

## Ђорђина Трубарац Матић

Етнографски институт САНУ, Београд

djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

# За њим и у гору и у воду: семантичко-прагматичка анализа формуле у контексту добровољне брачне отмице<sup>1</sup>

Полазиште за овај рад представљају Вуково сведочење о брачним отмицама у Србији његовог времена и формуларни одговор којим су девојке, у случају договорене отмице, признавале да су на њу својевољно пристале. Компаративном анализом поменутог текста са историјско-правном архивском грађом и народним песмама у којима се уочавају елементи Вуковог сведочења указује се на то да је добровољна отмица у прошлости била предвиђена обичајним правом и да је имала своје упориште у веровањима митолошко-религијског типа.

### Кључне речи:

гора, вода,  
ранило,  
добровољна  
брачна отмица,  
јелен

У свом *Рјечнику*, под одредницом *отмица*, Вук даје сликовито сведочанство о пракси брачних отмица у Србији његовог времена. Текст одреднице је добио свој коначни облик у другом издању *Рјечника* (1852), када су унесене извесне измене у оригиналну верзију првог издања (1818), па самим тиме каснија издања нису од значаја за овај рад. Цитирам је онако како се појављује у првом издању; у средњим заградама наведени су делови који су тексту додати у другом издању; прве две реченице, које је Вук у другом издању изменио у односу на прво, наводим тако што измењене делове реченице дајем у италику, са бројем издања у загради.

<sup>1</sup> Овај рад је настао као део пројекта 47016, чији је носилац Етнографски институт САНУ, под називом *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног портала 'Појмовник српске културе', који у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.*

- 1 У Србији и данашњи дан отимају ђевојке (1)/ су се отимале дјевојке до нашега времена (2). Млада момчад врло радо иду (1)/ су момчад врло радо ишла (2) у отмицу, и често нуде (1)/ сунудила (2) један другога: „Ајде, море, да ти отмемо ту, или ону, ђевојку.“ У отмицу се иде с оружјем каквогђ на војску. Кашто отмичари довребају ђевојку код стоке, или кад пође
- 5 на воду, па је увате и одведу; а кашто ударе на кућу ноћу (као ајдуци), па обију кућу и свежу ђевојачкога оца и браћу, док нађу ђевојку и одведу. Кашто се побију ђевојачка браћа и рођаци с отмичарима и буде меса доста: као што је у Јадру (у селу Клупцима) године 1805те године погинуо ђевојчин брат и један отмичар; и ђевојку опет нијесу могли отети. Зато отмичари не смију ласно да ударе на кућу ђе знаду да има много рода у ђевојке, а особито ђе је село
- 10 сложено: зашто и сељаци, како стану пушке пуцати и учини се буна, спопадне сваки своју пушку па трчи у помоћ. Свему је селу срамота кад се из села отме ђевојка, а отмичарима још већа кад се врате јалови. Кад отмичари докопају ђевојку у руке, онда је већ не ће оставити, макар сви изгинули; ако ли се ђевојка стане затезати и не ће да иде, онда је вуку за косе и деру штапом као вола у купусу. Отмичари не смију ићи с ђевојком момачкој кући: зашто пођу
- 15 кашто сељаци, с родом ђевојачким, за њима у поћеру; него је одведу у шуму, и тамо је вјенчају у каквој колиби (пударској или пастирској), или ђе око буквића. Поп мора вјенчати, ако му се и не ће: зашто оће да га бију. Кад дође поћера у село, онда ови, откуд су отмичари, изиђу пред њи лијепим начином и граде мир. Ако се тако помире, добро; ако ли род ђевојачки оде кадији на тужбу, онда морају доћи и отмичари с ђевојком. Кад угледа мати ђевојку на
- 20 мешћени, а она се стане бусати рукама у прси, и јаукати: „Куку мене! ево роба мога.“. Кад се почну судити, кадија најприје пита ђевојку: Или је сила, или драга воља? Ако рече ђевојка, да је сила, и да она не ће с оним момком живљети ни данас ни сјутра, макар је сву исјекли на комаде, онда зло по отмичаре: морају лежати у апсу и плаћати глобу. Ако ли ђевојка рече (као што онајвише бива): „Није сила, веће драга воља: ја ћу за њим и у гору и у воду“, онда
- 25 отмичари даду штогођ кадији, па се помире с ђевојачким родом, и одведу ђевојку кући те чине свадбу. [Кашто потјера не нашавши отмичара с дјевојком у селу попали оном за кога је дјевојка отета и родбини његовој куће и остало све што изгорјети може, па се најпосле опет помире.]
- Највише се догоди те отимају ђевојке, кад момак запроси ђевојку па му је не даду; а
- 30 кашто је и не просе (кад знаду да је не ће дати), него управо отиду и отму, а момак је није ни виђео. Ђевојке отимају онајвише момчад, која немају родитеља, или ако их имају, а они и не слушају, него се скићу којекуда; а за поштена момка и од поштена рода слабо ће кад отети ђевојку, нити ће такви момак отићи у отмицу.
- Црни је Ђорђије био забранио отимати ђевојке: издао је заповијест, да ће свакога
- 35 момка, за кога отму ђевојку, погубити; попа који вјенча отету ђевојку, обријати (распопити); кума, ђевера и старога свата шибати; а осталим отмичарима сваком по 50 батина ударити. [Пошто Турци 1813. године обладају Србијом, отмица се опет поврати, али је послјије кнез Милош Обреновић судивши неколицини по закону Карађорђијеву истријеби сасвијем у подручју својему, а под владом турском јамачно је и сад у обичају.]

Измене које су у другом издању *Рјечника* унесене у односу на првобитни текст јесу мале и највидљивије на плану језика, али сведоче о томе да је временски период између ова два издања био кључан за сузбијање праксе брачних отмица

у Србији. На ово указују прве две реченице текста, које Вук мења тако што уместо презенте из првог издања, ставља у друго издање перфекат. О насталим променама он такође говори у последњој реченици (2. издање), и каже да су отмице искорењене на територији под српском влашћу. Што се територије под Турцима тиче, веровао је да је тамо отмица сасвим сигурно још увек било. Данас знамо не само да их је било, већ да су се одржале током целог XX века. Рецимо, у Сиринићкој жупи су забележени случајеви отмица из четрдесетих година XX века, али и они које Зорица Дивац 2001. године зове „данашњим” (Дивац 2001: 367, 370); савремена договорена *добегавања* забележена су и у Шумадији (Павковић 2003: 229).

Из Вуковог описа могуће је закључити да је брачна отмица била веома распрострањена појава, у коју се кретало *радо* (редови 1–3), значи лако, без много зазора, као у неку врсту момачког доказивања. Марија Црнић Пејовић у свом раду о брачним отмицама у Боки Которској објашњава зашто је момак који би отео девојку био „јунак дана” међу својим друговима: зато што је показао смелост да, без обзира на последице, за себе уграби девојку коју је желео, односно, да поврати свој пољуљани мушки понос након што га је девојка одбила, или су га унизили њени родитељи када је нису дали за њега (Црнић Пејовић 2001: 418). Поред тога, отмичар је успешношћу свога подухвата доказивао способност да обезбеди биолошки континуитет своје лозе. То се види из тога што је неуспешна отмица довођена у везу са *јаловошћу* (Вук, р. 12). Неоспорно је да су брачне отмице имале своје биолошко оправдање у егзогамним заједницама, па је тако „јаловост“ отмичара који је остао без плена у вези са немогућношћу располагања женском плодношћу.

Вук наводи само неке од разлога због којих се прибегавало отмици (р. 29–33)<sup>2</sup> и то не везујући их за њен тип (добровољна отмица, или противна девојчиној вољи), али за нас је знатно битније да он даје опис онога што се у турско време дешавало на суђењима поводом отмица. Из тог описа се види да су на различит начин третиране отмице у којима је девојка добровољно учествовала, у односу на оне у којима она није пристајала на отмицу, те да у првом случају отмичари нису подлежали казни,<sup>3</sup> док у другом јесу, и то двострукој, затворској и новчаном (р. 18–26). Ово указује на одступање у начину на који су отмице третиране

<sup>2</sup> Отмице су се дешавале из знатно већег броја разлога и услед различитих околности, које су некада, с обзиром на постојеће обичаје, могле да буду разрешене само на тај начин. Рецимо, када девојка треба да се уда за недрагог (а воли се са другим), када је девојка из етничке групе, или је верске исповести, с којом њена не улази у брачне везе (Дивац 2001: 368), када је девојка јединица, па родитељи ни не планирају да је удају (Дивац 2001: 367), када су родитељи сиромашни и не могу да плате трошкове регуларног венчања, итд. О овоме детаљније в. Црнић Пејовић 2001.

<sup>3</sup> Отмичари би давали „штогођ“ кадији, али не у виду новчане казне. Вероватно се радило о облику понашања који је порекло водио из народног, традиционалног начина суђења, у коме су судије постављане *ad hoc* и нису биле плаћена лица, већ им је „за труд и дангубу често давана материјална надокнада у виду ручкова, а у приморју – и дневница у новцу“ (Павковић 2001: 356).

под турском влашћу у односу на начин на који су санкционисане касније, под Милошем Обреновићем. Отмице противне девојчиној вољи третиране су у оба случаја као криминални чин, с тим што је Милошева казна била знатно строжа, јер је предвиђала смрт вешањем (Ђорђевић 1909: 437). Што се добровољне отмице, односно *добегавања* тиче, разлике су знатно драстичније, пошто је кнез својом наредбом из 1820. строго забранио да девојке које нису испрошене на прописани начин оду својевољно за неког момка; казна коју прописује за момка је да буде „годину дана у гвожђу на робију осуђен“, а за свештеника који се усуди да их венча – да буде рашчињен (Ђорђевић 1909: 438). У затвору је лако могла да заврши и девојка, што се види из случаја који сам Милош Обреновић помиње у истој наредби (Ђорђевић 1909: 438).

Иако јесу регистровани догађаји са изузетно трагичним епилогом, Ђорђевићева грађа указује на то да се узајамно договорена отмица добро завршавала и по девојку и по момка, *под условом да се породице помире* након девојчиног признања да је својевољно одбегла; тада нико не би био кажњен упркос наредбама кнеза Милоша (Ђорђевић 1909: 448–452). Сам Милош говори о томе када једном локалном кнезу даје инструкције у вези са издавањем печата којим се пред судом потврђује помирење између момачких родитеља и родитеља добровољно отетих / одбеглих девојака: у случају када се момак и девојка воле, она одбегне за момка, а потом им се родитељи *пред судом* помире и „закључе пријатељство“, потребно је да суд изда писану и печатирану потврду о помирењу, јер тек са таквом потврдом могу ићи свештенику да им да конзисторијални печат и обави венчање; без судског печата, у оваквим случајевима, свештеник не сме да венчава (Ђорђевић 1909: 450).

Треба имати на уму да грађу коју је сакупио Ђорђевић чине писани извештаји локалних кнежева, упућени Милошу Обреновићу, у којима они говоре о проблематичним случајевима отмица, а не о онима које су и сами успевали да реше на лицу места. Самим тим је немогуће помоћу ове грађе установити тачан однос броја вољних отмица (након којих су се родитељи помирили) и оних које су се дешавале против девојчине воље, или пак њеном вољом, али без каснијег помирења међу родитељима. Ипак, да се закључити да је добровољних отмица са помирењем родитеља било знатно више,<sup>4</sup> што се поклапа са Вуковим сведочењем (р. 23–24), а да су отмице против девојчине воље ипак спадале у спорадичне криминалне изгреде.<sup>5</sup> О распрострањености добровољних брачних

<sup>4</sup> У свом писму Милошу, смедеревски кнез Петар Вулићевића каже: „(...) *многожди случава се* по нахији да сама девојка одбегне за момка кога милује, и по тому дођу пријатељи у суд, помире се [и] узакоњени дар приме“ (Ђорђевић 1909: 449–450).

<sup>5</sup> Ове отмице су често доводиле до трагичних догађаја и биле праћене батинањем, а повремено и убиством, како саме девојке тако и њених бранитеља (Вук, р. 5–17; Ђорђевић 1909: 443–444, 448). Ипак, треба имати на уму да случајеви оваквих отмица понекад нису били нимало једноставни и да се у њима преламала сва сложеност коју у себи носи живот унутар државе у настајању, каква је била Србија, и у којој се друштво убрзано мењало, а власт почела да намеће законе по узору на европске из тога времена. Ове промене су изазивале велике отпоре, поготово код мушке стране. Увођењем наредбе да се при удаји поштује и девојачка воља, а

отмица пише и В. Богишић у свом делу *Правни обичаји у Словена. Приватно право* (у оригиналу се налази неколико словних грешака које сам исправила; у осталоме се држим оригиналног текста):

„Svaki državnik i pravnik znade, za koji je uzrok država sva najsilnija sredstva upotrebljavala, da iskorijeni taj bič –; ali se nama čini, da nebi bila muka sasvijem zaludna, osobito za psihologiju narodnu, kad bi kogod pokušao, da temeljitije pokaže uzroke pojave, koja je tako duboko žile pustila; a osobito to: za što ni narod gdje se otmica događja, pa većinom ni sama ugrabljenica, ne sudi tako strogo o otmici kakono zakonodateljji sude. Ovdje nije mjesto upuštati se u potanje razglabanje tog pitanja, niti nabrajati svekolike moguće uzroke, ali nam se čini da nećemo pogriješiti ako kažemo da se među ostalijem u tome pojavlja i individualno pravo mladenaca sobom raspolagati po svojoj volji, pravo, koje je obično spregnuto i do krajnosti ograničeno ekonomičnijem i bog zna još kakvijem obzirima roditelja i familije.“ (Bogišić 1867: 69)

Као што примећује Богишић, добровољне отмице су често биле једини начин на који су млади могли да остваре брак са особом коју воле, независно од економских и других интереса родитеља, па је могуће да је овај „слободарски дух“ понекад наилазио на извесне симпатије. Ипак, и сам Богишић увиђа да постоји нешто што се тиче „психологије народне“, тј. дубљих корена појаве брачних отмица, и да је ово потребно подробније испитати. Да је власт у Србији имала велике проблеме да сузбије отмице, види се из тога што је Милош Обреновић од 1818. надаље морао низом наредби *изнова* да покушава да регулише догађања у овој области (Ђорђевић 1909: 436), а отпори нису постојали само у народу, већ на свим нивоима друштва. Зато је строгим казнама морао да прети, како локалним кнезовима тако и свештеницима који о овим заповестима не би обавестили народ, а све под изговором да их нису чули или разумели (Ђорђевић 1909: 439).

Све ово указује на дубоку укореењеност добровољних брачних отмица у Србији Милошевог времена. Из Вукових речи се види да су одмазде због

---

не искључиво воља њених родитеља (Народни суд је ово предложио Милошу пошто су се у браковима склопљеним на силу и против девојчине воље често дешавале свађе, убиства и самоубиства; Ђорђевић 1909: 436, 452–453), кнез Милош је директно „ударио“ на устаљени начин склапања брака, у коме се девојка није питала у вези са избором мужа. Судар који је настао између дотадашњих обичаја и закона које је спроводио кнез неминовно је довео до трагичних догађаја, насталих услед немогућности разумевања / прихватања новог стања ствари. Илустративан је случај неког Јована из Трнавe, који је по свим старим обичајима испросио девојку од њеног оца Ристивоја Миливојевића из Стргара; то је урадио регуларно, што подразумева да је девојчином оцу платио „обележје“. У складу са постојећим обичајима, отац је ово урадио без девојчиног пристанка, а девојка се, користећи могућност коју су јој давали нови закони, обратила властима и успела да просидба буде поништена. Иако у првом тренутку Јован изјављује да прихвата судску одлуку, он касније мења мишљење и одлучује да на силу поврати оно што је сматрао да му припада, па је девојку (већ испрошену за другог) отео. Због овога је био осуђен на смрт вешањем и јавно погубљен у јулу 1820. године (Ђорђевић 1909: 437).

отетих девојака могле бити сурове, али да су се породице, ипак, после свега релативно лако мириле (р. 26–28), што би указивало на то да су добровољне брачне отмице, условно речено, биле прихваћен, иако не и најпожељнији начин за склапање брака. Ово наводи на закључак да је брачна отмица преживели облик некада прихваћеног начина остваривања брака, баш као и код неких других индоевропских народа: Спартанаца (Cartledge 2003: 121–122), Литванаца (Enthoven 1937: 184–185), појединих староруских племена (Kowalewsky 1890: 463–465), Индијаца (*Rakṣasa* тип брака). Надовезујући се на Димезилова (Dumézil) истраживања,<sup>6</sup> Ален је дошао до закључка да је готово извесно да је брачна отмица, уз праву или симулирану употребу силе, била начин склапања брака присутан не само у епици, већ и у обичајном праву протоиндоевропљана (Allen 2000: 135).

Никола Павковић је у више наврата истицао узрочно-последичну везу између турске владавине (након пропасти српске средњовековне државе) и разних појава секундарног архаизма (Леви-Стросов *faux archaïsme*) у Срба (Павковић 2001: 357; 2009: 12–16). Он наглашава да је ово пре више од једног века уочио и Јован Цвијић,<sup>7</sup> који говори о турском добу као времену „етнографске рекреације“ и „враћања првобитној етнографској свежини“, тј. враћања *некадашњим народним обичајима и навикама и првобитним економским облицима*, онима који су постојали пре настанка српске средњовековне државе, а које је ова сузбијала или потискивала (Павковић 2009: 12). Један од тих феномена је брачна отмица, за коју је, као што се види из Вуковог сведочења, турско доба стварало веома повољно тло (Вук, р. 37).

Вуково сведочење о начину на који су се у турско време одвијала суђења поводом брачних отмица од значаја је за проучавање извесних секундарних архаизама у култури Срба. По питању приватног права, и средњовековна држава и стране власти (турске и млетачке) ослањале су се на обичајно право (Павковић 2001: 352–353; Црнић Пејовић 2001: 407; Радојичић 2006: 80–88), а управо је оно једно од кључних поља за проучавање архаичних феномена о којима говори Павковић – у нашем случају, оних у вези са брачним отмицама. Наиме, Вук у своме сведочењу (р. 19–26) наводи да се излазило пред кадију (онда када девојчини родитељи након отмице не би пристали на помирење са момковом породицом), и сликовито описује догађање у судници. У три наврата он се не бави тек пуким *препричавањем* могућег садржаја онога што би током суђења било изговорено (као у случају начина на који су девојке исказивале одлучност да не пођу за свог отмичара), већ буквално *цитира* оно што је у виду *формуларног исказа* било изговарано на овим суђењима: 1) начин на који су мајке вршиле идентификацију предмета спора, тј. девојака, изговарајући: „*Кужу*

<sup>6</sup> Ради се о идејама које је Димезил изнео у: Georges Dumézil, *Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines*. Paris: Payot, 1979.

<sup>7</sup> Павковић се односи на Цвијићева запажања изречена у: *Антропологеографски проблеми Балканског Полуострва*, Српски етнографски зборник IV, Насеља српских земаља I. Београд, 1902: XLI–XLII.



мене, ево роба мога!“; 2) кадијино питање: *Или је сила, или драга воља* и 3) одговор којим су девојке признавале да су својевољно отете: „*Није сила, већ драга воља: ја ћу за њим и у гору и у воду*“.

Када су мајке на почетку суђења потврђивале идентитет уведене девојке, то су чиниле назвавши ћерку својим робом. У Скоковом речнику се види да је реч *роб* у својој дијакронији имала више значења и да се истовремено могла односити како на слуге (што је првобитно значење речи) тако и на робове, заточенике, сужње; али, њоме су се могла означавати и домаћа чељад, као и чланови породичне задруге (в. под *роб*). Скок објашњава семантички корен речи (*роб / раб*), који је у вези са појмовима као што су *радник, рабовати* (‘служити’), *работати, радити*. Семантичка сродност горепомнутих значења говори о томе да идентификација ћерке као роба долази од идеје о ћерки као радној снази породице, особи која служи домаћинству, тј. породичној задрузи. Губитак члана домаћинства подразумевао је неминуовно и *економски губитак* и зато су родитељи при уговарању удаје своје ћерке имали право да траже да им се губитак кћери надокнади *адекватно*, тј. да се надокнади *материјално*, што се у народу звало и куповином невесте.<sup>8</sup> Из наведеног се види да је прагматичка функција реченице коју су мајке изговарале у комуникацијском контексту суђења поводом отмице кћери била не само да се идентификује предмет спора, већ и да се *потражује оно што мајци као оштећеној страни законски / обичајно припада*, јер се ради о радном члану домаћинства, домаћем иметку који је отуђен противно вољи оних који имају власт над њим, тј. противно вољи родитеља.<sup>9</sup> Било би интересантно у неком засебном истраживању расветлити зашто су управо мајке девојака биле те које су вршиле идентификацију и потраживање ћерки (а не очеви, или неки други мушки члан породице).

Формуларност исказа којим се кадија обраћао отетој девојци потврђује један случај отмице из околине Гацка, који је забележио Стево Р. Делић, и током кога се мајка обратила девојци идентичном формулом у присуству представника турских власти. Наиме, отмичар је отету девојку сакрио у својој кућу, а када му је пред врата стигла потера (заједно са особом коју је локални ага послао да утврди да ли се ради о добровољној отмици), он није хтео никога да пусти унутра, већ је иза врата подметнуо другу девојку; када је мајка отете девојке питала с друге стране врата: „Анђо, јадна била, *или је сила, или драга воља?*“, подметнута девојка је одговорила: „Није сила, него је драга воља; мени је Маљевић као Краљевић“ (Делић 1906: 518). Из поменутог се види да се турске власти у Србији Вуковог времена нису само ослањале на обичајно право, већ и

<sup>8</sup> О овоме говори и Богишић у поменутом цитату (када помиње економске интересе родитеља који ограничавају слободу младих). Из наредби Милоша Обреновића, којима се сума коју родитељи смеју да приме за кћер ограничава на 25 гроша (Ђорђевић 1909: 436), види се да је овај вид „трговине“ ћеркама био распрострањен толико да га је било неопходно регулисати наредбама.

<sup>9</sup> По обичајном праву, за разлику од удовице, неударена девојка није имала власт да самостално располаже собом. В. Радојичић 2006: 87; Црнић Пејовић 2001: 409.

да су се држале народу блиских, укореењених формалних језичких оквира унутар којих су се суђења одвијала.

Трећим формуларним исказом који Вук цитира девојке би посведочиле да су добровољно отете. Иако језгровит, он је семантички слојевит и упућује ка низу социјалних, психолошких и традицијских садржаја. *Речник САНУ* региструје израз *ићи / поћи за неким и у гору и у воду* као фразеологизам са значењем `ићи / поћи ма куда, куда год било, без обзира на незгоде, непријатности, опасности` (в. под *гора*). Поред одлучности која је овој поруци имплицитна, она у себи носи јако симболичко значење, које је у вези са ширим идејним контекстом у коме гора и вода означавају места која су *са друге стране границе* која постоји између сеоског атара (припитомљене, цивилизоване средине у којој владају правила заједнице) и дивљег, људским законима неподређеног простора (Раденковић 1986). То се јасно види у басмама, где се болест / нечист коју треба истерати из особе управо тера на та места: *Бежи бољко, // побегла у мутну воду, // у пусту гору, // у тамну ноћ. // Сту! Сту! Сту!* (Раденковић 1982, 69). Када девојка пред кадијом изјави да је спремна да за момком иде и у гору и у воду, она изражава решеност да прекрши друштвено прописане облике понашања и да прихвати сав ризик који то носи: губитак невиности пре ступања у брак, могућност да након тога до брака ни не дође (што би отежало могућност да се касније икада уда), стигму оне која „није добра девојка”, терет „издаје” сопствене породице и шире заједнице, осећај одбачености због тога, губитак живота или слободе, или могућност да као „добегуља“ буде у мужевљевој кући мање поштована него што би то иначе био случај.

За разлику од веома јасне прагматичке функције гореанализираног исказа мајки, одговор који су давале добровољно отете девојке знатно је енигматичнији. Да је његова једина прагматичка функција била да увери присутне у одлучност сопственог става (као што се дешавало са исказима након нежељених отмица), девојке би своју поруку могле да искажу било којом комбинацијом речи којима се такав резултат постиже. Ипак, оне то нису радиле, већ су се присутнима обраћале на окамењен, формуларан начин, што значи да је прагматички опсег њиховог исказа превазилазио границе његовог семантичког садржаја. Оне су се оваквим одговором очигледно позивале на нешто што припада ширем традицијском контексту и што, по логици ствари, говори у њихову корист унутар конкретне комуникацијске ситуације (суђења поводом отмице на коју су саме пристале). Поставља се питање на шта су се то оне позивале? Одговор ћу пробати да пронађем у народној поезији.

У песми *Просио девојку за три године* (EP, 36) сусрећемо се са исповешћу младића о томе како је након четири године узалудног труда успео да дође до вољене девојке тако што је по ноћи кренуо у гору наоружан и ту пред зору дошао до свог циља: *Просио девојку за три године, // не дадоше ју ни за четири. // Оседлах коња јоште с вечера, // узе['] сокола на десну руку, // а бојно копље у леву руку, // а мор ферецу на десно раме, // наке отидох кроз црну гору, // кроз црну гору, на ладну воду, // али на води душа девојка. // Везах коња за виту јелу, // прислоних*



*копље уз виту јелу, // пусти ['] сокола на виту јелу, // лузе ['] девојку за белу руку // те одведох под виту јелу. // Дори је љубих, дори је грлих, // месец ми зађе, сунце изађе. // Љуто тужила добра девојка: // „Авај-ле мени, до мила бога! // Како ћу, јадна, мајки лагати? // Мене ће моја мајка карати. “ // [Ја] момак рекох доброј девојки: // „Мучи, не плачи, срце девојко // а ја ћу јунак теби казати // како ћеш твојој мајки лагати. // Ти реци, душо, мајци твојој: // тако ми бога, мила мајчице, // јелен бијаше на ладној води // рогом замути студену воду, // рогом је мути, очима бистри. // Ја сам чекала док је избистри. “ // И отишла је добра девојка. // Стала мајка девојку карати: // „Хе кучко једна, не ћери моја! // Што си чинила на ладној води // од полуноћи близу до подне? “ // Девојка мајки тихо говори: // „Не карај мене, мајко рођена. // Јелен бијаше на ладној води, // рогом замути студену воду, // рогом ју мути, очима бистри. // Ја сам чекала док ју избистри. “ // Мајка девојки тихо говори: // „Не лажи кучко, не ћери моја. // То не би, кучко, из горе јелен, // већ би добар јунак иза града. // Него ми кажи који је јунак // који је рогом воду мутио // и тебе, кучко једна, љубио. // Нека те води, нека те љуби, // зашто је јунак много просио // а ја те нисам за њега дала. // А сада си се сама удала // која си њега сама љубила. “*

У песми се говори о врсти договорене отмице, пошто се ради о браку који је изнуђен предбрачним сексуалним чином, а са становишта обичајног права то спада у отмицу, јер се ради о располагању девојком (родитељском својином) пре удаје. Многобројни су елементи песме који се подударају са Вуковим сведочењем: млади пар се одлучује на овај корак јер девојчина мајка неће да је да за њега (Вук, р. 29); момак у гору креће наоружан и на коњу, као у рат (р. 3–4); девојчин изговор за излазак из куће је да иде на воду (р. 4–5); место састанка су „црна гора“ и „ладна вода“ (*ја ћу за њим и у гору и у воду*); признање девојке да је добровољно пристала на оно што се догодило (које се имплицитно налази у њеној „лажи“) изнуђује родитељско мирење са овим браком (р. 23–28). Привлачи пажњу и то да у песми мајка о себи говори као о оној која (не) даје девојку за момка (*а ја те нисам за њега дала*), што би можда могло да буде у вези са горепомнутим мајчиним потраживањем ћерке пред кадијом.

Песму чини посебно интересантном то што се у њој јавља мотив лажног изговора девојке да је стигла касно јер јој је јелен замутио воду, а очима је бистри, па је она чекала да се вода избистри.<sup>10</sup> Ова „лаж“ у ствари представља алегоријско признање дефлорације и сексуалног чина (рог који мути студену

<sup>10</sup> Због овог мотива, ова песма је од 1965. године, када је Бранислав Крстић представља западним научним круговима (Krstić 1965: 629–630), привукла пажњу оних аутора који су се бавили тумачењем поезије Пера Меога (Pero Meogo), галисијско-португалског песника из XIII века, пошто се, уз Меогову девету кантигу, ради о за сада једином на свету познатом тексту у коме се мотив лажног изговора замућене воде везује за јелена. Пошто библиографија релевантна за дату тему готово да превазилази обим овога рада, упућујем заинтересоване на Трубагас 2011: 5–166. Поред ту поменутих издања Меогових кантига, треба консултовати и издање Рипа Коена (Rip, Cohen. 2003. *500 Cantigas d'Amigo*. Porto: Campo das Letras), као и ново Коеново издање Меогових кантига, које је тренутно у завршној фази припреме, и које би требало да буде објављено до краја текуће године.

/ девичанску воду),<sup>11</sup> а који су се догодили управо са оним момком који је већ раније показао искрене и добре намере: јелен који очима („огледала душе“) бистри оно што је замућено. Ово потврђује и то што мајка девојчину „лаж“ моментално разоткрива правећи јасну паралелу између радњи *рогом мутити воду* и *љубити* (*Него ми кажи који је јунак, // који је рогом воду мутити // тебе, кучко једна, љубио*); из девојчине „лажи“ мајка сама схвата и то о ком се момку ради: *Не лажи, кучко, не ћери моја, // то не би, кучко, из горе јелен, // веће би добар јунак из града. (...) // Нека те води, нека те љуби, // зашто је јунак много просио, // а ја те нисам за њега дала*.

Поменута алегоријска сцена је посебно значајна јер чини окосницу једне обредне песме из циклуса *ранила*: *Пораниле девојке, // Јело, ле, Јело, добра девојко! // пораниле на воду, // Јело ле, Јело, добра девојко! // ал' на води јеленче, // Јело ле, Јело, добра девојко! // рогом воду мућаше, // Јело ле, Јело, добра девојко! // а очима бистрише, // Јело ле, Јело, добра девојко!* (Вук I, 199). Блиска веза ове обредне песме са песмом *Просио дјевојку за три године* огледа се не само у помињању јелена који рогом мути воду и очима је бистри, већ и у суптилној вези која се у њима успоставља између девојке и појма *јела*: у песми *ранила*, апелатив *Јело* из припева указује на то да се девојка својим именом везује за појам *јеле*, а у песми *Просио девојку за три године*, експлицитно исказаном еротском чину (*Дори је љубих, дори је грлих*) претходи сцена у којој момак своје ратничке / ловачке атрибуте (коња, копље и сокола) везује / прислања / пушта на „виту јелу“, чиме се ствара извесни паралелизам између ове сцене и сексуалног чина који следи.<sup>12</sup> У својој анализи ове песме, Снежана Самарџија указује на везу која се успоставља између *јеле* и *девојке* тиме што су сви женикови атрибуту усмерени управо ка горској *јели* (Самарџија 2007: 147). Исто се види и у сукцесивности / симултаности првог помињања како *девојке* тако и *јеле*: *Али на води душа дјевојка. // Везах коња за виту јелу*. Посебну пажњу привлачи мотив одвођења девојке под јелу (*узef'Ј девојку за белу руку // те одведех под виту јелу*), пошто у сижеима о отмицама девојака, змај живи у корену дрвета на чијем врху је птица (Самарџија 2007: 147; Ајдачић 2004: 226–229).

Поменута еротска сцена појављује се у развијенијем облику у још једној песми: *Сину зора, а ја још код двора, // дан превали, а ја у лов поћох, // ја на брдо, а сунашце за брдо, // ал' на брду под јелом зеленом, // ту бијаше заспала ђевојка; // под главом јој снопак ђетелине, // у њедрима два б'јела голуба, // а у крилу шарено јеленче. // Ја ту остах ноћу преноћити: // везах коња за јелу зелену, // а сокола за јелову грану; // коњу дадох снопак ђетелине, // а соколу два б'јела голуба, // мојим ртом шарено јеленче, // а мен' оста лијена ђевојка*. (Вук I,

<sup>11</sup> О еротско-сексуалној конотацији овог мотива код нас је писала Снежана Самарџија (Самарџија 2007: 143, 145, 150). Због превелике обимности библиографије аутора (првенствено шпанских, португалских, британских и америчких) који су писали о овом мотиву, упућујем заинтересоване на Trubac 2010: 5; 2011: 50–52, 58–61, 78–81.

<sup>12</sup> У својој анализи ове песме, Егла Моралес Блоин говори о „фалусној симболици“, коју, по њеном мишљењу, у овом контексту имају коњ, копље и соко (Morales Blouin 1981: 111).

432). Самарцић примећује да у овој песми опис који претходи љубавној сцени „почива на архаичној подлози“ и да у њој „паралелизам ефектно повезује симболе“ (Самарцић 2007: 151, белешка бр. 22). У овој проширеној варијанти девојчиног описа, њој се приписује низ атрибута (*снопак ђетелине, два б'јела голуба и шарено јеленче*) којима се „хране“ момков коњ, соко и хрт. Ови девојчини атрибути указују на њену везу са флором и фауном, од којих је ова последња представљена голубовима (као птице они припадају сфери ваздуха) и јеленчетом (земља / гора). Девојчина блискост са биосфером указује на то да се ради о фигури повезаној са идејом плодности и пролећног обнављања природе: девојка је *заспала* и потребно је пробудити је; то млади ловац управо и чини. Доказ да је девојка из песме нека врста нумена плодности налази се у трећој варијанти исте песме, али овога пута она није забележена као љубавна, већ као песма која се пева док се копа кукуруз: *Ој, убава, убава девојко, ој!//Колика је царева ливада,//на њој нема трње ни грмење,//само има до две вите јеле,//и под јеле протрто сецаде,//на сецаде заспала девојка,//пор главом јој снопак детелине,//у руке јој српа позлаћена,//на грудима јој два бела голуба,//на крилу јој заспало јеленче.* (Грбић 1909: 262). Сасвим је јасно да је ово она иста девојка из претходног текста, пошто им се опис подудара. Овде јој се приписује још један атрибут – „српа позлаћена“, којом се прави алузија на жетву и аграрне плодове. У песми се не помиње ловац који девојку буди, али то је и логично, пошто се њено буђење овде врши *током самог чина копања*. Из овога следи да је девојка из песме телуричке природе.

Погледајмо још две песме *ранила*:

1. „*Рани коња, Радивоје!//Девојке те претекоше,//ведром воду замутише. “// „А што ће им рано вода? “// „Да оперу брату ру'о,//да га пошаљу у сватове. “* (Вук I, 200).

2. *Раниле девојке,//кроз гору на воду,//стражбу остављале//Маргиту девојку.//Подвикну Маргита:// „Бре, беж' те девојке!// Нешто зазвекета,// нешто затрепета;//по трепет' се чини//Краљевићу Марко,// по звекет' се чини// Милош Обилићу. “ //Ал' говори Марко:// „Мол' Бога, девојко,//где сам изболео,//а твоја би мајка//синотњицу пила,//синоћ донешену,//црепом покривену,//праом нарушену!//А моја би мајка// јутрошњицу пила,//јутрос донешену,//ититом покривену,//цвећем нарушену://смиљем и босиљем. “* (Вук I, 201).

У обе песме наилазимо на исти просторно-временски оквир који се јавља у претходној песми *ранила*, у којој се „Јела, добра девојка“ сусреће са јеленом на води: рано у зору девојка одлази на воду и ту се сусреће са јеленом / Радивојем / Марком Краљевићем (који структурално и функционално очигледно оперишу на исти начин). Док помињање Радивоја не пружа довољно јасне садржаје на основу којих би се могло рећи више о природи ове мушке фигуре, народна предања о Марку Краљевићу и о јелену су многобројна и пружају прегршт података о њеном митолошком профилу. Јелен је животиња са јаком соларном

симболиком, која се протеже све од преисторије до данас и која проистиче из чињенице да му рогови опадају и обнављају се сваке године, баш као и снага сунца и сунчевих зрака. У српској традицији ова животиња се везује и за божанство мушке плодности, зрна које циклично мре да би дало већи плод, као и за идеју добровољне жртве (Тројановић 1911: 68–69; Срејовић 1955: 231–232, 235–237; Kulišić 1973: 201–202; Тодоровић 2005: 312–313, 318; Трубарац 2010: 361–362; 2011: 641–647; Trubarac 2011: 141–143; 240–243, 255–258). На истој линији је и Марко Краљевић, сложени митолошко-епски лик соларног типа, који је у себе асимиловао атрибуте бар једног претхришћанског божанства. За њега се, између осталог, везује борба са хтонским бићима ради освајања / враћања плодности људима; он је најчешћи протагониста песама о ослобађању воде, ослобађању младог сунца чији је он отац, као и о освајању / ослобађању митске невесте (Иванова 1997; Trubarac 2011: 273–275, 277–278; Трубарац 2012: 113–115, 117–120), из чега се види да се митолошки аспект његовог лика везује за сферу небеског и да је у тесној вези са соларним принципом, баш као и јелен.

Између три цитиране песме *ранила* постоји и јасна сижејна веза: момак и девојка који припадају различитим породицама крећу у зору на воду; онај који први стигне да захвати воде (и тако је замути) обезбедиће својој породици новог члана (Радивоје стиже касно, па су девојке те које ће спремити брата за венчање; Марку Краљевићу се догађа исто, а он то објашњава тиме да је „изболео“, јер да није, девојка на води би била његова и његовој би мајци носила воду). Имајући у виду да се смиље и босиљак у народним веровањима тесно везују за идеју чистоте (Чајкановић 1994: 36–43), сам мотив воде „нарушене смиљем и босиљем“ односи се на неудату девојку; значи, онај ко први замути воду стиче тиме право на невесту (девојке братовљеву, а момак своју сопствену). Овде је интересантно поменути то да је у неким деловима Србије, рецимо, у Сиринићкој жупи, једна од обавезних свадбених радњи вођење невесте на воду ујутро након свадбе; невеста иде обучена у народну ношњу и носи два суда украшена цвећем (не знамо којим); за њом иду младожења са пушком и остали укућани; код воде се игра оро, након чега млада захвата воду, а младожења тада пуца из пушке у случају да је невеста била невина (Дивац 2001: 370). Из реченога се види посебан значај који се приписује невестином првом одласку по воду намењену младожењиној кући, као и веза која се успоставља између чина захватања воде и невестине дефлорације. Паралела са *ранилом* се уочава и у игрању кола код воде (в. под *ранило* Вуков опис истог у *Рјечнику*).

Треба имати у виду да сижејне и структуралне везе између три цитиране песме *ранила* никако не могу бити пука случајност, јер припадају истом календарском обичају. Пошто се ради о обредним текстовима, они нису љубавно-анегдотског типа, већ религијско-митолошког. Изводе се примарно у обредном контексту,<sup>13</sup> унутар кога, као оперативни елемент обреда, остварују

<sup>13</sup> Шкарић каже да је за време великог поста (период када се дешавало *ранило*) било забрањено играти коло, свирати и певати, већ су се тада певале песме само недељом и празником, и то оне „које се само у то доба певају“, тј. обредне песме (Шкарић 1939: 93).

своју прагматичку функцију. Као што је то увек случај код обреда овога типа, та функција је *реактуализација мита* (Eliade 2011: 454, 458–462, 466–470). Њоме се поново иницира хијерогамија, до које је дошло брачном отмицом *in illo tempore*. Ови текстови тако упућују на идејну окосницу обредно-религијских радњи *ранила*, тј. на религијско-митолошке садржаје који су *ранилу* иманентни.

У првој цитираној песми *ранила* акцију мућења воде врши јелен, соларна животиња чији се рогови везују за симболику сунчевих зрака. Зато се сâм чин „мућења“ воде рогом овде не односи на њено замућивање, већ на продирање сунчевих зрака у воду и њену витализацију, тј. импрегнацију живоносном снагом сунца; јелен истовремено воду „бистри“, чиме је „прочишћује“ светлошћу сунчевих зрака. На везу између очију јелена из ове песме и сунца, указује и Самарцић (Самарцић 2007: 143), док Миодраг Павловић, доста смело, мотив мућења воде рогом и бистрења очима повезује са идејом стварања човека од стране словенског бога Вида (Павловић 1986: 92).<sup>14</sup>

Било како било, у песми *ранила*, еротски потенцијал сцене јелена који рогом мути воду и очима је бистри пребачен је на природно-космички план, на коме сунце покреће / витализује / оплођује *на чист начин*, тј. *на свет начин*, а овај сплет идеја налази се у тесној вези са периодом године у коме се *ранило* дешавало, а то је време пред Васкрс, тј. време пролећне равнодневице, када снага сунца / дана постаје јача од таме / ноћи и када се природа обнавља. Постојање оба модела песама, како оних у којима соларни јунак на воду стиже после тако и оних у којима стиже пре девојке, упућује на ову промену у природи и на све ранији тренутак изласка сунца.

Аграрно-плодоносни значај воде захваћене на *ранилу* види се из следеће песме истог обредног циклуса: *Подранила девојка, подранила, // Рано, ранано! // Јутрос рано у горе, јутром рано, // Рано, ранано! // Да претекне месеца, да претекне, // Рано, ранано! // Да пробуди ораче, да пробуди, // Рано, ранано! // Те да иду да ору, те да иду, // Рано, ранано! // Да си хране дечицу, да си хране, // Рано, ранано!* (Милићевић 1894: 96). Из претходних песама већ знамо да девојка која рани иде на воду; овде сазнајемо да се та вода налази у *гори*. Као и у претходним песмама, девојка жури да би стигла на воду пре соларног јунака, а то се овде види по томе што хоће да „претекне месеца“, тј. да стигне на воду пре него што месец нестане, а сунце се појави (већ знамо да се у супротном неће вратити родитељској кући са жељеном водом, већ да ће бити одведена у момкову). Девојчин рани одлазак по воду у гори у вези је са *буђењем орача* (мушкараца из њене породице), који треба да започну орање и прехране породицу, што све указује на идеју почетка аграрне године.

Имајући у виду горенаведено, види се да алегоријско помињање јелена

<sup>14</sup> Наиме, аутор у мотиву мућења воде рогом види чин стварања смесе воде и земље (од које ће бити направљен човек), док у очима које бистре воду види паралелу са божанским удахњивањем живота у човека (након његовог прављења од земље). Што се божанства Вида тиче, аутор полази од тога да је Вид као врховно божанство управо и створио човека, те да је самим тим јелен једна од његових хипостаза.



који рогом мути воду и очима је бистри, у песми *Просио девојку за три године*, не функционише као ћеркина *лаж*, већ као *истина* о ономе што се догодило, јер њиме она мајци ту истину открива *позивајући се на конкретан обредни контекст који је свим актерима у песми познат*, а који истовремено треба ћерку да *оправда* пред мајком. Описи *ранила* које су етнографи дали током XIX и XX века не подударају се у свим детаљима, али за све њих је заједничко то да су девојке на *ранило* кретале по ноћи и да је оно трајало све до јутра (Вук 1852: 636; Грбић 1909: 38; Шкарић 1939: 93; Радић 1898: 189–190; Недељковић 1990: 196; Милићевић 1894: 94–96; Дебељковић 1907: 316–317). Овај временски оквир се поклапа са оним који помиње мајка у песми *Просио девојку за три године*, када ћерку прекорева речима: „*Хе, кучко једна, не ћери моја, // што си чинила на ладној води // од полуноћи близу до подне?*“. Мајка очигледно зна да је ћерка изашла из куће у поноћ, али то није покушала да спречи; она је не прекорева зато што је изашла касно, већ зато што је на води остала предуго. Девојка из песме је очигледно имала добро оправдање за свој поноћни излазак, а у наглашено патријархалној средини, у којој ћерке треба добро чувати од могућих отмичара, оно је могло да буде везано само за обредну сферу. Обичај као што је *ранило* пружао је управо ту могућност. Петар Ж. Петровић за *ранило* каже да је остатак „некадашњег прослављања бујне младости у време почетка соларне нове године и подмлађене нове природе у пролеће“ (Кулишић *et al* 1998: 377). Анализирани текстови потврђују Петровићеве речи.

Осим што се јавља у *ранилу*, мотив соларне животиње која мути воду у свадбеним песмама има свадбене конотације, као у следећој грбалској песми која се пева прво старом свату, а затим и осталим сватовима када стигну у невестину кућу: *Сиви соко воду мути // крајем Дунава. // Пуна су му брчна пера // драбног бисера. // Да је теби стари свате, // срећа весела* (Вук V, 20). Индикативно је и то да је у српским свадбеним песмама младожења често поистовећен не само са соколом, него и са јеленом (Трубарас 2011: 427–428), а већ је поменута и паралела између свадбеног контекста и *ранила* у вези са извођењем невесте на воду.

Да је међу Србима (или њиховим прецима) права / симулирана отмица била део радњи које претходе склапању брака, види се из сватовских обредних песама и радњи у којима се врши алузија на њу. Иако је она најчешће имплицитно присутна у алузијама на младожењу као ловца и на невесту као ловину,<sup>15</sup> забележени су и текстови који о брачној отмици говоре на сасвим експлицитан начин, као што је то случај у следећој сватовској песми, коју је Севатије Грбић записао с почетка XX века у бољевачком округу, а која се пева у тренутку када запрежна кола са младом крећу ка младожењиној кући: *Ој, убава, убава девојко, ој, // Сву ноћ крадо, мале, // Ништа не украдо, // Кад би зора, мале, // Украдох девојку. // Па се чудим мале, // Где ћу да је метнем? // Па је метнух, мале, // Себи иза коња. // Па се нишнух, мале, // преко равно поље, // Као звезда, мале, // Преко ведро небо* (Грбић 1909: 176–177). Очигледне су паралеле између ноћног

<sup>15</sup> Неки од примера се могу наћи у: Михаиловић 1971: 85–103; Мићовић 1952: 190–192.



ловца из песме и младожење, украдене девојке и невесте, коња са крадљивцем и девојком и запрежних кола са младенцима и, коначно, радње описане у песми и оне која се одвија на реалном плану. Посебно је индикативно да је Грбић ову песму записао током једне потпуно *регуларне* свадбе, што није утицало на то да се о младожењи пева као о крадљивцу невесте. Као и у свим претходним песмама, он до девојке долази у зору. Певање овакве песме током регуларне свадбе очигледно представља замену за свадбену симулацију брачне отмице, која је неопходна да би дошло до обредне актуализације митолошког обрасца о коме је до сада било речи; ово вероватно има за циљ да светост и плодност везе митског пара пренесе на младенце.

### Закључак:

Формуларни одговор којим су девојке током суђења признавале свој пристанак на отмицу представља преживели, окамењени остатак неке врсте (полу)јавног чина, којим се у даљој прошлости девојка не само изјашњавала да је својевољно учествовала у отмици, већ се тим одговором позивала на митолошко-религијски образац који је уочљив у идејном корену *ранила* – брачној отмици која се догађа у зору, у гори на води, и током које долази до еротског сусрета небеско-солараног јунака са женском фигуром телуричког типа. Исто потврђује и девојачки одговор из околине Гацка (*мени је Маљевић као Краљевић*), у коме се вероватно прави алузија на једног од митских протагониста *ранила*, који се у обредним песмама овог обичаја јавља и као Марко Краљевић. У анализираним песмама *ранила*, вербалном реактуализацијом ове митске брачне отмице (која се десила *in illo tempore*), поменути свети брак се понавља, чиме се подстиче свеопште буђење биосфере, а управо то је циљ *ранила*. Док у *ранилу* оно има наглашену аграрну конотацију, алузије које се праве на њега у свадбеним песмама имају за циљ да плодност митског пара пренесу на младенце, јер се они током свадбе претварају у његове представнике. Обим овог рада није допустио детаљнији увид и анализу структуре и садржаја поменутог мита, али јесте указао на његово постојање, просторно-временски оквир и неке од атрибута његових протагониста.

### Извори и цитирана библиографија:

- Allen, Nick. 2000. „Marriage by Capture“, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (1), 135.
- Bogišić, Valtazar. 1867. *Pravni običaji u Slovena*. Privatno pravo. Zagreb.
- Вук Рјечник: Карацић, Вук С. 1818. Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима. Беч.
- . 1852. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Беч.
- Вук I: Карацић, Вук С. прир. [1841] 1953. Српске народне пјесме. Књига прва

- у којој су различне женске пјесме. Прир. Војислав Ђурић. Београд: Просвета.
- Вук V: Карацић, Вук С. прир. [1898] 1935. Српске народне пјесме. Књига пета у којој су различне женске пјесме. Београд: Државна штампарије Краљевине Југославије.
- Грбић, Саватије М. 1909. „Српски народни обичаји из Среза Бољевачког”, Српски етнографски зборник 14 (2): 1–382.
- Дебелковић, Дена. 1907. „Обичаји народа српског на Косову Пољу”, Српски етнографски зборник 7: 171–332.
- Делић, Стево Р. 1906. „Сеоска свадба у Гацку“, Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини. Књ. 4 (октобар-децембар): 509–540.
- Дивац, Зорица. 2001. „Брак и породица Срба у Сиринићкој жупи“, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001: 365–375.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1909. „Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша“, Српски етнографски зборник 14 (2): 383–466.
- Eliade = Elijade, Mirča. 2011. Rasprava o istoriji religija. (Sa predgovorom Žorža Dimezila). Prev. Dušan Janić. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Enthoven, Reginal Edward. 1937. „The Latvians in Their Folk Songs“, *Folklore* 48 (2): 183–186.
- ЕР: Детелић, Мирјана, Снежана Самарџија и Лидија Делић прир. 2014. Песме Ерлангенског рукописа. Web: <http://www.erl.monumentaserbica.com/>
- Иванова, Радост. 1997. „Повраћена вода. Одлике митолошког слоја епског циклуса песама о Марку Краљевићу”, *Расковник* 87–90: 67–128.
- Cartledge, Paul. 2003. *Spartan Reflections*. Berkley-Los Angeles: University of California Press.
- Kowalewsky, Maxim. 1890. “Marriage among the Early Slavs”. *Folklore* 1 (4): 463–480.
- Krstić, Branislav. 1965. „Yugoslav” in *Eos: An Enquiry into the Theme of Lovers Meetings and Partings at Dawn in Poetry*. Edition and general survey Arthur T. Hatto, The Hague: Mouton, 613–620, 624–641.
- Kulišić, Špiro. 1973. „Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije“, *Godišnjak* 10: 189–212.
- Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. 1998. Српски митолошки речник. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Милићевић, Милан. Ћ. 1894. Живот Срба сељака. Српски етнографски зборник 1.
- Михаиловић, Сунчица. 1971. „Свадбени обичаји у Нишави”, *Гласник Етнографског музеја* 34: 85–103.
- Мићовић, Љубо. 1952. „Живот и обичаји Поповаца”, Српски етнографски зборник 65: 187–195.
- Morales Blouin, Eglá. 1981. *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Недељковић, Миле. 1990. Годишњи обичаји у Срба. Београд: Вук Карацић.

- Павковић, Никола Ф. 2001. „Правни обичаји код Јужних Словена“, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001: 351–358.
- . 2003. „Породица и сеоска заједница у Шумадији“, Зборник Матице српске за друштвене науке 114–115: 223–254.
- . 2009. „Ка проблему секундарног архаизма у антрополошком проучавању Јужних Словена“, Антрологија 7: 9–16.
- Pavlović, Miodrag. 1986. *Obredno i govorno delo: ogledi sa srpskim prednjem*. Beograd: Prosveta – Priština: Jedinство.
- Раденковић, Љубинко. 1982. Народне басме и бајања. Удружени издавачи Ниш: Градина, Приштина: Јединство, Крагујевац: Светлост.
- . 1986. „Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско- балканског ареала“, Гласник Етнографског музеја 50: 201–223.
- Радић, Ђорђе П. 1898. „Једна српска народна игра из Сријема“, Босанска вила 13 (12): 189-190.
- Радојичић, Драгана. 2006. *Између култура Истока и Запада. Северозападна Бока Которска. Посебна издања САНУ: Етнографски институт – књ. 56*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Самарџија, Снежана. 2007. „Обредна стварност и метафора у једној песми из Ерлангенског рукописа“. Зборник реферата и саопштења са Међународног научног састанка слависта у Вукове дане, 36/2. Београд: Међународни славистички центар. 141–152.
- Skok, Petar. 1971. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Срејовић, Драгослав. 1955. „Јелен у нашим народним обичајима“, Гласник Етнографског музеја 18: 231–237.
- Тодоровић, Ивица. 2005. *Ритуал ума*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Тројановић, Симо. 1911. Главни српски жртвени обичаји. Српски етнографски зборник, 17: Живот и обичаји народни, 10.
- Трубарац, Ђорђина. 2010. „Мотив јунака који ослобађа јелена из чељусти аждаје у српској народној поезији – тумачење мотива у контексту њему сличних митологема“, *Језик, књижевност, промене. Књижевна истраживања* (ур. Весна Лопичић, Биљана Мишић Илић). Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 353–366.
- . 2011. „Мотив јелена златокрилца и његове митолошко-религијске конотације у српској традицији“, *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Посебна издања САНУ: Балканолошки институт – књ. 115* (ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија), Београд: Балканолошки институт САНУ и Филолошки факултет Универзитета у Београду, 639–650.
- . 2012. „Гутачи“, *Гује и јакрепи. Књижевност, култура. Посебна издања САНУ: Балканолошки институт – књ. 120*, (ур. Мирјана Детелић, Лидија Делић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 111–123.
- Trubarac, Djordjina. 2010. „La novena cantiga de Pero Meogo y los textos

- europesos con el motivo de la falsa excusa del agua enturbiada por un animal: análisis comparado”, *Analecta Malacitana Electrónica* 28: 3–57.
- 2011. La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelos ibéricos y balcánicos. Madrid: Universidad Complutense. Web: <http://eprints.ucm.es/12893/1/T31572.pdf>
- Чајкановић, Веселин. 1994. Сабрана дела из српске религије и митологије. књ. 4: Речник српских народних веровања о биљкама. Прир. и допунио Војислав Ђурић. Београд: Група издавача.
- Шкарић, Милош Ђ. 1939. „Живот и обичаји „Планинаца` под Фрушком Гором”, Српски етнографски зборник 54: 1–274.

Ђорђина Трубарас Матић

## ***I will Follow him through Woody Mountains and Water:*** **Semantic-Pragmatic Analysis of a Formula within the Context of Consensual Abduction**

The starting points for this paper are Vuk's testimony about the bride kidnapping in the Serbia of his time and the formulaic parts of speech pronounced during the trials, which Vuk mentions. Through a semantic-pragmatic analysis of the formulae used in trials, the author draws attention to some indicators of *faux archaism* perceived in them. A special attention is paid to the formula *I will follow him through woody mountains and water*, which the girls would pronounce when they wanted to admit their willingness to abduction. In order to reach the full pragmatic function and meaning of this formula within the specific communication context of the trial, the author compares the relevant elements from the Vuk's testimony with the historical and legal archive materials and traces them further on through the folk songs in which those elements appear. The results of the comparative analysis of those songs, within their own pragmatic contexts, point towards certain mythic patterns related to the idea of fertility. This leads the author to the hypothesis that in the past the marriage by consensual abduction was a recognized institution in the customary law and that this practice had its foothold in mythological ideas and beliefs.

### *Key words:*

woody  
mountain,  
water, ranilo,  
consensual  
abduction,  
marriage by  
capture, deer