

**ФЕНОМЕНОЛОГИЈА ВОДЕ
– ОПШТИ МИТСКО-ОБРЕДНИ КОНТЕКСТ**

У многобројним митско-обредним системима (широм света) вода има средишњи значај и одговарајуће суштинско и сложено значење, представљајући у првом реду извесну врсту примарне супстанце и универзалног симбола очишћења и првобитности. На овом месту се, из тих разлога, управо преко разматрања „феноменологије воде” – трага за структуром кључних архетипова и базичних образаца митског мишљења, у циљу сагледавања јединствене митске матрице на којој се заснивају феномени из области духовне културе, односно начини на које, кроз манифестације митског мишљења, функционише људски ум.

Кључне речи: вода, симболика првобитности и очишћења, базични обрасци митског мишљења, архетип, ум.

Структура рада. У овој студији интердисциплинарног приступа вода се разматра у различитим аспектима, како би се из свих углова сагледао њен положај унутар различитих значењских комплекса и идејних система, односно – како би се вода као културолошки феномен представила у целини њене семантичке сложености. С тим у вези, рад је подељен на две основне целине: уопштено речено – у првој се вода представља у различитим митско-обредним контекстима, док се у другој спроводи анализа њеног примарног значења и симболике. У складу са оваквим формулационо-методолошким поставкама, у првом делу рада разматрају се следећи слојеви наведене проблематике: 1) општи уводни контекст, 2) глобални оквир српског етничког простора, 3) специфични аспекти, тј. – контекст различитих митских димензија у вези с водом [на примеру: а) везе воде и бројева, б) воде и рибе и в) мотива потопа], 4) регионални оквир (непосредна етнографска грађа из сврљишке области, која је у овом раду издвојена као репрезентативни пример), 5) илустративни (јеврејски), 6) глобални (светски) и 7) савремени контекст. У другом делу рада вода се анализира у контексту архетипског митско-обредног сценарија и одговарајућих архетипских представа,

односно у виду одговарајуће реконструкције универзалног мита и универзалне структуре (митског) мишљења. На овај начин, феномен воде сагледавамо вишедимензионално, у духу свеобухватног етнолошко-антрополошког приступа.

Вода у различитим митско-обредним димензијама. Општи уводни контекст. Феномен воде можемо разматрати са више различитих аспеката, с обзиром да је вода свеprisутна у разнородним митско-обредним сценаријима широм света и у свим историјским епохама. У дијахронијском смислу, могуће је издвојити неколико основних одредишних тачака, међу којима су – када је реч о идејним контекстима и мотивима везаним за воду – са становишта овог рада (и одговарајућег приступа) у највећој мери упућујуће: протоцивилизација Лепенског Вира, библијско-хришћански контекст и нововековни етнолошки контекст – са нагласком на очуваним древним представама присутним у српској народној традицији. С друге стране, у просторном смислу, такође је могуће издвојити читав низ примера (општег и регионалног карактера) са свих континената, од којих су посебно илустративни управо примери присуства воде у митовима, ритуалима и веровањима са српског етничког простора, а континуитет ових митолошких представа (у Србији) можемо пратити већ од прадавних времена егзистирања поменуте културе Лепенског Вира.

У сваком случају, већ на први поглед нам се намеће недвосмислен закључак да је вода изузетно заступљена у народним веровањима и обичајима - као и комплексним митско-обредним сценаријима - како код Срба тако и у глобалном контексту. Такође, она је – у смислу специфичне семантичке категорије од суштинског значаја – присутна и у многим религијама, од политеистичких религија до хришћанства.¹ Не постоји ни један сложенији комплекс веровања и религијских идеја у којем вода не игра значајну улогу, с обзиром да је и непосредна људска егзистенција зависна од воде, као једног од основних предуслова настанка и одржавања живота. У ствари – „узрок да се код човјека појави обожавање воде је јасан, јер вода је, за првобитног човјека, морала бити једно од највећих чуда која је око себе посматрао”². Исто тако, вода се сматра за један од основних лингвистичких и културно-цивилизацијских појмова и спада међу базичне речи на основу којих се може сагледати сродност (тј. удаљеност) различитих језика.³

На основу речи за воду (и одговарајућих изведених појмова), на пример, можемо сагледати и прастару везу између палеосибирских, кавкаских и сино-

тибетских језика (као што показују руски лингвисти).⁴ У истом контексту, занимљиво је, рецимо, поменути чињеницу да реч „ибар” (велика река у Србији) на баскијском језику има значење „река”.⁵

Значај воде у глобалним оквирима је такве природе да можемо констатовати како се она појављује управо у митско-обредним сценаријима универзалног значења и архетипског карактера, од прастарих веровања и религијских идеја протоцивилизације Лепенског Вира до библијских мотива, односно од идеја везаних за риболиког родоначелника човечанства до обреда крштавања у води. Иначе, крштавање у води осим хришћана практикују, и то врло често, мандејци, а и код муслимана је вода такође присутна у сродном контексту⁶, у вези са водом као симболом „телесне а пре свега духовне чистоте”⁷, док је и у другим верским системима имала слично значење, у смислу – пре свега – извора живота, средства очишћења и средишта обнављања⁸. Другим речима – „у својој безобличности она може садржавати клицу свега, али неуобличеног, неразлученог” и „она, такође, може све ресорбовати, растворити, тј. обликовано може дезинтегрисати, што представља регресију, али и повратак прапочетку и сједињавање са целином”, што „пружа могућност новог настанка, а по религиозним схватањима прочишћење и реинтеграцију на једном вишем ступњу”⁹.

Српски контекст. Као што је већ поменуто, вода је изузетно разгранат митски мотив и широм српског етничког простора, од крајњег истока до крајњег запада српске културне зоне. На овом месту навешћемо само неке илустративне и карактеристичне примере, уз уводну напомену да треба знати како се у српској народној религији, и када је реч о води, укрштају хришћанске и претхришћанске представе. Рецимо, за пуно извора се „прича да их је отворио св. Сава, пошто је он највећи народни добротвор” који „воду увијек отвара прекрштањем штапа”¹⁰. У српском народу су посебно поштовани извори, за које се верује да су жива бића и да располажу сопственом вољом¹¹, а „по народном веровању, вода једним делом одлази у пакао и тамо гаси силну ватру” јер „ако не би тамо отицала, онда би потопила свет”¹². Сматра се да постоје различите врсте вода са различитим својствима и моћима (жива вода, мртва вода, вода заборавна, нечиста вода, вода чудотворна, вилинска вода итд.),¹³ а такође је вода кључни елемент и у многим српским обредима, од пролећних и летњих ритуала призивања кише до обичаја везаних за зимски празник Богојављење тј Водице.¹⁴

Рецимо, у већини сврљишких села¹⁵ се овај дан празнује првенствено због воде, при чему су спровођене разне ритуалне и магијске радње¹⁶. На овај дан су у неким селима прескакали воду, негде се ишло на извор, практиковало се магијско прскање, вадио се крст из воде итд.¹⁷

Веровало се и да се у води могу настанити водени духови. Уосталом, „стара појава да особа која хоће да пије воду из неког суда, најпре проспе мало воде, иде у прилог веровању да се духови настањују у води” и „зато се просипањем мање количине воде симболично изгони дух који је евентуално ушао у њу”¹⁸. Веровање у воденог духа распрострањено је код свих словенских народа, а у многим предањима он поседује „капу у облику купе у којој се крију све натприродне моћи” овог бића¹⁹. Било је распрострањено веровање да „вода која прска са витла испод воденице, које је уобичајено место окупљања демона, стиче таква својства”²⁰, а и у општем смислу су воденице довођене у везу са разним натприродним бићима.²¹

Осим овога, такође је неопходно нагласити и да је у блиској вези са водом и семантички комплекс везан за камен белутак, односно „округао, лепо обликовани бели камен који се налази у води” и који је у српској народној религији „представљен као станиште душа умрлих, чиме је доведен у директну и апсолутну везу са доњим светом”²². Ово веровање је у непосредној вези и са обичајем „пуштања воде” за душе умрлих, током Великог четвртка или о подушјима²³.

Специфични контексти. У претходном делу текста наведени су само неки илустративни примери, с обзиром да би свеобухватно и детаљно набрајање присуства воде у различитим ритуалним и митским контекстима, у сваком случају, захтевало вишетомно дело. Исто тако, воду бисмо могли посматрати и у вези са низом *различитих* семантичких комплекса, од њеног рушилачког аспекта у глобалним размерама до – с друге стране – мотива воде која враћа из мртвих.²⁴ На овом месту навешћемо три карактеристична примера присуства воде у различитим семантичким оквирима.

А) Вода и мистика бројева. Посебно упућујућа за ово истраживање може бити и веза између воде и бројева, односно повезаност специфичне семантике бројева и воде у различитим митско-обредним сценаријима.

Другим речима, за воду и рибу су, у различитим идејним контекстима, често везивани и одговарајући бројеви, односно извесна врста мистике бројева,

што по свему судећи вуче корене из прадавних времена.²⁵ Ово повезивање је посебно уочљиво у прастарој цивилизацији Лепенског Вира, где су кључни митолошки појмови управо вода, риба и *бројеви*, као што то јасно уочавају и претходни истраживачи.²⁶ С друге стране, и у библијском контексту су ови појмови често саставни део у структурном смислу сродних религијских тј. митолошких синтагми. На пример, потоп је – по Библији – започео када је Ноју било 600 година „те године другог мјесеца, седамнаести дан тога мјесеца”,²⁷ а завршио се „седмога мјесеца дана седамнаестога”, када се Нојева барка зауставила на Арарату.²⁸ Интересантно је да се у оба ова случаја помиње број 17, који је у Библији и иначе вишеструко наглашен,²⁹ што је посебно уочљиво управо у непосредној вези с водом и рибом, с обзиром да се на крају последњег Јеванђеља, Јеванђеља по Јовану, наглашава како су апостоли ухватили 153 рибе,³⁰ при чему је 153 управо збир првих 17 бројева. Наравно, ово је само један илустративни пример, а на овом месту не можемо дубље разматрати предочену проблематику.

С друге стране - бројеви су, и у српској народној религији, у многим идејним контекстима и на много семантичких планова, повезивани са водом. На пример, посебно интересантно је народно веровање да је нечиста текућа вода чиста „послије четрдесет или седамдесет камена; треба само пребројити толики број камена од загађеног мјеста и онда пити слободно, јер вода сама себе очисти”³¹. Такође се верује и да би „грешан човек могао да се ослободи греха уколико пронађе и оспособи за употребу 7, 9, 77 или 99 извора”³², при чему број извора зависи од величине греха³³. Неке траве, које се користе као лек, претходно се перу у девет вода³⁴. Исто тако, „неумивен не ваља другоме полијевати нити називати добро јутро”, а „умивање је обавезно прије сунца јер 'ономе кога оно види неумивена, осам дана је назатка, а осам без напретка' ”³⁵.

Б) Вода и риба. Посебно је, у митско-обредним контекстима широм света, наглашена – и иначе природна – веза између воде и рибе. У том смислу пре свега су карактеристичне представе рибликих родоначелника човечанства и цивилизација, односно културних хероја (и одговарајућих митских бића) који су се „појавили из воде”. Веома је занимљива чињеница да се оваква митолошка бића у сличном контексту помињу практично на свим континентима, од главног (рибликог) божанства Лепенског Вира до на широком простору заступљеног Дагона, месопотамијског Ен-киа, Оанеса, индијских Вишнуа и Матсјендранатха, змаја (како у српском тако и у општем контексту), догонских Номоа, све до

древноамеричких Кецалкоатла и Виракоче.³⁶ На српском етничком простору су, осим свеprisутног змаја, такође заступљене и многе друге представе митских бића везаних за воду, или са рибљим карактеристикама, као што су, рецимо, тамнавски соглав,³⁷ водењак, вила водаркиња и слично.³⁸ У познатој српској бајци „Кум риба” је, на пример, сасвим јасно представљена веза између рибе-змаја и оностраног света, односно – овде је риба јасно приказана као „душа детета”, а истовремено и родовски заштитник и родоначелник.³⁹

Змај је на више семантичких планова у српској народној религији повезан са рибом.⁴⁰ Рецимо, „дуж целе Велике Мораве распрострањено је веровање о шарану-змају”, тј. „кад шаран проведе више година у води, по некима 33, по другима 40, 50 и 100 година, претвара се у змаја, добија крила и излети из воде”.⁴¹ По веровањима – „додуше, није сваки шаран 'змајовит'. Змајовит шаран има крст на челу (Кушиљево).⁴² Такав се змај дању крије по шупљем дрвећу, ноћу се појављује сав ватрен и летећи сипа варнице те отпадају од њега усијане крљушти”.⁴³ По предању рибара из села Драговца – пре више година је „живео такав шаран-змај у Тошином Бранику”, а такође се верује и да „шаран-змај одлази ноћу код најлепше девојке или жене у селу и с њом живи”.⁴⁴ Исто тако, „змај може бити и женско, онда напада односно пол и потпуно испије човека”.⁴⁵ По казивањима из села Брежана, змајеви су „извршили обљубу над чељадима у једној кући, те су се укућани морали лечити огорелим крљуштима, које су том приликом отпале од змајева”.⁴⁶

Риба се, и иначе, често везује за плодност и сексуални контекст. Тако, по веровањима забележеним у великоморавским селима, „жена, коју не мари муж, треба да узме рибу беовицу и стави *in vaginam*, да преноћи с њом, па после да је зготовљену у јелу да мужу да поједе. Муж ће је завоleti и неће моћи да се растави од ње”⁴⁷. Исто тако, постоји и читав низ магијских и ритуалних радњи везаних за рибу, које се користе у народној медицини.⁴⁸

У западној Бугарској је такође распрострањено веровање да змај настаје од рибе⁴⁹, а на ово веровање наилазимо и у ширем словенском контексту⁵⁰. По М. Беновској-Събковој ова представа има општесловенски карактер⁵¹. У вези са митском семантиком змаја, треба такође нагласити и да је у српској традицији јасно наглашена повезаност рибе и змије⁵². На пример, „врзката *риба - змия* се експлицира јасно в јужнославјанската фабула 'син змия' в нейните песенни и прозаични версии, кдето бездетка ражда змия, след като е изляла лява рибя перка

вместо дясна”⁵³. У сваком случају, треба подвући да се – у општем смислу – и за рибу и за змију везује симболика плодности⁵⁴, која је карактеристична и за змаја.

В) Мотив потопа. У истом општем митолошком контексту такође је упућујуће поменути и мотив потопа, исто тако свеprisутан на општецивизацијском плану, с тим што је свакако најпознатија библијска верзија тог митолошког мотива. У овом раду ћемо – у прилог илустрације распрострањености наведеног мотива – представити и једну локалну варијанту поменутог глобалног мита. Наиме, и у сврљишкој области је забележено предање о томе како је „било некад претоп”. По једном казивању: „Има еј над Врело зидурина такво; оно не било црквиште него било каравула, одмарали се туј који не терају лађе; Невена там пали свећу; она кобајаги врачка; и не имало ништа; само пловиле лађе и вода; људи не имало; остали само Адам и Јева – тој брат и сестра; и они запатили свет; људи изђинули, нема никакво нигде; било затворено сас коже код Нишевци; после пробушили и вода си отишла и онда остало поље; а пре не имало никакво; ко зна тој када било”.⁵⁵ По другој варијанти - у давно доба („за време Римљана или Турака”), на месту Бањица, људи су узели биволске коже, наслагали их и заградили извор, тако да је вода дошла све до Пандирала. На месту Гред'ц је било пристаниште за лађе, а вода се преливала преко брда Ветрила. Вода је била висока и све је било потопљено, а људи су бежали из села; на крају су почеле да плове и лађе, „а после се то поново разградило”.⁵⁶

Регионални (сврљишки) контекст. У сврљишкој области – која у овој студији има улогу репрезентативног илустративног примера – током теренских истраживања констатовани су разнолики и многобројни примери присуства воде у ритуалима, магијским радњама, предањима и веровањима. На пример, током ритуала литијског опхода (чија је једна од основних манифестних функција била обезбеђивање плодности) – учеснике обредне поворке су сачекивале жене и на њих бацале воду (заједно са житом и цвећем).⁵⁷ Уосталом, управо обредне радње са водом су посебно истицале аграрну димензију ритуала литијског опхода. Међу њима су најзаступљеније биле: поливање водом учесника обредне поворке, потапање црквених реликвија у воду, гажење реке или потока (како би се призвала благотворна киша), прскање свештеника, или с друге стране – обичај да свештеник прска литијаше итд.⁵⁸ Циљ свих ових магијских поступака је превасходно био – изазивање кише односно повољних атмосферских услова, како

би година била родна. На пример, у селу Тијовцу је за крстоношу биран дечак – који је имао задатак да гази по води и крстом меша по њој.⁵⁹

И ритуал додола је такође био општераспрострањен у сврљишком крају (као и широм српског етничког простора). Када „засуши”, девојчице су се окупљале и формирале додолску обредну поворку, обучене у дугачке кошуље и окићене зеленилом. Додоле су обилазиле куће и певале одговарајуће додолске песме. По једном казивању: „Од незнан гроб узнемо крстачу и носимо ју у реку и бацимо ју у воду. Крстачу бацимо – како вода крст понесе, тако да кишу донесе. И оданде узнемо у реку, те се омијемо, окупамо се читаве и вратимо се кући. Други, трећи дан – киша падне.”⁶⁰

Такође су била присутна и бројна веровања везана за воду. Рецимо, по народном веровању забележеном у сврљишком крају, онај ко се утопи, односно умре у води, није присутан ни на „овом” ни на „оном” свету,⁶¹ што се може упоредити и са извесним аналогним веровањима других европских народа.⁶² У сврљишкој области се такође верује и да мртви не могу да пређу преко воде,⁶³ а општераспрострањена су и веровања у лековите изворе, чији је „оностран карактер” такође наглашен.

У истој области су – као и широм српског етничког простора - забележена и предања о змајевима, а најпознатије је везано за змаја са именом Виден.⁶⁴ По једној верзији, он је био нека врста чувара читаве области, који се борио са супарничким змајевима и отклањао лоше атмосферске услове и град. Међутим, једном приликом је Виден – који је имао крила испод мишица – отео девојку из села и одвео је у планину, у своју пећину („Виденова дувка”). Браћа отете девојке су га, по тој варијанти, сачекала у заседи и убила га, након чега су му одсекли главу и закопали га „у Рибарско” (односно у атар села Рибаре). Од тада се сматра да „у Рибарско не бије град”, јер змајева глава чува сеоски простор. (Постоји предање о томе да је село Рибаре добило име по родоначелнику који се звао Рибар.) Змај Виден је, по предању, био из гулијанске породице, а неколико генерација иза њега у Гулијану је „у Виденовој фамилији” рођен човек по имену Родан (старији становници Гулијана га се сећају) који је – по казивачима - такође рођен са крилима под мишком и који је имао необичну снагу: могао је да коси по цео дан и ноћ без одмора. Међутим, након рођења су му спалили крилца, али се по ожиљцима познавало да је рођен са крилима.⁶⁵ У сврљишкој области је такође забележено и веровање у воденог бика – који је замишљен као „древни зооморфни

покровитељ одређеног простора на коме живи нека људска заједница” и који „може кажњавати људе градом.”⁶⁶

Јеврејски (илустративни) контекст. Вода има изузетан значај и у јеврејској традицији, која је у непосредној вези са глобалним библијским и хришћанским предањем, и из тих разлога је од изузетног значаја да се поједини карактеристични примери (присуства и значаја воде у јеврејској традицији) помену и у овом раду – у виду једног илустративног приказа. У овом контексту, посебан значај има микве – врста специјалног ритуалног купатила у којем се спроводи обредно поринуће.⁶⁷ Уосталом, „поринуће у микве је неодвојив део преласка у јеврејску веру”,⁶⁸ а и „посуће које је произвео нејеврејин мора такође да се подвргне 'конверзији' потапањем у микве, пре него што почне да се употребљава на столу Јеврејина”.⁶⁹ Такође – „устаљено је поринуће у микве пре Јом Кипура у знак чистоте и покајања”, а „многи хасиди се урањају у микве пре Шабата да би појачали осећање светости које тај дан носи”, јер „поринуће пре Шабата представља облик нарочитог духовног прочишћења”.⁷⁰ У ствари, поринуће у микве мења духовни статус особе, од нечисте у чисту⁷¹, а „излазак из микве умногом наликује рађању”.⁷² Другим речима – „гледано у овом светлу, микве представља материцу”, и „када особа уђе у микве, она изнова улази у материцу да би кад изађе била поново рођена. Тако добија потпуно нов статус”⁷³. По А. Каплану – „изједначавање микве са материцом постаје нешто јасније када обратимо пажњу на Тору која каже да је вода примално стање света”,⁷⁴ с обзиром да се, по библијском опису стварања света, на почетку „Божји дух дизао над водом”, након чега је уследило раздвајање „горњих” од „доњих” вода и – на крају – понирање вода у мора и указивање суве земље⁷⁵. Према томе – „вода дакле, на одређен начин, представља материцу стварања” и „када особа зарони у микве, она себе ставља у стање још нерођеног света, потчињавајући се у потпуности Божјој стваралачкој снази”⁷⁶. У вези с овим „приказивање микве и као материце и као гроба није противречно” јер „и једно и друго су места не-дисања и представљају крајње тачке циклуса живота”, односно – „и гроб и материца су врата у циклусу рођења и смрти и, заиста, чим особа прође кроз било која од ова двоја врата, она доживљава потпун преображај”⁷⁷. У складу с тим – јеврејски теолози „пореди особу која се потапа у микве са засејаним семеном”⁷⁸.

Врло слична веровања и представе, по свему судећи, срећемо већ у култури Лепенског Вира, с обзиром да нам светилиште Лепенског Вира недвосмислено

предочава управо слику материце која је истовремено и гроб, односно сакралног места у којем се врши глобални преображај људског бића. У овом семантичком контексту, човек је управо семе које (у духу формулација новозаветне симболике) умире да би, преображено, родило – односно преобратило се у нови живот.

У глобалном библијском контексту, вода је вишеструко и посебно наглашена – од реке која истиче из Еденског врта, преко мотива Потопа, па све до новозаветног крштавања у води и риболова Христових апостола. Са становишта јеврејске теологије – „све воде света имају свој корен у реци која је истицала из Едена” и „у извесном смислу ова река је била духовни извор свих вода”⁷⁹.

Глобални контекст. У различитим културама и у различитим просторним контекстима веома је распрострањена тема исконске воде, која је – на пример – у старомесопотамијском контексту називана именом Наму а у старом Египту Нун или Ну.⁸⁰ Међу најстарије митолошке теме свакако спада идеја о појављивању праисконског „брежуљка, лотоса или јајета изнад Првобитне воде.”⁸¹ Рецимо, у старом Египту се веровало да је Нун тј. Ну представљао првобитно водено пространство у којем се налазио читав свет.⁸² Исто тако се веровало „да ће воде Нуна које окружују земљу што на њима плута једнога дана поново обавити свијет”⁸³ – што се непосредно може повезати са библијским потопом и аналогним митовима.⁸⁴

У древним традицијама вода је често замишљана као космички и божански тоталитет. Са овим веровањима су, по свему судећи, у непосредној вези и веровања о исцељењу и стицању натприродних моћи након боравка у води, односно идеје о божанској природи становника воде. Из овог повезивања произилази и деификација (придавање божанских својстава) рибе, што је, на плану српске народне религије, најочигледније на примеру змаја, за којег се верује да настаје од рибе и има крљушти, и који заузима централно место међу митским бићима српске народне религије.⁸⁵ Уосталом, риба је у многим митовима посебно апострофирана као примордијално биће које гута неофита и усмрћује га, да би га касније избацила из себе – у облику духовно, физички и социјално зрелог човека који је у њеној унутрашњости спознао суштинска знања, у вези са законитостима космичког поретка и животом у заједници.⁸⁶

Карл Густав Јунг, Мирча Елијаде, Владимир Пропп и многи други су посебно наглашавали улогу и значај рибе у глобалном митском и ритуалном контексту, односно њен архетипски карактер. У складу с тим, Јунг и читаву једну

књигу посвећује проблематици одгонетања симболике рибе и воде (у вези са архетипом сопства),⁸⁷ а у Проповим реконструкцијама прототипских мотива у бајци – вода и риба су такође посебно апострофирани. У ствари, можемо констатовати да су истраживања и закључци свих ових аутора комплементарни, с обзиром да су они разматрали различите аспекте исте проблематике, осветљавајући недостајуће делове јединствене целине, односно базичног митско-обредног сценарија (сачињеног од основних митских образаца, идеја и мотива) који се, као универзална категорија заснована на истоветним обрасцима митског мишљења, манифестовао у читавом низу различитих феномена тј. ритуала и митова.

Савремени контекст. И у савременом контексту вода се појављује као елемент и феномен који поседује мистична својства: рецимо, поједини аутори сматрају да је управо вода онај тајанствени лек за све болести, који се налази „свуда око нас и у нама самима”, из Креманског пророчанства.⁸⁸ У књизи „Порука воде”, аутора Масару Емотоа, говори се о томе „да вода има и 'душу', да уме да 'мисли' и да можда 'осећа'.”⁸⁹ Исто тако, у књизи „Ваше тело вапи за водом” (Ферејдун Батмангхелидј) вода се посматра као најсвестранији и најјефтинији лек у медицини.⁹⁰ У једном чланку (базираном на поменутој књизи М. Емотоа) се – рецимо – говори о томе како „вода поседује велику способност меморисања и преноса информација”, а „човекова дела, речи, мисли, степен свести, директно су повезани са околностима и околином у којој човек живи, а самим тим и са стањем воде”.⁹¹ Наравно, ово су само неки илустративни примери, а у последње време појавио се читав низ чланака и студија посвећених необичним својствима воде, тако да се у вези с водом формирала и читава једна новонастала митологија.⁹²

Базични контекст: Вода у архетипском митско-обредном сценарију. Вода и риба као архетипске прердставе. У разним традицијама је процес „продуховљења” човека, односно његовог духовног напредовања и спознаје оностраних и суштинских истина, непосредно повезан са водом и рибом.⁹³

Штавише, овај процес у извесном смислу и проистиче из митско-симболичких представа у вези с водом и рибом, уколико прихватимо интуицију да генеза процеса самопосматрања човека - који се завршава сазнањем да он није исто што и његово тело, или (другим речима) да је „дух у телу” – води порекло из огледања у води. Наиме, тек у огледалу воде, као што примећује Јунг, човек постаје свестан *истине о себи*,⁹⁴ дакле долази до сазнања које је приступачно

сваком ко дуго посматра свој лик у огледалу: човек спознаје „спољашњост” сопственог телесног облика, чиме постаје свестан духовног принципа као носиоца његовог сопства, тј. идентитета односно личности.

С обзиром да је у води-огледалу – идеалном објекту и средству за човекову самоспознају – као део њене унутрашњости свакако присутна и риба, онда је путем најближе аналогије и човеков дух (као човекова унутрашњост у односу на тело, у смислу „станишта духа”) најнепосредније повезан управо са рибом. У том случају – риба би, на архетипском плану, представљала јединствено потенцирани симбол духовног принципа. Уосталом, риба је у овој функцији и историјски посведочена као симбол Исуса Христа⁹⁵ – оживотвореног принципа Богочовека (Идеалног Човека), у смислу пуног остварења целокупног потенцијала људских могућности – односно као израз духовног принципа.

Дакле, риба се „налази у води” на исти начин на који се дух „налази у телу”, чиме је тело – на плану универзалне симболике – као станиште тј. „кућа” духа (путем аналогијских повезивања својствених феномену мишљења) синономно представи о сакралној грађевини која је кућа рибе – изједначене са човековом душом.⁹⁶ Ово је сасвим у складу са остваривањем опште распрострањене симболичке истозначности на релацији: тело = кућа = космос (= организовани простор).⁹⁷ Сама идеја станишта, односно куће тј. организованог простора, у директној је и исконској вези са схватањем тела као спољашњости у односу на унутрашњост духовног принципа, а све то је у вези са самоспознајом која настаје као резултат самопосматрања у огледалу воде. Тренутак „просветљења” (као непосредног увида у суштинску стварност, односно у димензију архетипова), настао током једног оваквог дубинског (медитативног) промишљања или визије (у огледалу воде), ствара, као своју непосредну последицу, идеју повезивања тела и сталног станишта односно куће – у смислу културног одговора на свет природне датости (што је најочигледније изражено на примеру сакралне архитектуре Лепенског Вира).⁹⁸

Сасвим је логично закључити да једна таква прототипска кућа у својој унутрашњости (тј. у самом средишту) симболички изискује представу рибе, као што је такође био случај у Лепенском Виру, у смислу архетипског симболичког израза (представе) духовног принципа који се налази унутар тела, у овом случају поистовећеног са организованим простором-стаништем тј. насељем или кућом. Исто тако је сасвим логично - у контексту митског мишљења - и да прототипска

космогонијска представа илуструје настанак света израњањем организованог простора, односно космичког станишта-куће, из воденог хаоса.⁹⁹ Овај водени хаос представља неорганизовани простор који, као апсолутна потенција, садржи заматак реда, односно целокупност космичких могућности организације макропростора и микропростора. Предочени „заматак организације”, који израста у организовани простор, истовремено је на нивоу архетипског митског сценарија и живо биће (у многим традицијама представљано као хермафродит тј. антропички тоталитет)¹⁰⁰ - уједно и тело и кућа, као различити манифестни изрази принципа станишта.

Архетипски митско-обредни сценарио. На плану универзалног мита – у хаосу вода налази се заматак (рецимо – у руској бајци се Кошћејева душа-смрт налази на острву у мору, у *јајету* које је закопано испод дрвета храста)¹⁰¹ целокупности космичке организације. Ово јаје је, на архетипском плану, повезано или синонимно са митском рибом која је праотац човека и човечанства.¹⁰² На нивоу архетипског и прототипског митско-обредног система (до којег долазимо следећи Пропову реконструкцију опште бајке), током иницијације младића прогута риба, у чијој унутрашњости неофит (у миту и бајци – јунак тј. културни херој) спознаје суштинска знања, односно овладава најзначајнијим културним достигнућима. У риби се – дакле – налази *онострани свет* из кога се иницирани (јунак) враћа са новим знањима, односно као нова личност или као потпуни тј. „прави” човек.¹⁰³ У вези с претходним, треба знати да се – по многим митско-обредним сценаријима – узимањем хране вршило поистовећивање субјекта и објекта овог ритуалног чина („једење Бога”).¹⁰⁴ На овај начин, према томе, прогутани (јунак) бива поистовећен са рибом која га је прогутала – односно са одговарајућим божанским тј. духовним принципом. Услед овога, и хипотетични архетипски обред – (у околностима ове реконструкције) у многим аспектима кореспондентан са елементима српске славе – подразумевао би управо једење (или табуизацију једења) рибе¹⁰⁵ и то, по могућству, у оквиру ритуалног објекта у којем риба представља „унутрашњост”, као што је случај са рибом у славском сомуну на истоку српског етничког простора.¹⁰⁶ Ово је, наиме, комплементарно са универзалним митским обрасцем по којем човек-неофит бива прогутан од стране рибе. По свему судећи, ови митски обрасци су били (у сличном облику) присутни већ у протоцивилизацији Лепенског Вира.¹⁰⁷ Исто тако, налазимо их и широм света, као базичне космогонијске и антропогонијске обрасце који подразумевају

стварање из воде као примарне супстанце. Слични мотиви су, уосталом, и изузетно важне одреднице у оквиру глобалног хришћанског и библијског контекста.

Психолошка симболика воде и рибе. На психолошком плану објашњења ових митских образаца, вода се идентификује са несвесном психом, а риба – која се налази у води – представља *сопство* као суштински архетип, односно садржај колективно несвесног.¹⁰⁸ Уосталом, К.Г.Јунг је на сасвим конкретним примерима показао „на који начин симбол рибе аутохтоно настаје из несвесног.”¹⁰⁹ Он такође – на примеру митова у којима се, у посебној улози, појављују рибе – закључује како „сада знамо да космогонијски митови у основи представљају симболе настанка свести”.¹¹⁰

По Јунгу, вода је „живи симбол за тамну психу”¹¹¹ и „најпознатији симбол за несвесно,”¹¹² а „онај ко се загледа у воду свакако ће најпре угледати сопствену слику, али иза тога убрзо израћају жива бића; углавном су то рибе.”¹¹³ С обзиром да тек у сусрету са огледалом воде човек постаје свестан праве истине о себи¹¹⁴ и „риба из извора постала је симбол за Спаситеља”.¹¹⁵

Такође, риба је била и општераспрострањени симбол у алхемији, где је представљала управо архетип сопства.¹¹⁶ У појединим алхемијским текстовима се симбол сопства појављује као „изузетно мала” риба у огромном мору несвесног.¹¹⁷ О улози рибе у алхемији и средњовековној мистици Јунг каже и следеће: „Шта је, дакле, то што један адепт шапуће другом, бојажљиво се базирајући да не угледа издајнике – или боље – оне који погађају о чему је реч? Ништа мање до ово: да се кроз ово учење *Једно* и *Све*, оно Највеће у појавном облику Најмањег, сам Бог у својим вечним ватрама, може ухватити попут рибе у дубоком мору. И још – да се он може 'извући из дубине' путем еухаристичког чина интеграције (што Ацтеци називају *teoqualo*, 'једење Бога') и утеловити у људско тело”.¹¹⁸ На сличним принципима, дакле, заснива се и једење рибе у Јеванђељима, а и целокупни значај који се риби придаје у хришћанској симболици се такође заснива на свеобухватној архетипској симболици рибе и воде.

Све ово нас наводи управо на закључак да су вода и риба базични елементи глобалног и архетипског митског обрасца, који у себи сажима суштинске аспекте људске цивилизације, односно људског духа.

Базичне митске архетипске представе. За воду и рибу – према томе – можемо констатовати, у виду једне врсте резимеа, да означавају суштинске

архетипске представе, односно да су ове одреднице кључни елементи архетипског мита и архетипског ритуала, који у себи сажимају целокупност разноврсних митско-обредних сценарија.¹¹⁹ На основу одговарајућих чињеница и резултата досадашњих анализа и истраживања закључујемо да се у самом средишту базичног, глобалног и архетипског, митско-обредног система (као сажетка законитости функционисања митског мишљења) налазе представе примордијалне воде и одговарајућег ентитета који се формира/налази у овој првобитној води и који се у разним митовима и религијским системима приказује као риба. Ова риба је у суштинском семантичком смислу синонимна (или повезана) са идејама представљања космичке осе, тј. првобитне хумке (брега), космичке планине, космичког дрвета, космичког стуба, космичког јајета/заметка и сличним представама средишта/полазишта света¹²⁰ – базираним на истоветној идеји о првом бићу/копну/ентитету – чији је израз такође и представа космичког човека (Адам, Пуруша, Пан-Ку итд.), као свеобухватног израза антропичког принципа,¹²¹ у смислу „слике Божије” - најсуштинскијег и најсложенијег продукта стварања. Ова идеја *средишта-првобитног тела/копна* је у протоцивилизацији Лепенског Вира на архетипски начин изражена кроз повезивање антропичког принципа и космичке планине чији је најрепрезентативнији израз управо пирамида: у овом случају је примењен прототипски модел тетраедра (на исти начин као и у платоновско-питагорејском Тимају),¹²² док је у староегипатској цивилизацији - рецимо - идеја космичке планине представљена четвоространом пирамидом.¹²³ У општем контексту - у храмовима је идеја средишта света оваплоћена (путем одговарајућих повезивања са антропичким принципом) мотивом пупка-омфалоса, главе у центру, као и огњиштем – елементима који су и у сакралној архитектури Лепенског Вира заузимали управо средишње делове светилишта.¹²⁴ Према томе, на суштинском архетипском плану (у методолошком контексту овог рада) сагледавамо постојање базичне идеје о примарној води/несвесној психи у чијем се средишту налазе примарни архетипови, као садржаји колективно несвесног, односно – пре свега – централни архетип сопства, који је (логично и органски) повезан са рибом.¹²⁵ Ова риба/сопство се – на митско-ритуално-религијском плану – манифестује кроз симболичке представе (бића и објекте) које означавају средиште, тј. теже представљању космичког тоталитета кроз обједињавање макрокосмоса и микрокосмоса. Те симболичке представе могу бити изражене у облику живих бића (космички човек или примордијално чудовиште - Тијамат,

Змај, Велика риба из које настаје човечанство или која гута јунака итд.) или у облику објеката (космичка планина, космичко дрво, космички стуб, кућа у шуми са особинама живог бића, кућа у којој се спроводи иницијација – често присутна у бајкама итд.). Такође, и опште познате идејне концепције мандале и теменоса у потпуности се уклапају у овај контекст архетипских представа примордијалног тоталитета.¹²⁶

Путокази идеалтипске бајке. Предочени идејни систем оваплоћује се кроз митско-обредне системе констатоване широм света, чији базични сценарио можемо реконструисати путем проучавања бајке – која показује универзално структурно и семантичко јединство на глобалном плану и која је у себи сажела кључне елементе и мотиве митског мишљења, свдећи га на архетипске облике.¹²⁷ Тако је у идеалтипској бајци (коју можемо реконструисати на основу свеобухватних истраживања Владимира Пропа) основни заплет формулисан на релацији *јунак – противник*, при чему Проп доказује да су и јунак и противник у ствари змајеви,¹²⁸ што се посебно истиче (поред осталих доказа у прилог ове тврдње) у појединим бајкама где се наглашава да је јунак „рибљи син”,¹²⁹ а ово се у потпуности подудару са представама о рибликом змају.¹³⁰ Исто тако, централни објекат – у контексту семантичких оквира идеалтипске бајке – представља „кућа у шуми”, као место – на основу Пропових закључака – непосредно повезано са ритуалом иницијације који је пратила прича, тј. мит, о кући-чудовишту што гута човека-јунака, културног хероја и родоначелника.¹³¹ Након боравка у унутрашњости куће-чудовишта јунак се поново рађа (односно пролази иницијацију) као потпуни човек, односно као носилац суштинских знања. На синонимном семантичком плану кућу-чудовиште замењује риба-гутач у чијој унутрашњости јунак (бајке-мита) стиче суштинска знања,¹³² тј. митска релација *кућа – шума* је, у овом синонимном контексту, замењена релацијом *риба – вода*,¹³³ при чему су и једна и друга релација посредно засноване на базичном митском односу *култура – природа* (тј. *питомо – дивље, заједница – ван заједнице* итд.). Другим речима, овим митским односима и идејама разрешава се (у складу са основном функцијом мита)¹³⁴ и конфликт између културе и природе, као базична и општецивилизацијска запитаност, на коју се надовезује целокупност људске егзистенције.

Основни мотиви универзалног мита. Управо предочени контекст представља нам онај, тражени, примарни и општи митско-обредни сценарио,

односно семантичко-структурне оквире архетипског ритуала и архетипског мита. Овај архетипски сценарио у себи сажима различите аспекте глобалног *стварања*, што подразумева истовремено приказивање настанка космоса (природе), човека (друштва и културе) и свести. Истовремено, наведени архетипски сценарио представља и глобални мит који има за циљ разрешавање суштинских људских односно културних „конфликата” (релација): *култура – природа, живот – смрт, човек – животиња, мушкарац – жена*;¹³⁵ јунак архетипског мита пролази кроз смрт (при том се претварајући у животињу) да би остварио себе као људско биће – на материјалном, социјалном и духовном плану – односно спознао суштинска знања, пронашао своју жену и склопио брак.¹³⁶ На психолошком плану објашњења овог мита, можемо констатовати да је јунак морао да зарони дубоко у воде несвесног, како би у контакту са суштинским архетипом *сопства* докучио суштину свог бића, односно суочио се са архетиповима *аниме* и *сенке*, који – заједно са *егом* и архетипом *сопства* – формирају базичну структуру архетипова и одговарајућег архетипског митско-обредног сценарија (на психолошком семантичком плану његовог испољавања, наравно). На паралелном семантичком плану, ово зарањање јунака у воду представља контакт човека са божанском суштином његове природе (што посебно потенцира хришћански обред крштавања у води).¹³⁷ По хришћанском учењу – „Својим *крштењем*, које изображава Његову смрт и Васкрсење”, Христос поново „ствара цео космос обнављањем космичке првобитне енергије, чији је символ вода”.¹³⁸

Универзални мит у српској традицији. У српској народној религији су, такође, ови архетипски обрасци средишта света посебно наглашени, с обзиром да је идеја средишта представљена огњиштем (на микро плану кућног простора) и светим дрветом (на макро плану сеоског простора), а и за један и за други објекат се везује змај, у смислу врховног митског бића српске народне религије, као што примећују многи аутори – од Веселина Чајкановића до Сретена Петровића.¹³⁹ Наиме, опште распрострањено је веровање да змај обитава у пределу кућног огњишта и у табуисаном (светом) дрвету,¹⁴⁰ чиме је – с обзиром да је реч о објектима који се налазе у средишту кућног и сеоског простора – посебно наглашена његова централна улога (а, осим тога, такође је наглашена и његова гранична улога стражара тј. чувара заједнице, с обзиром да се света стабла налазе и на граници сеоског простора, док – с друге стране – змајев синонимни облик змија чуваркућа борави испод прага, као граничног објекта у кући).

Као што је већ речено, многострука повезаност змаја са водом и рибом – односно „рибља” природа змаја (настаје од рибе, има крљушти, често борави у води, непосредно је повезан са водом у смислу владара атмосферских појава итд.) – јасно назначавачу његову (и архетипски и историјски засновану) повезаност са одговарајућим сродним митским ентитетима „риболиког” изгледа, присутним у другим митско-обредним и религијским системима.¹⁴¹

Осим тога, у српској народној религији је посебно наглашена комплементарна супротност ритуалних система кућне (породичне) и сеоске славе, која - на нивоу њиховог јединства – представља секундарни дуалитет испољавања архетипске представе средишта света на микро и макро плану, односно на микро плану куће као храма и на макро плану целокупног сеоског атара као сакрализованог простора.¹⁴² У српској народној религији, дакле, славски ритуални комплекс (заједно са божићним обредним комплексом)¹⁴³ у себи обједињује основне значењске планове (на нивоу) архетипског митско-обредног сценарија, у чијем средишту је, на латентном плану, присутно митско биће (змај) у непосредној вези са семантичким просторима воде и рибе.¹⁴⁴

Митолошке представе о риби на чијим леђима се налази Земља,¹⁴⁵ односно о змају и риби који се налазе у корену космичког дрвета¹⁴⁶ - (а које се очигледно заснивају на истом принципу) – у потпуности се уклапају у предочени контекст архетипског мита.

Завршни осврт. Када резимирамо претходне чињенице, у складу са познатим митским представама и презентованим контекстом, можемо претпоставити постојање базичног митско-обредног сценарија који – у најкраћим цртама – подразумева: 1) примордијалну воду, у којој се 2) формира велика, тј. космичка, риба/змај као примордијално биће. Ова риба „испљуне” (избаци) космичког човека/планину/дрво, тј. семе свих ствари, односно копно/космичку планину у чијем се средишту налази космичко дрво/човек¹⁴⁷ итд.

На овај митски образац се надовезује обредни сценарио који подразумева конструкцију куће/храма/пирамиде као представе космичке планине и формирање средишњег ритуала иницијације који обухвата „повратак” у примордијалну рибу/змаја, изједначену са „оностраним светом” у којем бораве духови и преци.¹⁴⁸ Након стицања одговарајућих (суштинских) знања, риба „испљуне” иницијанта на исти начин као и првоствореног човека – тиме ритуално понављајући космогонијски митски сценарио стварања првог човека тј. човечанства.¹⁴⁹

Варијанта овог сценарија подразумева и борбу, као осовински елемент одговарајућег митског заплета (с једне стране) и ритуала иницијације (с друге стране) – базираних на стварању космоса „комадањем” примордијалног бића.¹⁵⁰

Овај рад се надовезује на претходне ауторове радове, који улазе у оквире глобалног ауторског пројекта посвећеног проучавању базичних образаца и митско-обредних система традиционалне духовне културе Срба, у контексту проучавања универзалне примарне структуре мишљења, односно начина на који се ум манифестује у култури. Наиме, у контексту резултата претходних истраживања, можемо говорити о постојању истоветних структурних и семантичких образаца унутар различитих феномена из области културе (од примарних језичких и логичких модела до најсложенијих митова и ритуала, као и мисаоних игара – типа шаха – или комуникацијских ситуација и творевина материјалне културе...),¹⁵¹ тако да у том смислу ни замисао о конструкцији јединственог система елемената културе више не представља апстракцију већ реалну категорију.¹⁵² С тим у вези, митске представе везане за воду јављају се као обрасци средишњег значаја и значења, око којих се групишу базични конструкти сложених митско-обредних сценарија и у том смислу им је и неопходно посветити одговарајућу пажњу. Другим речима, семантички простори везани за елемент воде спајају примарну структурну матрицу архетипова са основним мотивима митског мишљења, представљајући идеалан базични оквир за конкретизовано разматрање и конструкцију јединственог и логички структурисаног система елемената културе, аналогно јединственом систему природних елемената. Овакви истраживачки напори су у складу са покушајима формулисања „теорије свега” у друштвеним наукама, паралелно са истоветним настојањима у природним наукама која су резултирала значајним достигнућима и успостављањем релевантних хипотеза о законитостима универзалног функционисања енергије и материје, макрокосмоса и микрокосмоса, односно читаве природе у целини. Другим речима, почетком XXI века јасно се увиђа неопходност сажимања огромног мноштва прикупљених информација и њиховог свођења на суштинске облике (у складу са начелима функционисања самог мишљења), како би се, на први поглед неразмрсиво, клупко разноликости и одговарајућег информацијског хаоса сагледало у светлу њиховог базичног јединства, односно (како би се сагледале) законитости које их повезују.

- ¹ Видети одредницу *Вода* у: Ц. К. Купер, *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, Просвета – Нолит, Београд, 1986, 186-187.
- ² Митар Влаховић, *Вода у вјеровању и обичајима народним*, Записи – часопис за науку и књижевност, књига VI, свеска 6, Цетиње, 1930, 348.
- ³ На пример, вода је једна од основних речи које користе глотохронолози, како би утврдили сродност различитих језика у хронолошком контексту (в. у: Дејвид Кристал, *Кембричка енциклопедија језика*, Нолит, Београд, б. г., 331).
- ⁴ В. у: С. А. Старостин, *Сравнительный словарь енисейских языков*, Кетский сборник - лингвистика, Восточная литература РАН, Москва, 1995, 298.
- ⁵ Ову чињеницу констатује и Нико Жупанић у: *Трагом за Пелазгима*, Загреб, 1922, 10-11.
- ⁶ М. Влаховић, н. д., 349.
- ⁷ Снежана Шапоњић-Ашанин, *Вода у народној традицији*, Народни музеј у Чачку, Чачак, 2001, 5.
- ⁸ В. у: Ласта Ђаповић, *Земља – веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ – Посебна издања 39, Београд, 1995, 44.
- ⁹ Исто, 44.
- ¹⁰ М. Влаховић, н. д., 349.
- ¹¹ С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 6; П. Ж. Петровић, *Трагови обожавања потајних извора у нашем народу*, Братство XXVI, Београд, 1932, 175.
- ¹² Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998, 104.
- ¹³ В. одредницу *Вода* у: Српски митолошки речник, 104-106.
- ¹⁴ В. одредницу *Богојављење* у: Српски митолошки речник, 40-42.
- ¹⁵ Сврљишку област можемо узети као илустративни пример (односно као илустративни регион), с обзиром на богатство очуваних митолошких представа и веровања.
- ¹⁶ Сретен Петровић, *Митологија, магија и обичаји*, Културна историја Сврљига I, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992, 244.
- ¹⁷ Исто, 244-245.
- ¹⁸ С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 7; в. и и у: М. Влаховић, н. д., 355-356.
- ¹⁹ С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 7; в. поглавље *Водењак* у: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*.
- ²⁰ Српски митолошки речник, 106.
- ²¹ В. одредницу *Воденица* у: Српски митолошки речник, 107.
- ²² С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 8.
- ²³ Исто, 8.
- ²⁴ В. одељак *Жива и мртва, слаба и јака вода*, у: Владимир Проп, *Хисторијски коријени бајке*, Свјетлост, Сарајево, 1990, 301-304.
- ²⁵ На овом месту се не можемо детаљније позабавити наведеном проблематиком.
- ²⁶ Наиме, Срејовић јасно констатује да „архитектура Лепенског Вира има у себи нечег изразито математичког”, тј. да се јасно осећа како су „архитектонске форме прожете мистиком бројева” (*Лепенски Вир – водич*, Народни музеј, Београд, 1989, 25).
- ²⁷ *Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета*, Издање Британског и иностраног библијског друштва, Београд, 1981, 6.
- ²⁸ Исто, 7.
- ²⁹ О овоме ће знатно више речи бити у наредним ауторовим радовима посвећеним антропологији бројева.
- ³⁰ *Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета*, 121.
- ³¹ М. Влаховић, н. д., 349.
- ³² С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 10; М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд, 1876, 882 и 1035.
- ³³ С. Шапоњић-Ашанин, н. д., 10.
- ³⁴ М. Влаховић, н. д., 356.
- ³⁵ Исто, 355.
- ³⁶ О повезаности свих ових митских ентитета са водом и рибом постоји обимна документација у литератури.
- ³⁷ О *соглаву* видети у: Ивица Тодоровић, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд, 2004.
- ³⁸ О овим појмовима видети у: Српски митолошки речник, 98 и 107.

- ³⁹ Вук Стефановић Караџић, *Српске народне приповијетке и загонетке*, Београд, 1897, 217; в. и поглавље VII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*, Етнографски институт САНУ – Посебна издања 53, Београд, 2005.
- ⁴⁰ О томе в., рецимо, у: И. Тодоровић, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*, Етно-културолошки зборник III, Сврљиг, 1997.
- ⁴¹ Петар Момировић, *Риболов на Великој Морави*, Нови Сад, 1972, 41.
- ⁴² Упоредити са рибаликим скулптурама из Лепенског Вира, на чијим се челима (као представа носа спојеног са обрвама) налази управо једна врста крста – симбол који подсећа на ћирилично слово т. Ово је најочигледније на примеру монументалне скулптуре назване „Родоначелник”, која је „први портрет у натприродној величини у историји ликовне уметности” (Д. Срејовић, Љ. Бабовић, *Уметност Лепенског Вира*, 113).
- ⁴³ П. Момировић, н. д., 41.
- ⁴⁴ Исто, 41.
- ⁴⁵ Исто, 41.
- ⁴⁶ Исто, 41.
- ⁴⁷ Исто, 42.
- ⁴⁸ Наиме – „рибама се у бајањима може придавати улога одношења болести” (Љубинко Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Просвета – Ниш, Балканолошки институт САНУ – Београд, Ниш, 1996, 85); тако је, на пример, „код Васојевића у Црној Гори постојало веровање да се жутица може излечити ако болесник неко време гледа у живу *пастрмку*, стављену у калаисани суд, коју касније треба вратити у исту реку и, по могућности, на исто место” (исто, 179; Миленко Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, Различита етнолошка грађа, СЕЗБ LXXX, 1967, 200). Епилепсија се у сврљишком крају, по једном казивању, лечила тако што се хватала риба у реци, након чега је оболели изговарао одговарајућу магичку формулу и плувао риби у уста; риба се, након тога, враћала на исто место у реци одакле је узета (по казивању Ратомира Тодоровића, рођеног 1944. у Гулијану).
- ⁴⁹ Милена Беновска-Събкова, *Змејат в българския фолклор*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, София, 1995, 103.
- ⁵⁰ Исто, 103.
- ⁵¹ Исто, 104.
- ⁵² Исто, 104.
- ⁵³ Исто, 105.
- ⁵⁴ Исто, 105.
- ⁵⁵ По казивању Милутинке Тодоровић (рођена 1921. у Црнољевници, удата у Гулијану, девојачко презиме Радоњић).
- ⁵⁶ По казивању Живе Радоњића (1953, Црнољевница).
- ⁵⁷ Овај обичај је био опште распрострањен у сврљишкој области.
- ⁵⁸ По саопштењу већег броја казивача из сврљишке области.
- ⁵⁹ По казивању Александра Радовановића (1919, Тијовац).
- ⁶⁰ По казивању Јаворке Радоњић (рођена 1924. у селу Рибаре, удата у Црнољевници, девојачко презиме – Миленовић).
- ⁶¹ По казивању Милутинке Тодоровић.
- ⁶² На пример, по старонордијским веровањима, онај ко се утопи одлази код богиње Ране, односно у засебан свет.
- ⁶³ По казивању Милутинке Тодоровић.
- ⁶⁴ В. различите верзије овог предања у: Радослав Раденковић, *Легенде и предања*, Културна историја Сврљига V, Етно-културолошка радионица, Сврљиг, 2000, 85-89.
- ⁶⁵ Ове информације чуо сам од великог броја казивача из Гулијана.
- ⁶⁶ Љ. Раденковић, *Митолошки господари градоносних облака – словенске паралеле*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-2001), Београд, 447.
- ⁶⁷ Арије Каплан, *Рајске воде – тајна микве*, Књижевно друштво Писмо, Земун, 1999, 4-5.
- ⁶⁸ Исто, 5.
- ⁶⁹ Исто, 5.
- ⁷⁰ Исто, 5.
- ⁷¹ Исто, 10-11.
- ⁷² Исто, 11.
- ⁷³ Исто, 11.
- ⁷⁴ Исто, 11.
- ⁷⁵ Исто, 11.

⁷⁶ Исто, 11-12.

⁷⁷ Исто, 12.

⁷⁸ Исто, 12.

⁷⁹ Исто, 32.

⁸⁰ В. у: И. Тодоровић, *Прилог реконструкцији базичног кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве*.

⁸¹ Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја I*, Просвета, Београд, 1991, 78.

⁸² Вероника Јонс, *Египатска митологија*, Отокар Кершовани, Опатија, Љубљана, 1995, 34.

⁸³ Исто, 34.

⁸⁴ По М. Елијадеу – „с гледишта структуре, 'потоп' је могуће упоредити с 'крштењем', а погребну леваницу са обредним прањима новорођенчади или пролећним обредним купкама које осигуравају здравље и плодност” (М. Елијаде, *Слике и симболи*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1999, 177).

⁸⁵ Сретен Петровић на више примера доказује да се карактеристике змаја, митолошки гледано, подударају „са атрибутима врховног српског божанства” (Сретен Петровић, *Систем српске митологије*, Српска митологија – књ. I, Просвета, Ниш, 2000, 354).

⁸⁶ В. у: В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, поглавље VII.

⁸⁷ Карл Густав Јунг, *Ајон*, Атос Београд, 1996.

⁸⁸ Д. Голубовић, Д. Маленковић, *Креманско пророчанство*, Београд, 1990, 182.

⁸⁹ Планета 9, Београд, јул-август 2004, 58.

⁹⁰ Планета 9, 58.

⁹¹ Маја Ацић, *По „кристалу” се вода познаје*, Еквинокс 6, Београд, 2004, 35.

⁹² В. рецимо: Мирослав Марковић, *Чуда и мистерије воде и вере*, Ауторско издање, Ваљево, 1997.

⁹³ Мирча Елијаде, у вези са симболиком рибе, закључује да – „било како било, симболика 'рибе' и 'рибара', симболика коју срећемо у многим културним контекстима, увек у вези с појмом 'откровења', тачније са прелазом једне доктрине из стања заборавља, односно 'помрачености', у стање јасне објаве, остаје и даље неразјашњено” (М. Елијаде, *Јога*, БИГЗ, Београд, 1984, 306).

⁹⁴ К. Г. Јунг, *Психолошке расправе*, Матица српска, Нови Сад, 1984, 365-366.

⁹⁵ В., рецимо, у: Драгослав Срејовић, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, Београд, 1969, 145.

⁹⁶ Овакву идејну матрицу срећемо управо у цивилизацији Лепенског Вира.

⁹⁷ Видети одељак *Тело – кућа – Космос*, у: М. Елијаде, *Свето и профано*.

⁹⁸ В. И. Тодоровић, *Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира*, Гласник Етнографског института САНУ XLIX, Београд, 2000.

⁹⁹ По М. Елијадеу – „парадигматска слика сваког стварања је острво које се изненадно 'појављује' усред таласа” (М. Елијаде, *Слике и симболи*, 176), док – „с друге стране, уроњавање у воду симболизује враћање у предоблично, у неиздиференцирани облик претпостојања. Израњавање понавља космогонијски чин обличног читавања” (исто, 176-177).

¹⁰⁰ „Многи примери који потичу из разних цивилизација и различитих раздобља, показују свеопшност симбола Великог Човека. Његова слика је присутна у људском уму као својеврстан циљ или израз основне мистерије нашег живота. Будући да тај симбол представља оно што је целовито и потпуно, често га замишљамо као двополно биће. У том облику овај симбол спаја један од најважнијих парова психолошких супротности – мушко и женско” (М. Л. Фон Франц, *Процес индивидуације*, у: К. Г. Јунг, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, 1996, 240).

¹⁰¹ А. Н. Афанасјев, *Народные русские сказки I*, Academia, 1936, стр. 396, 405-406, 410; Александар Николајевич Афанасјев, *Кашеј Бесмртни*, Bookland, Београд, 1995

¹⁰² Мотив рибе која је праотац човечанства је чест у традицији. У култури Лепенског Вира је базични мит (на основу реконструкције Д. Срејовића) био заснован управо на овој идеји (видети у: Д. Срејовић, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, 143). По Срејовићевој реконструкцији – „из тог праисконског јајета, створеног из присног додира воде (велика хранитељица река) и камена (стеновита обала на којој се живи), рађа се све, на првом месту риболка бића (прародитељи људског рода)” (Д. Срејовић, Љ. Бабовић, *Уметност Лепенског Вира*, Југославија, Народни музеј, Београд, 1983, 60).

¹⁰³ У појединим митовима и бајкама „јунак у риби види своје умрле родитеље”, што показује „да је он већ у риби доспио у боравиште мртвих” (В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 357). Наиме, „у риби јунак опћенито сусреће много мртвих и живих, прогутаних прије њега, и води их напоље” (исто, 357). Исто тако, „огањ у риби је опћенито раширани мотив”, који „није разумљив ако се не зна да у обреду и миту из гутача долазе прве ствари, у том смислу и ватра” (исто, 358). Често у

риби-гутачу „гори страшна ватра” (исто, 358), што се у потпуности подудара и са српским представама „огњеног змаја”.

¹⁰⁴ По древним схватањима која су се сачувала у многим бајкама и митовима – храна се „идентифицира с оним који узима храну” (В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 345), тј. „да би се човјек укључио у тотемску животињу, постао она и тиме ступио у тотемни ред, потребно је да га та животиња поједе” (исто, 345-346), при чему „једење може бити пасивно и активно” (исто, 346), односно јунак у миту може бити поједен, а у одговарајућем ритуалу може појести дотичну животињу.

¹⁰⁵ Слободан Зечевић констатује како „змајев настанак од шарана указује на могућност да је ова риба некада била тотем, што потврђују и трагови забране једења његовог меса” (Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Вук Караџић, Етнографски музеј, Београд, 1981, 71). О риби као ритуалном јелу у општесловенском контексту видети у: А.В. Гура, *Символика животних в славјанској народној традицији*, Индрик, Москва, 1997, 748.

¹⁰⁶ Рецимо, Вук Караџић наводи податак из околине Тимока (где сви славе „Никољ дан”) – како на дан славе „сваки умијеси по један велики сомун, у који се метне по читав шаран” (Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник I А–П*, Просвета, Београд, 1986, 434).

¹⁰⁷ В. Д. Срејовић, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, 132-146.

¹⁰⁸ О архетипу видети у: К. Г. Јунг, *Човек и његови симболи*, 72-88; К. Г. Јунг, *О архетиповима колективно несвесног*, у: *Психолошке расправе*, 347-389.

¹⁰⁹ К. Г. Јунг, *Ајон*, 134.

¹¹⁰ Исто, 132.

¹¹¹ К. Г. Јунг, *Психолошке расправе*, 362.

¹¹² Исто, 363.

¹¹³ Исто, 370.

¹¹⁴ Исто, 365-366.

¹¹⁵ Исто, 363.

¹¹⁶ Видети поглавља *Риба у алхемији и Алхемијско тумачење рибе* у: К. Г. Јунг, *Ајон*.

¹¹⁷ К. Г. Јунг, *Ајон*, 127.

¹¹⁸ Исто, 128.

¹¹⁹ Уз помоћ дрвета света (и поменутих еквивалената) стварају се сложене представе које служе „за опис главних параметара света” (В.Н. Топоров, *Дрво света*, Савременик 9-10, 1986, 250), тако да је ова архетипска представа присутна као саставни део митско-обредних сценарија широм света.

¹²⁰ В. поглавље *Свети простор и сакрализација света* у: М. Елијаде, *Свето и профано*, 75-109.

¹²¹ В. у: М. Л. Фон Франц, н. д., 234-240.

¹²² В. И. Годоровић, *Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира*.

¹²³ О симболици космичке планине в., на пример, у: М. Елијаде, *Шаманизам*, Матица српска, Нови Сад, 1985, 205-207.

¹²⁴ В. цртеже у: Д. Срејовић, Љ. Бабовић, *Уметност Лепенског Вира*, 45.

¹²⁵ В.: К. Г. Јунг, *Ајон*; у овој књизи се нашироко разматра проблематика везана за одређење архетипа сопства, и рибе као његовог најзначајнијег симбола.

¹²⁶ В. у: К. Г. Јунг, *Психолошке расправе*, 190.

¹²⁷ У својој књизи *Морфологија бајке* (Просвета, Београд, 1982) В. Проп је привидну разноликост форми (свих) бајки свео на коначан број базичних симбола и формула, доказавши јединство целокупног бајковног материјала; с друге стране, у књизи *Историјски корени бајке* он је показао да се семантички мотиви многобројних митова и бајки из свих делова света могу свести у оквире јединствене митске матрице, односно универзалног митско-обредног сценарија.

¹²⁸ В. у: В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 415-422.

¹²⁹ У митовима се налазе и експлицитно наглашени мотиви где се „јунак, излазећи из рибе, рађа” (В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 416). У бајкама и митовима – „рођен од змаја (тј. прошавши кроз њега) је јунак” (исто, 417); наредна етапа је „јунак убија змаја”, а „њихово историјско спајање даје: рођени од змаја убија змаја” (исто, 417). Руска бајка је непосредно сачувала мотив рођења од рибе – „и доиста, може се примијетити да је управо рођени од рибе најчешћи борац са змајем”, а „колико је блиско пребивање у риби пребивању у змају, ми смо већ прије видјели” (исто, 417). У овом контексту, треба упозорити и на постојање мотива „кад у бајци змај може погинути само од себе самог” (исто, 417).

¹³⁰ Владар атмосферских појава се још од протоцивилизације (старог Балкана и Европе) Лепенског Вира, па све до најновијег времена, замишља као биће рибликог изгледа; в. у: И. Годоровић, *Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије*.

- ¹³¹ В. поглавље *Велика кућа* у: В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*.
- ¹³² В. одељак *Змај-зутач* у: В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*.
- ¹³³ По В. Пропу – „море је замијенило 'шуму'“, што – у контексту његовог приступа – значи „да је шумска дивљач престала бити једини извор егзистенције“ (В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 355).
- ¹³⁴ По левистросовском схватању – мит је „логички инструмент за разрешавање фундаменталних противречности медијацијом, прогресивним посредништвом“ (Е. М. Мелетински, *Поетика мита*, Полит, Београд, б. г., 88) а митологија је „пре свега, подручје несвесних логичких операција, логичко оружје за разрешавање противречности“ (исто, 82).
- ¹³⁵ В. одељак *Примарна митска матрица и ритуал литијског опхода* у: И. Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*; такође в. и: И. Тодоровић, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе – дипломски рад*, Библиотека одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 1996.
- ¹³⁶ В. у: И. Тодоровић, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе*.
- ¹³⁷ У вези с овом проблематиком в.: М. Елијаде, *Крштење, потоп и акватички симболизам*, у: *Слике и симболи*, 176-186.
- ¹³⁸ Јован Брија, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, 1999, 280.
- ¹³⁹ По В. Чајкановићу, змајеви су „митски представници српског народа“ (Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Група издавача, Београд, 1994, 272); в. и у: С. Петровић, *Систем српске митологије*, 355.
- ¹⁴⁰ В. И. Тодоровић, *Митска основа литија*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг, 2001/2002.
- ¹⁴¹ В. поглавље VII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*.
- ¹⁴² В. у: исто, поглавље VII.
- ¹⁴³ В. у: исто, поглавље VII.
- ¹⁴⁴ В. у: исто, поглавље VII.
- ¹⁴⁵ О риби као геофорној животињи видети у: Л. Ђаповић, *Земља*, 31-32.
- ¹⁴⁶ В. у: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, 85.
- ¹⁴⁷ Први човек је у многим митским представама повезан или изједначен са (космичким) дрветом. На пример, кинески космички човек Пан Ку је „приказан као лик прекривен лишћем попут биљке“ (К. Г. Јунг, *Човек и његови симболи*, 237), а исто тако је познато и веровање (у области реке Тигра) да је Адам – као космички човек – настао од урмине палме (исто, 237). Такође, по грчком миту, први човек – Пелазг – је „изникао из земље Аркадије“ (Роберт Гревс, *Грчки митови*, Фамилет, Београд, 1999, 25).
- ¹⁴⁸ Наиме – „онај тко је боравио у желуцу звијери сматрало се да је боравио у царству смрти, у другом свијету“, тј. „провлачећи се кроз змајеву утробу, провлачио се у другу земљу“ (В. Проп, *Хисторијски коријени бајке*, 354).
- ¹⁴⁹ Аналогно овом моделу, приликом реконструкције базичног идејног система цивилизације Лепенског Вира – Д. Срејовић констатује да „ако је риба прво живо биће рођено из воде и камена, онда она мора бити родоначелник целог људског рода“ (Д. Срејовић, *Лепенски Вир – нова праисторијска култура у Подунављу*, 143). Такође, у Лепенском Виру се уочава „тријада божанстава“ – „која сугерише постојање посебног риболиког божанства у религији културе Лепенског Вира“ и „она се вероватно развила из убеђења да су сви људи деца реке, односно потомци човека-рибе“ (исто, 143).
- ¹⁵⁰ На пример, по старокинеском предању – пре него што је ишта створено постојао је „диноски божански човек по имену Пан Ку који је Небу и земљи дао њихов облик“ (К. Г. Јунг, *Човек и његови симболи*, 235), а „када је умро, распао се, и од делова његовог тела настало је пет светих планина у Кини“ (исто, 236) и „његове очи постале су Сунце и Месећ“ (исто, 236).
- ¹⁵¹ Видети поглавље VIII (*Универзална структура мишљења*) у: И. Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*.
- ¹⁵² О Периодном систему елемената културе почело се говорити у вези са научним циљевима, истраживањима и одговарајућим приступом К. Леви-Строса, који је инсистирао на откривању формалних својстава мисли – у смислу једног од главних задатака и аналитичких средстава антропологије као науке (в. у: Загорка Голубовић, *Антрополошки портрети*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1991, 185).