбира, само дополнително придонесувало за нејзината прочуеност. Може-

би папратта била само прирачен надомест за мандрагората која расте единствено во средоземниот крајбрежен појас.

За различните особини на папратта и со неа поврзаните празноверија известувал веќе и Валвасор кон крајот на 17-ти век: „Јас самиот тука во нашата земја познавав еден човек кој често во предвечерието на св. Иван /.../ со неговите волшебнички церемонии барал семе на папрат и го употребувал за многу недозволен работи. Но, пред неколку години бедно заврши“ (Valvasor I(3): 359-360). Волшебничките судбини и не можат да бидат поинакви бидејќи веќе Библијата им предвидува болест, лудост и рана смрт. Од некои извори дознаваме дека берачите требало да бидат голи и дека папрат се барал пред сè на крстосници (Tušek 1863: 78). За одржувањето на такви практики сè до 19-ти век донекаде е виновна и науката која не можела да го објасни репродуктивниот круг на папратта се до 1851 година кога тоа успеал да го направи германскиот ботаничар Вилхелм Хофмајстер.

Валвасор со грозење забележал дека сатаната ги проширил овие празноверија по речиси сите европски земји „кај луѓето кои го заборавиле Бога при што црношколците на крадците и арамите од семето на растението им ветувале чудесни дејства, како што е отворањето брави, за да можат да влезат во сите заклучени одаи, и слични валкани работи. Затоа луѓето кои не можат да бидат спасени, во текот на Иванденската ноќ патешествуваат на оние места каде што расте многу папрат и со волшебнички зборови ја берат неа или пак нејзиното семе“ (Valvasor I(3): 369).

Според народното верување среде иванденската, а и божиќната ноќ папратта процветува, созрева и добива семе. Сето тоа се случува во еден миг бидејќи цветот веднаш исчезнува. Цветот сјае во светло сина светлина, додека некаде се тврдело дека е темноцрвен. Според словенечкото, а и европското народно предание, можат мигновено, исто како папратта, да зазеленат и процветаат и некои чудесни дрвја (нпр. орев или липа) и тоа на Божиќ или Ѓурѓовден (Šmitek 2012: 13-14, 52). Со оглед на тоа дека папратта всушност никогаш не цвета, а нема ни вистинско семе (само некакви спори во големина на макови зрна на внатрешната страна од листовите) сите такви магични упатства се покажуваат како празноверие и желба по недостижното. Но овој пат не нè интересира ефектот на обредот, туку неговата структура. Ако прифатиме дека обредот е начин на комуникација со помош на знаци и симболи, некои од нив можат да бидат препознаени и декодирани.

Од досегашните примери може да се заклучи дека во осознавањето на птичјиот или дивниот јазик никогаш не посредува птица, туку секогаш змија. Ако некои европски волшебнички текстови спомнуваат дека за да се совлада птичјиот јазик треба да се изеде срце на крилато животно, треба да се знае дека притоа тие се потпираат на еврејскиот окултизам. Влијанието на еврејската кабала и на арапската магија во Европа стана забележливо прилично доцна, во 13-ти век преку ракописите и подоцнежните печатени текстови, како што се *Liber Iuratus Honorii*, *Liber Visionum* и други.

Изворното европско предание кое е, се разбира, постаро од блискоисточните влијанија, ја нагласува моќта на змијата која на човекот му го пренесува јазикот на дивите, а делумно и на домашните животни преку нејзиното срце, плунка или самата неа сварена во „супа“, значи преку категоријата на течна или мокро. Во северниот дел на Европа изедувањето на срцето на определено животно заедно со пиењето опожни пијалаци било подготовка за доживување транс, а во тоа помагало и пеење-

то или музиката. Покровителка на овие обреди била божицата Фреја, а учество земале пред сè (но не исклучиво) жени. Методот на мажите за постигнување на иста цел се состоел во повлекување во изолација и аскеза.

Истовремено, но поверојатно нешто подоцна, се оформила посебна магиска постапка за разбирање на јазикот на домашните животни: него го раскрива папратното семе кога доволно ќе се исуши за да почне да отпаѓа од листовите. Така сме соочени со два модела кои се спротивставени според својата симболика. Но, принципот на бинарни опозиции со тоа уште не завршува бидејќи истиот е вграден веќе во самото растително ткиво на папратта. Папратната билка служела за волшебништва и магија, па затоа била изразен антипод на бојјата волја и благослов. Препознавањето на говорот на говедото го овозможувала во оние случаи и кај оние луѓе каде Господ скржавел со својата наклоност.

Ако папратното семе заедно со митскиот цвет е симбол на сувото, тоа не можеме да го тврдиме за коренот на ова растение кој најчесто лежи во сенчеста влажна земја. Горниот дел на папратта и нејзиниот корен се во симболичка смисла идентични со опозицијата птица – змија. Ова потсетува на иконографијата на светското дрво каде птицата се гнезди во крошната и го совладува небото, додека змијата се крие кај корените, во својот подземен свет. Двете заедно составуваат целина и се поврзани во реверзибилен однос. Според Плиниј Постариот (*Naturalis Historia*, 1-ви век) од мешавината на крвта од определени птичји видови се раѓа змија. Истиот автор опишува и базилиск, хибридно суштество кое на средновековните слики имало тело на змија, глава на петел и крилја на лилјак.

Змијата, како и коренот на папратта, е поврзана со влажноста. Да се потсетиме само на народните приказни според кои таа лежи свиткана во клопче кај некој извор на вода или кришум доаѓа да пие млеко од вимето на кравите. Во космогонските митови суштества слични на змии ги населувале праокеаните и ја симболизирале превласта на првобитниот хаос, нпр. грчката Хидра, хебрејската Рахаб, нордиската Мидгард, индиската Ананта, а веројатно и месопотамската Тијамат. Кога митскиот јунак го победил змејот, се ослободиле залихите на вода кои чудовиштето ги држело под своја власт.

Според библиското определување змијата е симбол на злото, а од тоа зло луѓето ги заштитува папратта, всушност нејзините спори и (замислениот) цвет. Дихотомијата од овој вид јасно е прикажана во словенчката народна приказна според која папратните зрна на сеизот му овозможуваат да го следи разговорот на два вола од што дознава како да го спаси газдата од каснување на отровна змија.

Според тоа установивме дека коренот на папратта би можел да претставува змија. А змиската енергија е насочена нагоре, што симболички го покажуваат и шилестите капи на вештерите и вештерките. Затоа во некои области на иванденската ноќ се берела папрат така што во целост се корнела од земја. Тоа не било лесна работа бидејќи коренот го претставува поголемиот дел од растението и е многу разраснат. Сепак, само искорнатата, но не искосена папрат, ставена меѓу сноповите на сламениот кров, можела да го заштити домот од силно невреме и удар на гром. Снопови искорната папрат со истата цел се закачувале и во внатрешните простории.

Во Зилската долина раскажувале дека така собраната папрат на крајот од коренот има златен прстен (Möderndorfer 1948: 311). Тој дел од накит секаде во Европа важел за силен магичен заштитен симбол кој има важна улога во приказните.

Во средновековните волшебнички прирачници се споменува дека таков прстен добил еврејскиот крал Соломон како божији дар за заштита од демони. Значи, папратта со златен прстен нѝ сугерира нешто демонско и диво (змија), што сепак може да се совлада (прстен). Овој судир на сили луѓето знаеле да го свртат во своја полза и тоа според принципот „клин со клин се избива“.

За разлика од коренот, надземните делови на папратта биле безопасни. Му ја простирале на шталскиот добиток и во предвечерието на Иванден ја растресувале по селските одаи за на неа да преноќи Јован Крстител и да ја заштити куќата од огнена молња. Жителите на Крас ја закачувале и над огништето, а со неа ја чистеле и пепелта пред да го запалат божиќниот дабов трупец (*sveti čok*). Во таа смисла папратта била симбол на топлина и срдечно расположение во домот. Семејното живеалиште се покажувало како безбедно птичјо гнездо. Папратта како заштитничка од непријателските и штетните суштества на ноќта си најде свое место на порталите од некои селски домови на Крас. Во камен се изделкани две нејзини стебла, секое со по 17 листа, што изнесува 34 или магичниот број 7 (3+4) (Čok 2015: 122, 125).

Словенечкото предание за папратта содржи симболи кои можат да се поврзат во две низи, кои произлегуваат од основната опозиција природа – култура. На нив се надоврзува и мрежа на други бинарни опозиции.

земја – корен на папрат – змија – вода – мокро – дивина – диви животни – природа  
небо – папратно семе/цвет – птица – оган – суво – дом – домашни животни – култура

Редоследот на составните членови всушност и не е важен бидејќи можат да се појават во постојано нови комбинации: така на пример, во една од приказните домашниот сеиз со помош на папратно семе дознава дека газдата ќе го касне змија и успева истото да го спречи. А во магичната постапка на заштита на куќата од огнена молња се пикала искорната папрат меѓу сноповите на сламениот кров така што корените ѝ биле насочени кон небото.

## Имитирање гавол

Ако од една страна, на човекот толку тешко му оди разбирањето на животинскиот говор што е едвај и можно, толку од друга животините многу полесно се одвиваат на човечките гласови. Некои заточени птици на пример, можат да научат да имитираат поединечни зборови и мелодии, а домашните животни да ги разбираат наредбите на човекот. Од истражувањата на Иња Смердел знаеме дека словенечките селани сè до седумдесетите години од минатиот век ги воделе запрегите на работните волови така што упатствата им ги кажувале во вид на звучно хармонична мелодија. Ги поттикнувале и со повеќе или помалку монотонно пеење и свиркање (Smerdel 2009: 37-77, пред сè 54 и 65-71). Значи не била важна само надворешната форма на искажаното или запеаното, туку и како истото било посредувано и кој бил оној што зборувал: газдата, неговата жена, дете или некој туѓинец.

Во тесна битова и работна симбиоза секојдневната комуникација со домашните животни нѝ е разбирлива и логична, но позагадочно е човековото комуницирање со светот на дивината. Во споредба со свиркањето упатено кон воловите кое на

животните имало мобилизациски или и терапевтски ефект, свиркањето упатено кон раковите изгледало како вистинска магија. Со такви чувства го опишал и Валвасор:

*Токму најдобрите ракови на оваа земја ги сакаат реките Крка и Колпа, и како што инаку ги ловат со корпи и на различни други начини, така имаат и еден посебен и дури и смешен начин за нивно ловeње од Колпа. На стап врзуваат земски црв; таквиот стап го потопуваат во вода и го доближуваат кон дупките кои главно се издлабени во цврсти карпи; потоа со устите свиркаат определен напев и чудна мелодија; раковите пак, излегуваат од нивните дупки при што луѓето со друг стап, кој на едниот крај е расцепен, ги зерачкуваат и ги вадат /.../ Кога слушнав како им свиркаат, мене тоа ми се чинеше баш смешно и налик на приказна. Но ми одговорија дека тие ретко ги излегле од дупките кога не би им свиркале; но кога ќе им свиркаат, овие веднаш излегуваат. Некој знае подобро да свирка од останатите, па затоа таквите свиркачи на ракови се натпреваруваат меѓу себе и проверуваат кој најдобро знае да го свирне раковиот напев /.../ Затоа некој стар Хрват<sup>4</sup> по име Н. Полакавиќ /.../ го прашав зарем раковите не би излегле и без свиркање. Тој рече: „Не. Не излегуваат“. Мошне ретко се случува некој од нив да излезе ако не свиркаш; бидејќи водата е кристално чиста и ракот го гледа човекот. Но веднаш кога ќе им го свирнеш нивниот напев, раковите излегуваат од многуте дупки. И додека некој кој свирка ќе добие стотина ракови, другиот без свиркање нема да добие ниту шест (Valvasor III: 453).*

Така ги ловеле кај Винаца, Побрежје и во околината, а според податоците на Валвасор и на реките Добра, Мрежница и Корана во хрватските и турските краишта. Валвасор во неговата монографија за Крањска го објавил дури и нотниот запис на свирката (Valvasor XI: 147). Кон неговиот опис додаваме дека според народното верување ѓаволот со свирка ги викал ракчињата за да доползат од водата и да пасат на тревата (Lokar 1942: 95-96). Професор Стане Микуж, роден во Шмарје кај Гросупље, за господарот на раковите запишал приказна која во младоста ја слушнал од мајка му, а јас ја резимирам во нешто позгусната форма:

*Селските момчиња ноќе оделе да ги ловат ракчињата бидејќи тогаш тие пасат на тревата. Ги собирале во кошница, а меѓу нив и еден што бил исклучително голем. На патот кон дома, од потокот го слушнале следниов глас: „Вратете го рачиштето!“ Бидејќи не го послушале, гласот се јавил уште два пати, вториот пат толку силно што затрепереле елките во шумата. Тогаш овие ја фрлиле кошницата во папратта и без здив побегнале во селото (Mikiž 1963-64: 223-224).*

Од записот може да се констатира дека над раковите владее едно натприродно ноќно суштество. Најверојатно не е случајно што момчињата ја фрлиле кошницата со ракови токму во папратта. Тоа може да значи само дека раковите му ги вратиле на оној што го симболизира (или кому што му припаѓа) ова волшебено растение. Врагот улогата ја презел од првобитниот митски господар на животните којшто Словените го претставувале како шумски дух (руски Лесовой, украински Лисун

4 Валвасор со името Хрвати често ги обележувал домашните Белокрањци.

или Полисун), како бел или сив волк, волк што накривува или пак како антропоморфен лик во вид на седокос старец, „волчји пастир“. Според мислењето на познавачите, во овој волк или старец може да се препознае словенскиот бог на подземјето и животните, Велес. Неговата замена со ѓаволот значела демонизирање на овој пагански бог од страна на христијанската Црква. Таква била нејзината постојана пракса, со која започнал уште апостолот Павел. Истовремено, таа дала основа и за апокрифните објаснувања според кои Господ создал корисни животни и хранливи и лековити растенија, додека ѓаволот кога го имитирал Господа не успеал да создаде ништо друго освен волк (синоним за сите ѕверови), змија (отелотворување на гревот) и други штетни или отровни животни.

Со оглед на тоа што Библијата не ги опишува телесните карактеристики на ѓаволот, тој по некаква аналогија ги презел цртите на Пан, грчкиот бог на животните и дивината, стадата и пастирите. Но и Пан, заедно со неговиот римски двојник Фаун, имал долга низа претходници кои си ја делеле улогата на господари на животните. Нивното следење наназад би нè довело сè до почетоците на човечката историја. Најраните претстави ги прикажуваат овие ликови во друштво на птици, грифони или змии. Од касномикенската доба ни е познато дури и крилато суштество од тој вид со птица во секоја рака, додека во староиранската изведба тоа е прикажано заедно со две змии (Hinks 1938: 263-265, Chittenden 1947: 89-114). Од римската Галија потекнуваат претстави на рогатиот бог (Кернун) кого исто така го придружуваат змии. Таков – со змија во раката и опкружен со шумските животни, е и ликот кој го украсува надворешниот ѕид на Гундеструпскиот котел (1-ви век). Луц Рерих ги следел корените на господарот на животните до источниот Медитеран и критско-минојскиот култ на Артемида (Röhrich 1959: 343-347).

Пан бил грдо и на изглед не баш човечко суштество; имал козји нозе и влакнесто тело. Неговиот силен глас побудувал страв и кај луѓето предизвикувал паника, исто како во горенаведената словенечка приказна. Според митската приказна тој прв направил свирка од трска, музички инструмент на пастирите кој според него се нарекува панова свирка. Многу омилени биле годишните прослави, наменети на Пан кои се одвивале во природна средина. Тие имале плодноносен карактер. Словенечката митологија познава на изглед сосема слично суштество: планинско и шумско цуце со име Чадеж.

И ѓаволот бил суштество на природата и ноќта, обраснат со црни влакна, со рогата јарешка глава, крилја на лилјак и долга опашка. Може да се претвора во различни животни или луѓе (Burton Russell 1984: 67-71). Како и Пан, бил господар на животните. Крајците од времето на Валвасор раскажувале дека своето стадо на полвови тој го обележал така што на сите кои биле доволно возрасни им го имал закинатото или засечено увото. Но, и покрај тоа, тој од Пан не ја презел неговата свирка. Според строгите христијански критериуми таа едноставно не му следувала бидејќи ја симболизирала сферата на културното. Како средство за комуникација му преостанало само свиркањето со уста, елементарниот глас на дивината, кое потсетувало на „птичјиот јазик“, а посредно и на говорот на животните воопшто.

Денес знаеме дека свирката е инструмент од времињата кога ниту од далеку немало ни траг од пастири и стада. Во пештерата Trois frères пред 15.000 години, меѓу животните е насликан свирач на инструмент облечен во кожи, кој некои научници го определиле како „носна флејта“. Ловциите од камената доба, предци

на денешниот човек, во доцниот палеолит веќе употребувале свирки изработени од шупливи птичји коски. Таков примерок од пештерата Геисенкlostерле во Швапска јура, стар помеѓу 42.000 и 43.000 години бил изработен од коска на немиот лебед (*Cygnis olor*), додека инструментот од блиската пештера Хое Фелс, стар помеѓу 35.000 и 40.000 години, е изработен од крилна коска на белоглавиот мршојадец (*Gyps fulvus*). Значи и првите свирки биле толку „птичји“ што не можеле да бидат поптичји.

Според една од варијантите на преносот на владеењето со јазикот од змијата на човекот (во приказните од типот АТ 670), тој се одвива со помош на тесна цевка по која ќе протече плунката на змијата во устата на јунакот. Приказните ја објаснуваат постапката преку човечкиот страв да го допре со устата отровното змиско грло. Но, уште подлабокото значење на сево тоа се покажува во случаи кога оваа шуплива цевка е свирката на овчарот (види пример: Домазетовски 2000: 263-268). Символиката на свирката како врзивен член помеѓу животинскиот и човечкиот јазик можеби е уште поочигледна кога човекот ќе ја допре свирката до увото, а змијата низ неа ќе му ги шепоти зборовите што ќе му овозможат разбирање на животинскиот јазик (на пример: Шапкарев 1976: 298-300). Битно е дека оваа симболика била експлицитна и присутна во свеста на раскажувачите и слушателите на приказната. За нашава споредба е интересно дека средноанглискиот збор за свирка, *whistle*, се однесува и на змиското с’скање (*The American Heritage Idioms Dictionary* 2002, одредница: *whistle*).

Свирката како посредничка на змиското знаење му овозможувала на човекот и комуникација со подземјето и светот на мртвите. Така, според сардинската приказна пастирот со свирење на точно определена мелодија отвора скришен влез кон „оној свет“ и кон подземната ризница (Karlinger 1986: 185). Според веќе спомнатите словенечки приказни, со звуците на свирката можела да се довика белата змија, а таа, „мајката на сите змии“, пак се одзивала со свиркање. Со тоа е посочена и некаква компатибилност меѓу свирењето на свирка и свиркањето со уста кои се разликуваат само по тоа што првото претставува звук на културата, а второто звук на природата.

Кога црниот нечестив, според сведочењето на Валвасор, ги водел полвовите на шумско пасење, можело да се слуша како потшлапнува, пука (со камшик) и свирка. Тогаш било најдобро да се избега бидејќи „ѓаволот ќе бутне секого што нема да се тргне кога тој ќе свирне“ (Valvasor III: 438, 439, исто Rupel 1936: 127). Луѓето при ловењето на ракови можеле да го имитираат свиркањето на нечестивиот, но морале да внимаваат бидејќи ѓаволот би ги растргнал кога би ги слушнал. Заради поврзувањето со демонските сили на природата, свиркањето имало негативни конотации. „Да се потсвирне на нешто“ (словенечки: »*Požvižgati se na kaj*«) и денес значи да не се уважува, да не се цени, но ниту изразите како на пример „да спискаш“ (словенечки: *zažvižgati*»*profučkati*«) пари, *kaj* Словените, Романците и Балтите значи да не си на добар глас.

Според мислењето на народот ѓаволот со свиркање на истиот начин ги пасел и другите, пред сè хтонски животни.

Со еднаков повик еден жител на корушка Шмарјета со себе одвел стадо старорци (Möderndorfer 1946: 243). Слична магична врска очигледно постоела и со пчелите, бидејќи тогаш „кога /.../ пчелите се ројат, (пчеларите) земаат железно или ба-

карно тавче, бијат по него со стапче и свиркаат (и) пчелите на дрво или грмушка се здружуваат во тркалезна грукта /.../“ (Rupel 1936: 33).

Спротивност на ѓавол како демонски ноќен пастир бил ликот на Христос, опкружен со стадо овци (христијани) кои тој ги чува од волкот (Сатаната). Алегоризираниот добриот пастир кој го дарува својот живот за своето стадо била употребена веќе во Евангелието по Јован (10.11-18) и имала голем одек во ранохристијанската ликовна уметност. Покрај тоа Господ е споредлив и со „господарот на шумата“ бидејќи на секој вид дивеч му определил сопствен животен простор (Ps 104) и за време на неволји им обезбедил плен: „...лавовите рикаат за плен и бараат од Бога храна за себе“ (Ps. 104.21).

Покрај Господ се појавиле и други, посветовни претенденти за местото на водител на животните – христијанските светци. Уште ранохристијанските легенди, кои настанале во 4-ти и 5-ти век меѓу пустинските монаси во Египет и Сирија, а еден век подоцна се прошириле низ Европа, го опишувале повеќе или помалку лагодниот соживот на светите мажи со дивите животни. Во нив се испреплетуваат разновидни состојки на народна религија со официјалните црковни хагиографии. Сепак генерално може да се каже дека светците во поголема мера ја презеле улогата на мировници отколку на господари на животните. Нивното посредување следи пред сè тогаш кога ќе биде загрозен редот во природата, кога ќе биде пречекорена границата помеѓу човекот и животното и кога ќе биде потребно да се воспостави првобитната состојба (Alexander 2008: 4, заб. 12). Тогаш на пример, со небесните клучеви, на волците им ги заклучувале муцките, го бранеле добитокот и околу него поставувале огради или на некој друг начин ги одбивале крволочните нагтрапници.

Кога за тоа зборувале црковните легенди, тие биле прецизно одмерени, за да не скршат во евентуелна ерес. Словенските апокрифни верзии сочувале повеќе слобода. Само според народното „еретичко“ толкување светецот самиот од себе го пратил волкот кај ова или она домашно животно и така од спасител се изменил во предизвикувач на тешкотии (Mensej 2000: 172). И жртвувањата на светците за заштита на пашниот добиток од волци делумно се одвивале според паганскиот терк: на Балканот како дар често биле користени црното или шареното пиле, кокошка или петел, а во Русија див петел (Mensej 2001: 171). Интересно е дека и Валвасор во неговите записи се повикува на народното предание, но никаде не спомнува светци. Во примерите кои што ќе ги претставиме, ѓаволот сосема суверено владее над „своите“ диви животни.

На Валвасор, се разбира, не смееме да му замериме што, и покрај претпазливоста, го измамиле некои народни приказни и толкувања. Та и многу подоцна дури и големиот природонаучник Карл Лине (Carl Linnaeus) пишувал (во десеттото издание на неговото дело *Systema Naturae* од 1758-та година) дека морските девојчиња (сирени) се вистински суштества кои спаѓаат во *Homo sapiens monstrosus* и со тоа се роднини на луѓето и мајмуните. Кога свиркањето на раковите станало синоним за нешто лудо и неуспешно, биле уважени две шеговити поговорки „оди да им свиркаш на раковите и да им пееш на рибите“ и „тишина, сакам да слушнам како се молат раковите“, и од нив изведени и следниве „оди да им гуслиш на жабите“ и „оди да им гуслиш на рибите“ (SSKJ 1991: 1027, одредница: *žvižgati*), Möderndorfer 824, 827: 137). Во Крањска веќе во 17-от век поговорот била проширена и во смисла: „Отишол да им свири на раковите – умрел“, којашто му била позната и на Валвасор.

Кон крањските начини на имитирање на ѓаволот (имитатиска магија) би било добро да се додадат и постапките на принудувачка магија. Според народните приказни на пример, ловцијата со маѓепснство го натерал ѓаволот пред неговата пушка да му ја дотера најубавата дивокоза (Косбек 1926: 96). И на рибарите на Драва можел во кошници да им дотера јато риби. А веќе на почетокот од книгата предупредивме дека помошниците од овој вид многу брзо можат да изневерат и да си преземат сосема обратна улога.

Човековото комуницирање со животни Валвасор како природонаучник толку го интересирало што собрал уште неколку податоци од овој вид.<sup>5</sup> При описот на Церкнишко езеро забележал дека „покрај рибите тука живее и неверојатно множество пијавици кои на оној што ќе влезе во езерото, веднаш му се бесат на нозете. Невообичаено е дека откако на тие пијавици ќе им се свикаат неколку определени зборови, тие веднаш започнуваат да се упатуваат кон човекот. За тоа првпат ми раскажуваше гореспомнатиот стар рибар, Јернеј Рожента (Jerne Roschenta), кому не му верував, сè додека со сопствените очи не се уверив. Тој ми рече дека пијавиците често се собираат околу човекот кога тој ќе им ги извикне овие зборови: Пиж мене пијавицо! Пиж мене пијавицо! И за да ми го претстави тестот, веднаш самиот, пред мои очи, влезе и на штотуку искажаниот начин им викна, односно всушност повеќе им запеа со зборовите пиј мене пијавицо итн. Потоа самиот со изненадување видов, како пијавиците се туркаа околу него. А кога не ги пееше овие зборови, кај него доаѓаа сосема мал број од нив. И тоа се случи во моето присуство на 1 октомври 1685“ (Valvasor IV: 652). Така собраните пијавици луѓето можеле да ги продадат, а и самите да ги користат како лек, на пример при удар на дагла или епилепсија (Möderndorfer 1964: 203, 205).

Валвасор побарал мислење од својот учен соработник, германскиот научник Еразмо Франциски во однос на прашањето дали пијавиците доаѓаат кај човекот на природен начин или поради пакт со ѓаволот. Самиот тој бил на мислење дека причината е „природниот учинок на некои определени зборови кои можеме да ги најдеме во крањскиот јазик или, подобро кажано, на специфичниот глас звук или мелодија која притоа им се пее“ (Valvasor III/11: 61). Франциски во обемен коментар ја побил ваквата можност и предупредил дека звукот и мелодијата во вода се преобликуваат и дека затоа еднаков резултат би се постигнал и со изменет говор или мелодија. Звучните надразнувања животните само ги предупредуваат дека пленот е блиску и затоа започнуваат да се движат кон него (Valvasor III/11: 61).

Со тоа од звучните сигнали, како што е свиркањето, преминавме на говорни обрасци за кои луѓето мислеле дека имаат еднаков повикувачки учинок. Останувајќи и натаму со Валвасор, би го спомнале уште и неговиот запис како да се домами штурец од неговата дупка: „Само кај Турците и на нашите граници (веројатно мислел при тоа на Бела Краина – заб. З. Ш.) ги вадат штурците надвор и со определени зборови. Самиот слушнав како еден Турчин (Ускок) се фалеше дека штурците мораат да му излезат од дупките ако два или три пати прозбори неколку зборови. Патем, оваа постапка е многу вообичаена и кај други Турци, во Босна и Лика. Зборовите гласат вака: *Pole saide na tuoie duore. Zhemo uieste tuoie szenze. (Штурец, излези од твојот дворец!*

5 На ова проблематика предупредил веќе Игор Цветко (Igor Svetko) во студијата ‘Valvasor in njegov zvok’, *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana: SAZU, 1990, стр. 311-322, пред сè 317-319.

*Твоите младенчиња сакаат да ме каснат!*) Потоа штурците брзо ќе излезат надвор што мора да го изненади оној кој тоа никогаш порано не го видел“ (Valvasor III: 457).

Кратки текстови за домамување на штурци од нивните живеалишта биле познати и во други словенечки краишта. Словенечките и кајкавските магични формули за домамување на штурец гласат: „Šuri (čuri) muri, rojdi (pridi) ven“ (Шури (чури) мури, излези надвор). Споредливи се со потикнувањето на бубамарите да полетаат кон небото или со молбите упатени кон полжавите да си ги покажат рогови. Многу такви примери веќе има објавено Карел Штрекељ во неговата голема збирка на словенечки народни песни коишто ги поместил меѓу детските песнички (Štrekelj 1908-1923/ 7990-7993 (штурец), 7981-7986 (бубамара), 7994-8000 (полжав)). „Песничкиве“ во некои случаи се оставнина од словенските обредни текстови и тоа се слични на целата територија која Словените ја населиле.

Бубамарата некогаш важела за свето животно, што го потврдуваат и нејзините имиња: во Бела Краина божји мал вол (božji volek), на Штаерска божја кравичка (božja kravica), кравичка на Дева Марија (Device Marije kravička), божја телица (božja icika) (Möderndorfer 1946(бр.1840): 241). Затоа и било познато дека бубамарата не смее да биде убиена (повеќе за тоа: Šmitek 2004: 174). Суеверните луѓе си ја ставале на испружената рака или прст и ја прашувале: „Божја кравичке, мила душичке, колку години ми е судено да живеам?“ (Trstenjak 1862). Одговорот го гледале во тоа дали летнала високо кон небото или ниско кон земјата.

Полжавот (пред сè црниот полжав голич) е лунарен симбол кој, како и месечината, ги истегнува и сокрива своите рогови.

Асоцијацијата со цикличното повторување му доделила важна улога во народната медицина при баењето против болести. Така нпр. во словенечките краишта било познато баењето: „Брадавицо исчезни, полжав те лигави“, кое било дел од обредот на лекување (Möderndorfer 1964: 215). Во српските магиски обрасци полжавот настапува како заштита од каснување на змија. Етимолошката фигура ползи-лази (*plaziti-laziti*) која притоа се појавува, со нејзиниот типичен поетички и хармонички состав, посочува на старословенски образец наменет за обреди (Sikimić 1994: 79, види и: Radenković 1996: 24).

Благодарейќи на Валвасор знаеме и дека на Љубљанско барје, кога ќе ги прелетало јато жерави во нивниот карактеристичен распоред во вид на латинична буква В, словенечките селски момчиња и пастири викале: „Чичко гулабар, пу напред, пу назад, внимавај да не те касне волк! Ле окуле, ле окуле... (Čiče golobar, pu naprej, pu nazaj, varej da te volk ne uje! Le okule, le okule...). Штом притоа три пати ќе се сврте ле на место и ете!, птиците веднаш ќе се испомешале, а таквата мешаница доста ќе потраела се додека повторно не би успеале да го воспостават редот.

Мирко Рамовш претпоставувал дека испеаните стихови биле танцова песна со магично значење (Rupel 1936: 130). Првиот стих кој потешко се разбира, Карел Штрекељ го објаснил како „Врти го, врти колцето“ (*Suči, suči kolobar*), што би можело да значи кружење на танчерите во кругот. Кружењето и вртењето на учесниците, поврзано со текстот, добило карактер на волшебнички чин.

Според народното убедување, на однесувањето на животните не влијаело само повторувањето на определени говорни обрасци и пеењето или танцувањето, туку и звукот на некои инструменти. Позната била на пример, приказната дека свирач ноќе се спасил од glutница волци со тоа што засвирел на гусла или на бас (Kropej Telban

2015: 300-301). Дека музиката брка волци знаел и Валвасор (Valvasor III/11: 59). Словенечките народни песни познаваат мотив на свирач пред пеколот кој со нарушувачкиот звук на неговата гусла или цитра го натерал ѓаволот да му ја врати љубената личност. Во овој лик можеме да го препознаеме Орфеј кој според грчкиот мит, со свирење на лира се обидува од Хад да ја спаси својата жена Евридика. Орфеј, се разбира, не бил само мајсторски музичар, туку еднакво добро владеел со магијата и астрологијата, а бил и средишна фигура на орфичките мистерии. Неговата музика не влијала само врз боговите, луѓето и животните, туку и врз дрвјата и камењата.

Исто како Орфеј и словенечкиот свирач се спуштил налик на некаков шаман во подземјето во потрага по души (подетално види во: Šmitek 2012: 211-213). Но, не ја спасувал неговата жена, туку еден или повеќе од најблиските роднини, а во поголемиот дел од запишаните варијанти (преку 30!) при тоа бил успешен. Неговата гусла не била обичен инструмент: изработена била од коски, собрани на гробишта, а струните ѝ биле исплетени од човечка коса. Како што покажуваат некои записи кои што ги собрал Бранислав Русиќ, на Балканот постоело толкување дека тајната на дивниот јазик е сочувана во светот на мртвите (Rusić 1954: 43, 45). Тоа ни го нуди и одговорот на прашањето зошто токму змија, суштество од подземјето, има пристап до тој јазик.

Покрај гуслата, симболите на „оној свет“ биле и некои други инструменти, нпр. свирка и рог, што веќе го бевме посочиле кај примерот на демонскиот пастир на животните. Покрај тоа во Европа е раширена и традицијата за свирката направена од коска на убиен човек која со својот звук го обвинува неговиот убиец („коска што пее“ во словенечките народни песни и приказни). Записот на песната за свирачот пред пеколот која што потекнува од Резија, која патем има и мошне архаична мелодија, се разликува од класичниот модел на Орфеј по тоа што *Santilawdić* (свети Давид) во пеколот ќе засвири и затруби (Strajnar 1990: 169-176). Со оглед на тоа што светецот Давид е познат само во Велс, името *Santilawdić* може да биде поврзано само со еврејскиот и со библскиот крал Давид, прочуениот музичар и автор на псалми. Тој имал свое место и во други словенечки песни и легенди.

Во една македонска приказна јунакот на змијата ѝ свири на лира, а таа за возврат му ги исполнува сите негови желби (Верковиќ 1985: 346). Притоа вреди да се спомне дека грчката митологија пронаоѓањето на лирата му го припишува на богот Хермес, придружникот на душите на „оној свет“, кој првобитно бил господар на животните и нивен пастир. Потеклото на овој лик досега до вавилонскиот култ на Божицата Мајка. Тогаш Хермес бил змиски бог, а во грчката варијанта негов симбол биле две змии кои се обвиени околу исправен стап. Деве змии, машка и женска, значеле спој на спротивностите и извор на плодноста.

Луѓето од сите традиционални култури знаеле да имитираат различни звуци, било за забава или поради сосема утилитарни цели, при лов и при обредни и магични постапки, а во поголема или помала мера тоа го правеле и во рамките на нивната музика. Апстрактната музика можеби е само последен развоен степен, од првобитното имитирање на животински гласови, преку ритуализирана имитација и тоа за симболички или магиски цели и поради некакви уште понапредни степени на симболичка имитација (Doolittle 2008: 6) Една од теориите за изворот на човечкиот јазик исто така произлегува од ономагопејата.

Покрај звучната постои и ономагопеја изразена со зборови. За словенечките уши ластовица се огласува со чири, чири, еребицата со чи, чи или цицири, потплош-

ката со петпеди и страчката со шчек, шчек, шчек. Така, зборуваме за пиштење на потполошки, чуруликање кај врапци, цвркот кај ластовиците, чучурлигање кај чу-чулигите, гугање кај малите тетреби или гугутки и црликање кај еребиците и кај некои други птици. Во словенските јазици посебно е интересен зборот цици кој се однесува на сипката и нејзиното пеење. Билјана Сикимиќ во врска со тоа посочи на детската игра која во Србија е позната со со не особено изразито име „жмурке“, додека во украинскиот фолклор е наречена цици баба, а во чешкиот куцибаба. Сличен лексем, цицибан, имаат и Јужните Словени со варијантите цицибај, цицибаг, цицигој, цицикур, цицимга и сл. (Skok 1973: 251, одредница *sjenica*).

Веќе ги спомнавме способностите на птиците за предупредување или советување на човекот. Функцијата ја има во баладите, но и во кратките детски песнички (Golež Kaučič 2002: 32). Сикимиќ констатира дека таквата „порака“ почнува со формулата: „*Poručio čiliban...*“, „*Viče ban balaban...*“ „*Poručije cici-banj...*“, а слични обрасци можеме да најдеме и во броениците („*Sedi ban jareban, broji tice jarebice...*“) (Sikimić 1996: 137).<sup>6</sup> Со оглед на тоа дека и многу гатанки почнуваат со верзификација „*Poručije ban ciciban svojoj ljubi na divan...*“ (*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika 1880-1882: 777*, одредница *cici*), и тие парченца најверојатно се фрагменти од еден стар сесловенски обреден текст кој, откако ја изгубил својата првобитна намена, си нашол засолниште во детскиот фолклор.

Во краток прилог наменет за тематикава, Душан Лудвик наброил повеќе ономотопејски варијанти за цицибан од словенечката етничка територија: фи-це, цици-фуј, си-сух, це-пли-мал. Сите тие форми можат да се најдат во поетската збирка на Штрекељ, нанижани во повторувачки редослед, бидејќи и големата сипка повторува основен образец три или повеќе пати, со тоа што истовремено ја менува мелодијата. Важно е и дека слични имитирања се проширени во австриските и германските краишта, нпр. *si-si* или *zi-zi-bäh* (Ludvik 1963: 332-334). Ова пред истражувачите ја поставува задачата за подетално испитување на проширеноста на ваквите културни откршоци и објаснување на соодвените меѓукултурни влијанија. Дали сличностите во ономотопеите на соседните јазици треба да бидат објаснети според регионален, а не според национален клуч?

Словенско-германската паралела која штотуку ја спомнавме е некаква посебност бидејќи важи начелото дека во различни културни средини гласовите на единечни животински, а со тоа и птичји видови, различно се имитираат. Од друга страна познаваме и некои токму обратни примери кога мошне различни култури доста слично ги имитираат гласовите на определени животни, пред сè мјаукањето на мачките, пеењето на петлите и с’скањето на змиите. Притоа се поставува прашање дали фактички го имитираме она што го слушаме или пак она што сакаме да го слушнеме (Abelin 2010: 13-16). И ако се покаже дека важи токму второто, тогаш се наметлива прашањето што всушност сакаме да чуеме во песните на птиците?

<sup>6</sup> За посочување на делово и на есејот на Душан Лудвик му се заблагодарувам на колегата Силво Торкар.

## Користена литература

- 1880-1882. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 1, Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
1991. SSKJ, 5, SAZU, Ljubljana: Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Državna založba Slovenije.
2001. *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ), SAZU.
2002. *The American Heritage Idioms Dictionary*. Houghton Mifflin Company.
- Aarne, Antti. 1914. *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau. Eine vergleichende Märchenstudie*, FF Communications 15, Hamina: Suomalaisen tiedeakate kustantama.
- Aarne, Antti. 1961. *The Types of the Folktale*, FF Communications 184. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Abelin, Asa. 2010. 'Imitation of bird song in folklore – onomatopoeia or not?' *Quarterly Progress and Status Report TMH-QPSR* 51: 13-16.
- Alexander, Dominic. 2008. *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press.
- Benigar, Andrej. 1988. 'Praprotno seme', во Zbirka Čebelica, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bourns, Timothy. 2012. *The Language of Birds in Old Norse Tradition*, M.A. Dissertation, University of Iceland.
- Chittenden, Jacqueline. 1947. 'The Master of Animals', *Hesperia, The Journal of the American School of Classical Studies in Athens* 16 (2): 89-114.
- Crane, Susan. 2007. 'The Biennial Chaucer Lecture: for the Birds', *Studies in the Age of Chaucer* 29.
- Cvetko, Igor. 1990. Valvasor in njegov zvok, *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana: SAZU.
- Čok, Boris. 2015. 'Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu', во: *Nesnovna krajina Krasa*, Katja Hrobat Virloget in Petra Kavrečič. 122, 125. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Čubinskij, P. P. 1872. *Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj* 1: 1. Sankt Peterburg.
- Dapit, Roberto, Monika Kropelj. 1999. *Visoko v gorah, globoko v vodah: Velikani, vile in povodni možje*, Zakladnica slovenskih pripovedi 1: 16. Radovljica: Didakta.
- Derrida, Jacques. 2003. *Izbrani spisi o religiji*, Ljubljana: KUD Logos.
- Djordjević, Tihomir. 1958. „Priroda u verovanju i predanju našeg naroda“, *SEZb* 71-72 (32-33).
- Doolittle, Emily. 2008. 'Crickets in the Concert Hall: A History of Animals in Western Music', *Trans, Revista transcultural de musica/Transcultural Music Review* 12.
- Figg, Kristen M. 2013. 'Pets in the Middle Ages: Evidence from Encyclopedias and Dictionaries', во *Enarratio* 18.
- Fiskesjö, Magnus. 2011. 'The Animal Other: China's Barbarians and Their Renaming in the Twentieth Century', во *Social Text* 29 (4): 57-79.
- Goodman, Felicitas. 1972. *Speaking in tongues: a cross-cultural study of glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hinks, Roger. 1938. 'The Master of Animals', *Journal of the Warburg Institute* 1 (4): 263-265.
- Jagić, Vatroslav. 1948. 'Južnoslovenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje', во: *Izabrani kraći spisi*, Vatroslav Jagić. Zagreb: Matica Hrvatska.

- Karlinger, Felix. 1986. 'Jenseitswanderungen in der Volkserzählung', во: *Schamanentum und Zaubermärchen*, Heino Gehrts und Gabriele Lademann-Priemer (Hg.), Kassel: Eric Röth-Verlag.
- Kaučič, Marjetka Golež. 2002. 'Živalske pripovedne pesmi – vloga in pomen živalskih podob', *Traditiones* 31 (2).
- Keller, Marcello Sorce. 2012. 'Zoomusicology and Ethnomusicology: A Marriage to Celebrate in Heaven', *Yearbook for Traditional Music* 44.
- Kocbek, Franc. 1926. 'Storije'. *Narodne pripovedke in pravljice iz gornjegrajskega okraja* 96. Celje.
- Kotnik, Franc. 1942. 'Blagoslov zelišč na kres in čar kresnic', *Etnolog* 15.
- Krohn, Kaarle. 1931. Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung, FF Communications 96. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Krojej, Monika. 1995. *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah iz Štreklejeve zapuščine*, Zbirka ZRC 5, Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Kühlar, Števan. 1911. 'Národno blágo vogrskij Sloväncof', Časopis za zgodovino in narodopisje 8.
- Kuret, Niko. 1955. Babji mlin, *Slovenski etnograf* 25.
- Kuret, Niko. 1989. *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime* 1, Ljubljana: Družina.
- Leach, Elizabeth Eva. 2007. *Sung Birds: Music, Nature and Poetry in the Latter Middle Ages*, Ithaca. N.Y.: Cornell University Press.
- Leschber, Corinna. 2009. 'Bulgarischen und makedonischen Geheimsprachen', во *Geheimsprachen in Mittel- und Südosteuropa*, Christian Efinig, Corinna Leschber (Hrsg.). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lévêque, Eugene. 1890. *Les fables Ésopiques de Babrios*. Paris: Belin frères
- Levi Stros, Klod. 1961. *Divlja misao*, Biblioteka Sazveždja 12, Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. Strukturalna Antropologija, Zagreb: Stvarnost.
- Lokar, Janko. 1942. 'Vsi pojte rakam žvižgat!', *Etnolog* 15.
- Ludvik, Dušan. 1963. 'Odkod Župančičev ciciban?', *Sodobnost* 42(3-4).
- Luhmann, Niklas. 2000. 'Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen', во *Soziale Systeme* 6 (1): 39-51.
- Marković, Snežana. 2004. *Pripovetke i predanja iz Levča, Novi zapisi* (19, 20), Beograd-Kragujevac: SANU и Univerzitet u Kragujevcu, Čigoja štampa.
- Marler, Peter. 2001. 'Origins of music and speech: insights from animals', во *The Origin of Musics*, Nils L. Wallin et al. (Eds.). Cambridge: MIT Press
- May, Lenore Wile. 1978. 'The Economic Uses and Associated Folklore of Ferns and Fern Allies', *Botanical Review* 14 (1)
- McGraw, John. *Tongues of Men and Angels: Assessing the Neural Correlates of Glossolalia*, достапно на <http://www.Academia.edu/1474057/-Book-Chapter-Tongues-of-Men-and-Angels>.
- Mencej, Mirjam. 2000. 'Pastirji – čarovniki', во *Studia mythologica Slavica* 3.
- Mencej, Mirjam. 2001. Funkcija gospodarja volkov v povedkah, zagovorih, verovanjih in šegah, *Etnolog* 10.
- Mencej, Mirjam. 2001. Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije, *Studia mythologica Slavica* 4.
- Mikuž, Stane 1963/4. 'Nekaj narodopisnih drobtinic', *Slovenski etnograf* 16-17.

- Möderndorfer, Vinko. 1946. *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, Knj. 5, Zadržna knjižna izdaja 19 (1801-1802). Celje: Družba sv. Mohorja.
- Möderndorfer, Vinko. 1948. *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, vo *Druga knjiga: Prazniki*, Zadržna knjižna izdaja, Znanstvena knjižnica 5, Celje: Družba sv. Mohorja.
- Möderndorfer, Vinko. 1964. *Ljudska medicina pri Slovencih*, Inštitut za slovensko narodopisje, Gradivo za narodopisje Slovencev 1, Ljubljana: SAZU.
- Navratil, J. 1894. 'Slovenske narodne vraže in prazne vere', *Letopis Slovenske Matice*.
- Novak, J. 1858. Narodne pripovedke iz Podbrezja. Od bele kače, *Slovenski Glasnik* 1(2).
- Penec, Vesna in Lidija Toplišek, 2009. *Petrina in Striček, Folklorne pripovedi iz okolice Celja in Laškega*, Zbirka Glasovi 36. Celje.
- Perkowski, Liliana Daskalova et al. 1995. *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, FFC 257. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Prop, Vladimir J. 1990. *Historijski korijeni bajke*, Biblioteka Raskršća, Sarajevo: Svjetlost.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Narodna bajanja kod južnih Slovena*, Beograd: Prosveta-Balkanološki institut SANU.
- Radenković, Ljubinko. 2000/1. „Raskovnik u krugu sličnih biljaka“, *Slavic Gate*, dostupno na [kapija@narod.ru](mailto:kapija@narod.ru).
- Roheim, Géza. 1953. 'The Language of Birds', vo *The American Imago* 10 (1).
- Röhrich, Lutz. 1961. Die Sagen vom Herrn der Tiere, Internationales Kongress der Volkserzählungsforscher im Kiel und Kopenhagen (19.8.-29.8. 1959). Berlin.
- Roscher, W.H. 1965. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 5. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Roscher, Wilhelm Heinrich (Hrsg.). 1890. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 1.2, Leipzig
- Rupel, Mirko. 1936. *Valavasorjevo berilo* I. Pri Akademski založbi v Ljubljani MCMXXXVI.
- Rusić, Branislav. 1954. *Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena*, etnološka istraživanja o pitanju toga verovanja kod nas i u nauci uopće. Posebni izdanija 5. Skopje: Filozofski fakultet na univerzitetot, Istorisko – filoloski odel.
- Russell, Jeffrey Burton. 1984. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Rutar, Simon. 1882. *Slovenski Faust*, Ljubljanski Zvon.
- Segal, Robert A. 2015. 'The Blurry Lines among Humans, Gods and Animals: The Snake in the Garden of Eden', *RMN The Retrospective Methods Network Newsletter* 10.
- Siikala, Anna Leena. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, FF Communications 220. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Sikimić, Biljana. 1994. 'The Etymological Magic and the Etymology of Text', vo: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade: Library Vuk Karadžić.
- Sikimić, Biljana. 1996. *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU 1996.
- Simoniti, Primož. 2000. *Srednjeveški cvetnik: Latinska lirika srednjega veka*. Izbral, prevedel in komentiral Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica.
- Skok, Petar. 1971. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, prva knjiga, Zagreb: JAZU.
- Skok, Petar. 1973. *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*, Knjiga treća, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

- Sławski, Franciszek. 2013. *“Słownik etymologiczny języka polskiego”*, Kraków 1952-1982 : *słowniki dawne i współczesne*.
- Smerdel, Inja. 2009. ‘Zvok besed, glas zvokov. O kulturi sporazumevanja z delovnimi voli na Slovenskem’, *Etnolog* 19: 37-77.
- Strajnar, Julijan. 1990. ‘Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi’, *Traditiones* 19: 169-176.
- Šašelj, Ivan. 1906. *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada I.*, Ljubljana: Katoliško tiskarsko društvo.
- Šmitek, Zmago. 2004. *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago. 2012. *Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva*, Ljubljana: Študentska založba.
- Štrekelj, Karol. 1908-1923. *Slovenske narodne pesmi*, том IV, V Ljubljani.
- Telban, Monika Kropelj. 2015. *Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni*, Ljubljana: Založba ZRC.
- Tolley, Clive. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic I* FF Communications 296. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Tolley, Clive. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic II*, FF Communications 297. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Trojanović, Sima. 1925-26. ‘Prilog tajnim jezicima’, *Južnoslovenski filolog* 5: 222-226.
- Trstenjak, Davorin. 1862. *Slovenski Glasnik*.
- Tschinkel, Wilhelm. 2004. *Kočevarska folklor: v šegah, navadah, pravljicah, povedkah, legendah in drugih folklornih izročilih*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Tušek, I(van). 1863. ‘O čarovnih zeliščih’, *Slovenski Glasnik* 78.
- Tušek, J. 1858. ‘Pripovedke iz Martiniverha. Od bele kače’, *Slovenski Glasnik* 1 (2): 80.
- Uther, Hans-Jörg. 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* 1, FF Communications 284. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Václav Frolec a kolektiv. 1989. *Vánoce v české kultuře*, Praha: Vyšehrad.
- Valjavec, Matija. 1885. *Narodne pripovedke. Človek znal živinski govor*, *Kres* 5: 27-29.
- Valvasor* 1(3): 359-360.
- Valvasor* III: 453.
- Valvasor* IV: 652.
- Valvasor* XI: 147.
- Videčnik, Aleksander. 1995. *Rože in čarovnije*, Mozirje.
- Von der Leyen, Friedrich. 1953. *Die Welt der Märchen*, Bd. 1, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.
- Walter, Benjamin. 1997. On Language as Such and on the Language of Man, vo *Selected Writings*, Vol. 1 (1913-1926), Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds.). Cambridge (Mass.) – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Xenofontov, Gavril. 2001. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*, Edice Capricorn, Svazek 7. Praha: Argo.
- Zovkova, Milena. 1890. ‘O nemušem i kozarskom jeziku’, *Glasnik Zemaljskog muzeja* 2: 236-237.
- Агапкина, Т. А. 2001. ‘Папрат’, во: Словенска митологија: Енциклопедијски речник, Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ур.), 416-417. Beograd: Zepter Book World.

- Верковић, Стефан И. 1985. „Јужномакедонски народни приказни“, во Македонски народни умотворби, книга 4(74), Скопје: Македонска книга.
- Домазетовски, Петко. 2000. Народни сказни од Долни Дримкол, број 41. Струга: Друштво за наука, култура и уметност „Браќа Миладиновци“.
- Лиаку-Ановска, Клеанти. 2004. Влашките народни приказни од Струшко, Посебни изданија 54. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Раденковић, Љубинко. 2001. „Немушти језик“, во Словенска митологија, Енциклопедијски речник, Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ур.), 380-382. Београд: Zepet Book World.
- Трубачёв, Олег Николаевич. 1977. Этимологический словарь русского языка, вп. 4. Москва: Издательство „Наука“.
- Цепенков, Марко К. 1980. Народни песни, во Македонски народни умотворби, Книга I (84,85). Скопје: Македонска книга, Институт за фолклор.
- Чајкановић, Веселин. 1994. „Студије из српске религије и митологије 1925-1942“, во: Сабрана дела из српске религије и митологије 1-5. Београд: Српска књижевна задруга БИГЗ.
- Шапкарев, Кузман А. 1976. Избрани дела 5(134): 298-300. Скопје: Мисла.