

УДК: 398.3(470) ; 821.161.1.09-14:398

ИД: 195295500

Прегледни рад

АСС. МР ИВАНА Н. БОЖОВИЋ¹

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици,
Филозофски факултет, Катедра за руски језик и књижевност

БАЈАЛАЧКА ТРАДИЦИЈА У РУСИЈИ

Сажетак. У раду се указује на основне конститутивне елементе басме као фолклорног жанра – вербални и невербални, као и на особену *комуникативну* позицију коју бајалачка традиција поседује. Разматрајући бајалачку традицију у Русији указали смо на најважнија дефинисања и истраживања из ове области. Укратко се даје и осврт на рукописну традицију као важну одлику руске бајалачке традиције.

Кључне речи: басма, бајалачка традиција, рукописна традиција.

Ако се дискурс посматра као категорија природног говора, као материјализација усменог или писаног говорног дела које је релативно завршено у смисаоном и структуралном односу, онда басме можемо да дефинишемо као сакрални дискурс са особеним поретком функција које су у њему инкорпорирани и увек усмерене ка јасно дефинисаном, прагматичном циљу. Засноване на принципу узрочно-последичних веза, у њиховој структури налазимо фосилизован однос првобитног, првоствореног мишљења *примитивног* човека према свету и природи, које се заснивало на уверености да све што се у свету догађа поред постојећих узрочности зависи и од неких других, невидљивих али свеобухватних.

¹ bozovic_iva@yahoo.com

Желимо, пре свега, да укажемо на то да бајалачка традиција није случајни остатак прошлих времена, заостали, закржљали род или нека врста социјалног атавизма већ је заправо један *модел друштвене институције* која је имала изузетно важну улогу у устројству друштвеног система и мишљења. Бајање је магијска формула уз чију помоћ човек покушава да утиче на околни свет како би достигао жељени циљ. Можемо дискутовати о реалности или не-реалности тог утицаја, али не треба игнорисати чињеницу да су бајања један од најстаријих извора за изучавање живота људи. В. И. Даљ (В.И. Даль) је рекао о сумњичавом погледу на бајања:

„Исмејати сујеверје је неупоредиво лакше неголи га објаснити, а у бајањима се не крије само обмана, него и још нешто друго” (Даљ, 1880: стр. 56).

Бајање не постоји без базичне **формуле жеље** или **захтева**. Реч и радња у бајању су комплементарни и као основни функционални императив бајања јавља се императив људске воље која се **снагом вере у моћ речи (имена)** активира. Вера у моћ речи захтева и особен језички систем у коме лесичке јединице функционишу, пре свега, као комплексан механизам са развијеним семантичким односима. Ако басму посматрамо као живи нерв прелогичког мишљења, онда ће нам њен превасходно утилитарни карактер бити оправдан: басма је више него било који други жанр фолклора поднела сву тежину прве опште (*in communi*), архетипске фрустрације древног човека који је осетивши физичку или душевну немоћ излаз тражио у комуникацији са невидљивим силама које су се сматрале и основним узроцима болести, штете и других недаћа покушавајући да их на тај начин умилостиви, уплаши или натера да напусте човека:

„Руса, / русице, / моја мила душице, / моја мила сестрице. / Сви те зову „руса”, / ја те зовем „сува”. / Да увенеш, да ус’неш, / кано лајно уз плот²” (Раденковић, 1982: стр. 110).

„[...] Излази, поганице погана, крви немила, / ту ти није станка / ни до бијела данка, / а друго је и до ноћи, / може бог помоћи. / Излази, заклињем те с оном душом, / која мргине вади; / заклињем те с оном душом, / која пријатељске торбе премеће; / излаз’, не засти, не заспи, / ране не начини! / Нити је туге твога имена / ни твога спомена” (Раденковић 1982: 210).

„Бежи, издате³, посеко те! / Одсеко ти руке, ноге, / очи ти извади, / по пут не мож’ да идеш” (Раденковић 1982: стр. 65).

² Називом „руса” означаваји се красте.

³ „Издат” – изненадни грчеви у стомаку.

Сваки жанр фолклора на особен начин експлицира културни код. Иако басма подразумева принцип призивања и специфичан комуникативни ниво, треба успоставити јасну дистинкцију између басме и других апелативних жанрова. Молитва подразумева надање у остварење жељеног, у *клејиви су ойшїе-разумљиве речи уїуђене човеку и несрећа је овоземаљска, чак иако долази од више силе* (Д. Ајдачић) док се *басмом врши уїициј на нейознаїа бића (не-чисїу силу)* (Раденковић, 1982: стр. 8). Жанровска сложеност басме последица је синкретизма два кључна сегмента: вербалног (текста) и невербалног (контекста), али начин на који она постаје смислотворна није просто спајање та два сегмента под одређеним (строго прецизним) условима. Оно по чему је она заиста посебна јесте чињеница што она не постоји без *саџоворника*, коме упућује свој вербални и свој невербални сегмент и управо по тој *акїивној са-џоворничкој їозицији* се басма издваја у систему фолклорних жанрова.

Бајање подразумева *сїособносїї* (урођену или стечену) познавања тајне, наредбе, док се приликом молитве (у акционалном смислу) пасивно чека милост. Бајалица текст басме изговара на посебан начин, посебним тоном, често ни сама не разумевајући текст басме. Басме и молитве могу имати исту почетну структуру (*молим*), али се у басмама тренутно лоше стање или болест увек поима као дејство бића *с оноџа свейа*. Нису ретки ни текстови где је бајање сједињено са хришћанском молитвом и та синкретична формула резултат је споја старих паганских представа и новог, хришћанског погледа на свет. Изузетно је занимљива веза између бајања и икона које су, као материјално оваплоћење духовности, за обичног човека, биле најпријемчивија поука у вери, како због своје знаковне структуре, тако и због јаког емоционалног деловања. Познање врхунске тајне хришћанске као и суштинско познање хришћанске филозофије и данас је пре реткост него подразумевање.

„[...] Оно што је пало под секиром или топом често је било похрањено у свести, ако не и савести целата. Оно што је прогнано из сећања живи даље у подсвести; оно што је избрисано из писаних летописа надживљује се у усменом фолклору” (Билингтон, 1988: стр. 65).

Назив *басма* и други називи са фонетском сличношћу као што су *басна* и *бајка* имају исто етимолошко порекло и своде се на значење: прича, чак, нестварна прича; староруско *басниїи*, причати, измишљати; *баснь*, *басня*, измишљени догађај, измишљотина; *баснословие*, лаж. Све ове речи потичу од индоевропског корена **bha-* који је значао: говорење, реч, глас, молба, заповест и сл. У литератури код Срба се среће и назив *бајалица* као синоним за басму коју су увели неки записивачи фолклора, углавном учитељи – аналогно називима малих фолклорних жанрова као што су: брзалица, бројаница, здравица, питалица, разбрајалица, итд. (Раденковић, 1996: стр. 65).

Код Руса, најчешће је у употреби назив *заговор* басма, као и *заклинание*. Међутим, Познански (Н.В. Познанский) инсистира на разлици између ова два назива. Он, наиме, инсистира да се термин *заклинание* употребљава првенствено када је моћ речи усмерена против неког демонског бића. Познански такође истиче да је у заклинањима веза између просторно-временских услова и вербалне формуле слабија.

Познански је басму дефинисао као вербалну формулу која има углед довољног и неоспорног средства за достизање одређеног резултата, уз услов да се води рачуна о свим упутствима и средствима која се при томе траже, којој се не могу супротставити ни закон природе, ни индивидуална воља ако се у том циљу не користе нека чарања. Код Топорова (В.Н. Топоров) налазимо следеће дефинисање басме: специфични текстови формулног карактера којима се приписује магијска сила која је у стању са изазове жељено стање (Топоров, 1980: стр. 450). В. П. Аникин (В.П. Аникин) каже:

„[...] басме су традиционална ритмички организована формула коју су људи сматрали као магијско средство за достизање различитих практичних циљева. Басми су приписивали несумњиву силу принудног утицаја на људе и природу, пре свега, јер је она ритмички организована” (Аникин, 1987: стр. 285).

Једно од важних дефинисања басме налазимо у књизи *Народна бајања код Јужних Словена* Љ. Раденковића, где се каже:

„Басма је вербални део бајања, које још чине и ритуални поступци (понашање) и предмети, који се на основу својих знаковних вредности, или као илустрације у тим поступцима употребљавају. Може се узети као правило да басма своје значење добија тек у самом чину бајања, тј. уз употребу невербалних елемената – устаљеног понашања и предмета којима се баје, као и познавањем њене конкретне намене” (Раденковић, 1982: стр. 67).

Најраније информације о басмама у Русији срећу се у летописима, где се помињу заклетве које су изговоране у X веку приликом закључења мира са Грцима. На споменицима XII–XV века помињу се басме и *чари* жена-чаробница. О масовном распрострањању басма сведоче и судска акта XVII–XVIII века и разним указима се забрањују чаробњаштво, вештичарење и видарство са објашњењем да је то *привлачење нечистије силе*. Интересовање истраживача за басму као жанр јавља се тек од средине XIX века. Организација Руског географског друштва (1847) и активна делатност његовог етнографског одељења подстицала је локалне стручњаке из разних делова Русије на сакупљање информација о народној медицини и записивању магијских формула. До краја XX века записи и публикације магијских формула у локалној периодици и на-

учним издањима развила су се на Северу, у Сибиру. Етнографски биро, установа у Санкт-Петербургу кнеза В. Н. Тењишева, развио је различите програме за сакупљање обичаја, веровања и материјала о народном лечењу. Ови материјали нашли су се у архивама Географског друштва и Етнографског бироа, допуњени локалним публикацијама губернијских листова, подсетницима и календарима као и древним рукописним зборницима магијских формула откривеним у оно време. Они су чинили садржај два највећа зборника: Зборник *Великоруске маџијске формуле* који је приредио Мајков (Л.Н. Майков) и зборник Афанасјева *Поетиска гледииша Словена на природу* (А.Н. Афанасьев). Зборник Мајкова укључује 372 магијске формуле (са допуном 376) које су расподељене по тематском принципу.

Активним сакупљачким радом бавио се П. С. Јефименко (П.С. Ефименко) који је издао *Материјале из етнографије руског становништва Архангелске губерније*.⁴ Ово истраживање даје детаљан опис народних представа о урочљивом оку, уроку, магичном додиру; рад је посвећен анализи демонолошких представа. Најпотпунију представу о тим појавама даје књига Максимова (С.В. Максимов) *Нечиста, шајансвена и крсна сила*⁵, која је објављена 1903. године. То је посебно издање засновано на великом фактографском материјалу који детаљно описује пантеон нижих руских демонских ликова, говори о вештицама, како да им се нанесе штета и методама заштите од ње. Ушаков (Д. Ушаков) је приредио познате *Материјале о народним веровањима Великоруса*⁶ – истраживање посвећено перцепцији магијских радњи.

Постепено се у науци сакупило довољно грађе за решавање многих питања порекла, историјског живота и развоја, специфичности функционисања магијских формула и њихове поетике. Најсложеније питање од ових јесте питање о пореклу магијских формула. Представници митолошке школе – Ф. И. Буслајев (Ф.И. Буслаев) и А. Н. Афанасјев (А.Н. Афанасьев) сврстали су магијске формуле (бајања) у молитве и обраћање древним божанствима.⁷ Магијске формуле по речима Буслајева стоје у тесној вези са првобитном епском поезијом и улазе у епски мит као посебне епизоде. На великом упоредном материјалу Буслајев је тежио да установи не само древне митолошке основе магијских формула већ и да пропрати и њихове историјске измене. Афанасјев је сматрао да су магијске формуле, у суштини, одломци древних паганских мо-

⁴ Ефименко П.С., Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии / Собр. – М. : 1878. – Ч. 2. Народная словесность

⁵ Максимов С.М., Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

⁶ Ушаков Д., Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896.

⁷ Буслаев Ф.И., Исторические очерки русской народной словесности и искусства: В 2 т. СПб., 1861.

литви и клетви и зато представљају један од најважнијих и најзанимљивијих материјала за проучавање доисторијске старине.⁸

Питање порекла басама даље развијају Крушевски (Н. Крушевский), Потебња (А.А. Потебня), Познански (Н.В. Познанский) и други, и посматрају је као операционални текст који произилази из практичне људске делатности а не из сакралне и сведочи о нивоу менталног развитка човека (Раденковић, 1996: стр. 68).

Један од првих значајних радова ове оријентације свакако је студија Крушевског (Н. Крушевский) *Бајања као облик руске народне прозе*⁹, која је утемељила основе филолошког проучавања бајања.

Потом је велики допринос дала монографија Познанског (Н.В. Познанский) *Бајање. Истйраживање ѿпорека и развоја маџијских формула*¹⁰ где су изведени веома убедљиви резултати радова научника у тој области и изложен лични приступ аутора проблему порекла, развоја и функционисања бајања. Заслуга Познанског је у томе што је указао на многе заједничке мотиве у басмама различитих народа, као и на клишејску структуру басме (молитвени увод, почетак басме, језгро басме, типски завршетак и сл.) (Раденковић, 1996: стр. 71).

Као трећа значајна оријентација овог проблема коју су својим радовима чинили Мансветов (И.Д. Мансветов), Веселовски (А.Н. Веселовский) Мансика (В. Мансика) изнели су претпоставку да су бајања нераскидиво повезана са црквеним наслеђем, односно, она представљају народну интерпретацију разних писаних молитви које су превођене на словенске језике, најчешће са грчког (Раденковић, 1996: стр. 68).

Већ у првој деценији XX века истраживачи бајања – магијских формула начели су основна питања изучавања тог синкретичког вида уметности.

Значајан је рад А. Блока *Поезија бајалица и закљети*¹¹, проза у којој је песник обратио нарочиту пажњу на задивљујућу лиричност и поетичност магијских формула. У исто време, проблем проучава и Е. Н. Јелеонскаја (Е.Н. Елеонская), која даје велики допринос теми радовима: *Вредносные заговори. Три заговора из сборника 17-го века. Москва. 1928* и *Заговори и колдовство на Руси в 17 и 18 столетиях. У данашње време њену традицију наставља Ј. М. Кисељева, која истражује конструктивне моделе магијске формуле, анализу смисаоне организације магијске формуле, издавајање универзалних сми-*

⁸ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Москва., 1994.

⁹ Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной прозы. Варшава. 1976.

¹⁰ Познанский Н., Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул, Петроград 1917.

¹¹ Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний (1908) // Блок А.А. Собрание сочинений: В 8 т. — М.; Л.: Гос изд-во худож. лит., 1962. — Т. 5.

саоних компонената које су карактеристичне за било коју лекарску или љубавну магијску формулу.¹²

Објављене су и нове збирке руских, украјинских и белоруских магијских формула.¹³ Осим тога, реиздање су доживели зборник Л. Н. Мајкова као и књиге Н. В. Познанског. Захваљујући архивским истраживањима и публикацијама последњих година је у науку унет велики број руских бајања XVII и XVIII века из различитих рукописних зборника, као и дела о чаробњаштву.

Такође, појавили су се и материјали који се тичу социјалног функционисања магијских текстова – њихове писмене фиксације, чувања, преношења, усмене егзистенције итд.¹⁴

Значајан допринос има, свакако, монографија А. В. Јудина¹⁵ која обухвата индекс имена у руским бајањима, као и радови, публикације и чланци А. Л. Топоркова, Т. Агапкине, В. Н. Топорова¹⁶ и других.

Питања међусобног односа словенских вербалних магијски традиција постојано се преиспитује у упоредним истраживањима. *В. Л. Клаус (В.Л. Кляус) је 1997. године сачинио Индекс сижеа и сижејних маџијских текстових источних и јужних Словена*. Клаус је унео више од 3000 текстова из 80 публикација XIX и XX века. Његов допринос је у систематизацији словенских

¹² Киселева Ю.М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров. Автореферат диссер. канд. филол. наук. Москва. 2001.

¹³ Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Под редакцией А.В.Кулагиной. Шарья. 1996; Вятский фольклор. Заговорное искусство. Составление, вступительная статья и комментарии А.А.Ивановой. Котельнич. 1994; Русские заговоры. Составление, предисловие и примечания Н.И.Савушкиной. Москва. 1993; Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. Под редакцией В.П. Аникина. Москва. 1998; Обереги и заклинания русского народа. Составители М.И. и А.М. Песковы. Москва. 1993; Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. Составление и научное редактирование А.Л. Топоркова. Москва. 1995. Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск. 1996; Невская Л.Г. О заговорной реализации одного эпизода «основного мифа». Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва. 1993; Свешникова Т.Н. О некоторых типах заговорных формул. Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. Москва. 1995. и др.

¹⁴ Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. Москва. 1996; Толстой Н.И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры/ Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва. 1995. Харитонова В.И. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. - 1988. и др.

¹⁵ Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные имена собственные в русском магическом фольклоре. Москва. 1997.

¹⁶ Агапкина Т.А., Топорков.А.Л. К реконструкции праславянских заговоров. Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Ленинград. 1990.; Топоров В.Н. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М.: Наука, 1993; Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. Москва. 1994.

магијских формула јер указује на њихову разноврсност и богатство словенске традиције.¹⁷

БАСМА И РУКОПИСНА ТРАДИЦИЈА

Једна од важних особености руске бајалачке традиције јесте њена рукописна традиција. Захваљујући писменој фиксацији текстова басама оне у источнословенској традицији перманентно трају све до данас. Записивање текстова басама започето је у XVII веку, међутим, многе од њих сачувале су древни карактер и доспеле до нас у практично неизмењеном виду. А. Л. Топорков напомиње да управо истраживање четворовековне динамике бајалачке традиције (од краја XVII века до данас) и њене узајамне повезаности са другим жанровима (делимично биљинама, духовним стиховима, лирским песмама, загонеткама) може довести до драгоцених резултата у области историје и типологије фолкора (Топорков, 2010: стр. 8).

Од момента зачетка рукописне бајалачке традиције можемо говорити о њеним специфичним цртама. Пре свега, басме рукописне традиције за разлику од усмене традиције бајања биле су дуже и имале су јасно оформљену структуру: уводни део, наративни део и закључак. Усмена бајања, по правилу, увек су се изводила из одређеног *нужног* и *ипрактичног* разлога (најчешће је то била болест) али и уз поштовање строгих ритуалних правила: времена, места, средстава која су се користила при бајању, одређених календарских дана, празника и сл. Басме које припадају рукописној традицији, међутим, нису биле овако *ситуативне* и улазиле су у састав других зборника (лекарица, траварица и сл); осим тога, врло често су биле намењене за ношење при себи на телу у виду разних записа (зашивене у одећи, на пример) и такође су имале за циљ да заштите човека. Дакле, писмена фиксација је битно утицала на њихову структуру и на њихову социјалну улогу. У суштини, многи зборници магијских формула су паралелно функционисали у два регистра – као апотропај (амајлија коју је требало носити уз себе), и као текст који би требало читати како би постао делотворан.

¹⁷ Виноградова Л.Н. Заговорные формулы от детской бессоницы. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва. 1993; Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. Постановки проблемы. Москва. 2000; Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. Москва. 1997; Свешникова Т.Н. Структура восточно-романского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формула отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва. 1993; Усачова В.В. Из опыта сопоставительного изучения терминологических систем в славянских языках // Теоретические и методологические проблемы сопоставительного изучения славянских языков. – М. : Наука, 1994.

Овакви магијски текстови постојали су у неистоврсном социјалном окружењу и њима су прибегавали људи који су припадали различитим узрастним и социјалним групама. Зборници ових текстова били су заједничка *имовина* и писмених и неписмених, сељачког и градског становништва, трговаца и рибара. Врло често се не може са прецизношћу одредити да ли је понекад реч о бајањима или молитвама, и у које сврхе су настале – да ли за ношење или изговарање. То свакако повлачи проблем рецепције истих форми код људи који су их користили. Међутим, с обзиром на њихову сврсисходност – да помогну човеку, сасвим је извесно да обичан човек није ни правио принципијелну разлику између неканонских бајања и канонских молитава.

Магијска књижевност и текстови који је чине представљају комплексан синкретички систем у коме границе између форми нису ни сасвим прецизне ни сасвим јасне.

«Многие тексты сочетали в себе черты заговора и молитвы: неканонические молитвы трансформировались в заговоры, включая в себя фольклорные мотивы и названия нехристианских персонажей, или, наоборот, заговор маскировались под молитвы, включая имена библейских персонажей или фрагменты молитвенного содержания» (Шнитер, 2001: стр. 49–50, према А. Л. Топорков, 2010: стр. 13).¹⁸

У неким зборницима заједно са рукописним басмама доспевале су и апокрифне молитве. Најпопуларнија у Русији била је апокрифна молитва *Сан Боџородице*, која је имала неколико жанровских модификација а то су: неканонска молитва, духовни стих и магијска формула (свака од модификација имала је и усмену и писану варијанту). У закључном делу молитве детаљно се излажу случајеви у којима она може бити корисна: на путу, у трудноћи и при тешком порођају, на суду и пред лицем власти итд. Представници цркве и државе исказивали су посебно незадовољство у односу на *Сан Боџородице* баш због те сличности са обичним молитвама. В. Л. Топорков такође наводи да је велики утицај на фиксацију бајалачких текстова свакако имала идеја о томе да и само преписивање, чување и ширење сакралних текстова представља богоугодно дело, те се стога та идеја и раширила заједно са низом апокрифних текстова (*Сан Боџородице*, *Ејисџола о недељи*) које су биле познате на Истоку, Јужној, Централној и Западној Европи (Топорков, 2010: стр. 14).

¹⁸ „Многи текстови садржавали су у себи и црте басме и црте молитве: неканонске молитве трансформисале су се у басме укључујући у себе фолклорне мотиве и називе нехришћанских ликова, или, обрнуто, басма се прикривала молитвом, укључујући у себе имена библијских ликова или фрагменте молитвеног садржаја.”

Када говоримо о фиксацији текста басама као одређене техничке операције можемо рећи да је она најчешће бивала у неколико ситуација. Рецимо да неко из различитих разлога реши да је запише из сећања или по диктату другог човека (да се текст не био заборавио или да би се касније предао одређеном лицу које ће наследити ту „функцију”); дешавало се да је зналац усмених текстова пао у руке правосуђа и тада је свакако морао да изнесе познати му „репертоар” на саслушању; у том случају налазимо магијске формуле у саставу истражитељских материјала, као доказни материјал. Писмена традиција, с једне стране, даје усменим текстовима једину шансу да се временом очувају у окамењеној структури, а с друге стране, намеће стриктна ограничења нашем знању о усменој традицији. Како је нама познато само оно што је записано, свакако да постоји реална запитаност колики је део вербалне магије која је постојала у Русији седамнаестог и осамнаестог века уопште доспео до нас, уз истовремену бојазан да далеко већи број није забележен.

Упоредо са усменим текстовима који су се тек спорадично записивали и текстовима који су постојали у два регистра – усменом и писменом, постојали су и такви у којима је основни акценат био не на садржају, већ на начину писања као и на материјалном носиоцу. Ова традиција писмене магије била је широко позната од старине у Византији, средњовековној Европи, а у Русији седамнаестог и осамнаестог века представљена је углавном у лекарским књигама. У неким случајевима речи су писане на различитом материјалу (хлебу, јабуци и сл.) које је потом требало појести, а за сличне записе могле су да се користе литургијске формуле, слова под титлама, речи типа абракадабра и сл.

Најпотпунију збирку руских рукописних басама (са пропратним текстовима, чланцима и коментарима) у издању чувеног московског Индрика саставио је А. Л. Топорков (Москва, 2010). По речима аутора, књига обухвата око 500 текстова из 36 рукописа који се чувају у архивама Москве, Санкт-Петербурга, Кијева и Јарославља. Управо у овој књизи се први пут у потпуности објављује чувени споменик руске писмености – *Олоњецки зборник* (до сада делимично познат из публикација Л. Л. Малиновског (1876) и В. И. Срезњевског (1913).

Примањем хришћанства у словенском свету статус магијских формула као дохришћанског, паганског наслеђа битно се изменио. Гледано са позиције цркве, и магијске формуле и апокрифне молитве биле су и грешне и сувишне. Упркос томе, њихово чување, предавање и продукција постоје и данас, вероватно као последица оног дела магичне речи која се у појединцима ипак није могла искоренити.

Ивана Н. Божович

ЗАГОВОРНАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИИ¹⁹

Резюме

В статье анализируются основные элементы такого фольклорного жанра как заговорный текст. Исследуются как вербальные и невербальные, а также указывается на специфическую коммуникативную позицию, которой обладает заговорная традиция. Анализируя заговорную традицию в России статья дает обзор основных определений и важнейших исследований в этой области. В статье также приводится и краткий обзор рукописной традиции в рамках особенностей национальной традиции заговоров.

Ключевые слова: заговор, заговорная традиция, рукописная традиция.

¹⁹ Рад је примљен 24. маја 2012, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 21. новембра 2012.