

Емир Г. БОРИЋ*

Филолошки факултет Универзитета у Београду

ТРАДИЦИЈА САЛИВАЊА СТРАВЕ У ЦЕНТРАЛНОЈ БОСНИ: АНТРОПОЛОШКИ ПРИСТУП

Абстракт: У овој раду описује се ритуална пракса одавно присутна међу муслиманским становништвом Босне и Херцеговине, у којој се преплићу елементи паганске ритуалне праксе и елементи исламске ортодоксије. У њој су присутни амалгами и синкретички спојеви изникли из дубина славенских, паганских, хришћанских и исламских или псеудоисламских традиција. Ријеч је о традицији саливања страве, у Турској познатој под називом *kurşun dökmek*, у земљама њемачког говорног подручја као *Bleigiessen*, у Финској као *uudenvodentina*, док се у англо-саксонској литератури појављује под термином *molybdomancy*, од грч. *μόλυβδος – олово. Рад је подијељен на три дијела. У првом дијелу се говори о појмовном одређењу феномена саливања страве и методолошком аспекту истраживања; други дио ће бити посвећен опису праксе саливања страве у босанскохерцеговачкој традицији кроз ослонац на архивску грађу Земаљског музеја у Сарајеву, док је трећи дио посвећен анализи једног случаја из етнографске праксе уз методолошку потпору посматрања са учествовањем.

Кључне ријечи: саливање страве, религија, магија, окултно, Босна и Херцеговина, лијечење.

О САЛИВАЊУ СТРАВЕ

Од памтиввијека је човјек покушавао да контролише своју садашњост, или барем на неки начин прозре шта га чека у будућности, при томе борећи се са свим могућим силама – унутрашњим и вањским – уз сва њему доступна средства, на један начин потчињавајући се, а опет на други начин покушавајући да овлада оним наднаравним, њему нејасним, и више него често – недокучивим. У тим својим наканама често се кретао између феномена магије и религије, понекад прибјегавао више једном, а каткад другом, више него често их мијешао, јер нису била битна средства – битан је

* Докторант Филозофског факултета у Београду, emir_ypri@hotmail.com

био циљ. У овоме раду настојаћемо расвијетлити један феномен духовног лијечења под називом *саливање сџраве*, а који се може посматрати двојачко, са једне стране као облик окултне праксе располоућен између два комплементарна поља друштвене свијести магије и религије, док, са друге стране, може се посматрати и као дио етномедицинске праксе¹. Према доступним подацима, појам саливања страве није стран у европској културној традицији. Први пут се спомиње још средином 15. стољећа од стране Јоханеса Хартлиба [Johannes Hartlieb] (према А. Classen 2003: 53), њемачког филолога, љекара и фармацеута. Осим љекарског позива, Хартлиб се бавио и превођењем текстова са латинског језика, писао о магијским ритуалима и окултним праксама те често у својим радовима критиковао средњовјековну окултну обредну праксу. У својој књизи *Krauterbuch* [срп. Хербариј] уз описе справљања одређених биљних препарата и детаљне класификације љекобиља понудио је и дескрипцију одређених средњовјековних ритуала који су се користили за лијечење одређених болести. Ту се, између осталог, спомиње и процес кориштења растопљеног олова у лијечењу неких болести, па и у прорицању судбине, а сам процес се одвија кроз сасипање загријаног, односно течног олова, у хладну воду из чега се наглим хлађењем добива магична фигура [њем. *Bleigießen*]. Албрехт Кла-сен [Albrecht Classen] (2003, 54) наводи да овај процес није стран ни у нордијској окултној пракси, а сагледава се као облик дивинације, под називом *uudenvodentina*. Лесли Шепард [Leslie Shepard] (2002: 1045) у *Енциклопедији окултизма и њарајсихологије* [Encyclopedia of Occultism and Parapsychology] наводи одредницу *molybdomancy* (eng. lead casting - саливање страве) као облик прорицања из оловних фигура насталих саливањем загријаног, растопљеног олова у хладну воду те га пореди са сличном праксом саливања загријаног воска, тзв. церомантијом. У *Српском митолошком*

1 Етномедицина би представљала један свеобухватан систем и праксу једног народа или културе којима се вршила промоција и заштита здравља стољећима. Начин преношења медицинске праксе обично је ишао усменим путем, али нису нам страни ни писани трагови у облику *љекаруша* или *фармакојеја*, што представља писане трагове о кориштењу биљака и метала, односно њихових припремака у лијечењу различитих болести, а обично су их преносили свештеници као дио писменијег слоја становништва у прошлости (Муршић, 2017). У оквирима етномедицинске праксе, која се превасходно бавила чисто соматским обољењима, развила се поддисциплина *ејнојсихијајрија* која обитава на размеђу етномедицине и биомедицине, а бави се сагледавањима различитих менталних обољења у различитим културолошким контекстима и друштвеноисторијским приликама. Саливање страве би се могло сагледати и са аспекта етномедицине, односно етнопсихијатрије (нпр. испијање воде у којој је саливено олово као тешки метал, те као такво дјелимично растворено може да има умирујући ефекат на нервни систем, мада уношено у већим количинама више него штетно по организам), али у овом раду ћемо се држати магијско-религијског контекста.

рјечнику (Кулишић и др. 1970: 97) под одредницом *īāīāње* наилазимо и на пододредницу *īāшење уїа*, која се објашњава као облик гатања убацивањем загријаног угља у хладну, претходно освештану воду, а сām процес се пореди са саливањем страве. Ту наилазимо на инетерсантан податак да се саливање страве појављује у једном рукописном номоканону из 17. вијека, а сām ритуал се користио за окултне сврхе. Дакле, процес саливања страве представља ритуалну праксу која се темељи на истанчаној процедураалности, а само сагледавање ове праксе у наведеним изворима упућује на њено кориштење у превасходно магијске сврхе. Међутим, са развојем и напретком друштва, ова појава није могла опстати без симбиотичког односа са њој комплементарном појавом – религијом. О комплементарности магије² и религије писао је Мирчеа Елијаде (1983), према којему су магија и религија неодвојиви аспекти друштвеног развоја, каткад сагледавани из различитих углова, али који су се развијали паралелно или је пак један претходио другоме. Чињеница је да магија такођер залази у сферу светог, на неки начин ушкропљеног од додира профаног, али у институционалном смислу не садржи облик организације који нуди религија. Према Џејмсу Џорџу Фрејзеру (2003), једна од основних разлика између магије и религије јесте она која се наслеђује још унутар компаративне митологије: циљ магије је натјерати на сарадњу или заповиједати духовним силама, док религија циља на милост њихове помоћи. Код магије свијет дјелује неким безличним, природним законима и човјек настоји да себи потчини управо такве безличне законе, док је код религије управо супротно – свијет је потчињен правилима свевишњег мисаоног бића, а у неком практичном смислу човјек настоји да добије наклоност таквог једног бића.³ Међутим, понекад

2 Магија се може подијелити на различите магијске системе, односно подсистеме. Основна подјела потиче од Џ. Џ. Фрејзера, и то на симпатичку, односно на хомеопатску и преносну магију. Веселин Илић (1989, 9) спомиње и подјелу коју је начинио Глен Вернон [Glenn Vernon], и то на 5 могућих система: (1) хомеопатска или имитативна магија, (2) репетитивна магија, (3) заразна магија, (4) магија снаге воље, и (5) табу или негативна магија. Из класификација које су начинили Џ. Џ. Фрејзер и Г. Вернон јасно је да се подјеле врше према утврђеним критеријима или приступима, па тако постоји подјела према начину трансформације енергије (симпатичка магија, антипатичка магија, трансференцијална магија, вербална, писана, биљна, амулетска), по степену формализма (природна или церемонијална), према свеопћим начелима (конструктивна или деструктивна, односно бијела или црна), по смјеру енергије, по учинку магијског поступка, по магијској намјери, по поријеклу и по медију (Иолар, 2013: 145-150).

3 Постоје и теоретичари који сматрају да магија проистиче из религије, односно из анимистичког схватања свијета (Карл Вунт, Сигмунд Фројд, Салмон Релак, Рафаел Карстен, Едвард Вестермарк). Међутим, ако којим случајем направимо осврт на религијске догме, односно на записе и свједочанства у источнокршћанској-православној, западноевропској и исламскооријенталној мисли, тј. у семитско јудејској и кршћанској библијској традицији, кроз параболу о Сотонином посрнућу

је тешко утврдити гдје престаје религија, а почиње магија, тако да сваки одговор који понудимо постаје више-мање питијски. Бог, врховно духовно биће, свеприсутно, стални ослонац током обредних ритуала, инкорпориран је као судач у вјечитој борби добра и зла. Управо кроз зазивање Божје помоћи одвија се и ритуал саливања страве у централној Босни, а осим пропратних религијских елемената примјетни су окултни⁴ и езотеријски мотиви дубоко устаљени унутар традиције не само *босанскохерцеговачких муслимана*⁵ него и код припадника и остале двије доминирајуће конфесије, католика и православца. Мотив за писање овога рада лежи у томе да је у посљедње вријеме оскудан број радова и генерално истраживања на било коју тему из религијско-магијске тематике на подручју Босне и Херцеговине.⁶ Приликом писања овога рада сам се донекле водио и аутоетнографским принципом сагледавања цјелокупне проблематике уз дјелимично рецентно нефокусирано посматрање, јер сам извјестан дио живота провео на овом подручју, па су ми многе ствари биле познате, што би вјероватно истраживачу-посјетиоцу можда промакло или чак био ускраћен за неке податке⁷. Циљ овога рада је да сагледа ову проблематику из угла магијско-религијске везе, односно да покаже зашто и на који начин се овај магијски ритуал задржао, односно у којој мјери је прихватио могућу трансформацију у сљед неминовног утјецаја религије. Методолошки аспект приступа овом проблему инкорпорира технике посматрања са дјелимичним учествовањем те полуструктурирани интервју са двије особе женског пола

можемо да направимо савршено поређење односа између магијског и религијског. Наиме, Сотонино посрнуће јесте одраз гордости зарад његовог несавршенства наспрам човјека, те због тога је човјек кадар да се бори да освоји духовни свијет магијским ритуалима, док Бог, у том контексту, представља духовно биће којем је човјек свакако подређен и којем се једино може да повинује. У суштини, о томе говори и Макс Вебер (2000: 24-27) када разликује свештенике од чаробњака: први се повинују милости Божјој, и ту траже рјешење, док потоњи настоје да потчине духовни свијет.

- 4 Када је у питању окултно, тј. окултизам, подразумијева се један шири аспект сагледавања цјелокупне магијске проблематике и праксе, односно у себе укључује читав низ елемената, од конкретно магијског, преко анимистичког до саме дивинације (Гринвуд 2000:34).
- 5 Под појмом *босански муслиман* данас се мисли на етноним Бошњак те се овај рад преваходно фокусира на бошњачку културну традицију.
- 6 Свакако да су присутни радови који имају исламско-теолошки приступ, у којима се искључиво са једне стране, крајње субјективно, критикује ова појава као декадентна за исламску ортодоксију и ортопраксију. У оквиру Земаљског музеја у Сарајеву постоји Одјелјење за етнологију унутар којег егзистира Одсјек за духовну културу, али без икакве конкретне истраживачке и издавачке дјелатности.
- 7 Моје изванистраживачко познавање ове појаве на овом подручју, као и сличних, повезаних појава, те менталитета људи овога краја су ми донекле помогли да ступим у контакт са страваркама, а напосљетку ми пружили могућност остваривања слободног простора за било које питање које ме је занимало.

које изводе овај ритуал. Обје испитанице су припаднице исламске вјероисповјести, односно припадају бошњачком етнонационалном корпусу⁸ и у седмој су деценији живота: једној су 64 године, док је другој 66 година. Разговори су вршени на мјестима гдје се обавља пракса, дакле у њиховим кућама током откобра 2020. године. Разговори су снимани мобилним телефоном уз помоћ апликације *Voice Recorder*, а потом су транскрибовани, те јасне цјелине издвојене за потребе анализе и писања самога рада. Обје испитанице су из два различита града са бројчано доминантним муслиманским становништвом, док су корисници њихових услуга особе различитих конфесија, односно религијских скупина.

САЛИВАЊЕ СТРАВЕ У БОСАНСКОХЕРЦЕГОВАЧКОЈ ЕТНОГРАФСКОЈ ГРАЂИ

О овоме окултном ритуалу на простору Босне се махом спомињало са аспекта неисламске традиције, односно предисламских елемената у култури босанских муслимана. На примјер, Мухамед Хацијахић (1973) је спомињао да овај прастари ритуал има за циљ побољшање општег психолошког стања пацијента, првенствено ублажавање и отклањање страха и изbezумљености. Надаље спомиње егзорцистички елемент који ова пракса посједује, тј. да јој је сврха истјеривање злих духова и отклањање страха из особе на којом се ритуал врши. Сам појам *сѝрава* значи велики страх и салијевање страве са семантичког угла посматрања значи и отклањање страха. Код Семедина Месиховића (1999) налазимо податак да присуство олова у обреду као основног елемента симболизира снагу и моћ метала да растјерује зле демоне, а ова би обредна пракса вјероватно датирала из периода преласка из неолита у вријеме почетне примјене метала. Архивска грађа Земаљског музеја⁹ је уистину богата многобројним етнографским писаним траговима

8 Са аспекта националне стратификације у Босни живе три конститутивна народа (Бошњаци, Срби и Хрвати) и Остали (мањинске, неконститутивне етничке скупине). Када су у питању пријератни називи за етноним Бошњаци, користио се термин Муслиман који је био народносна одредница уврштена у Устав СФРЈ 1971. године. Данас се под овим термином *Бошњаци* узима један шири културолошки концепт који превасходно не мора да буде религијски условљен, јер нису ни сви муслимани у Босни уједно Бошњаци, има један дио ромске популације, као и незнатан дио досељеника албанске националности. Међутим, на основу разговора са испитаницама, њиховим именима, везаношћу за подручје у којем живе, па и самој традицији, може се ово истраживање сврстати унутар бошњачке културне традиције.

9 Издањима *Гласника Земаљског музеја* приступали смо путем претплатничког сервиса на веб-страници infobiro.ba, на којој је дигитализована већина архивираних грађе, захваљујући чему је она данас доступна многим истраживачима у електронском облику.

још из времена Аустроугарске када почиње и издавање *Гласника Земаљског музеја*. Увидом у архивску грађу *Земаљског музеја* проналазимо два текста на ову тему, један је писао др Леополд Глук¹⁰ [Leopold Glück], аустријски љекар и етнограф, и објављен је у *Гласнику Земаљског музеја* из 1892. године, а други текст успијевамо пронаћи у часопису *Босанска вила* из 1888. године, написаног од стране свештеника Косте Ковачевића. У тексту *Како се лијечи од сџраве*, објављеном у *Босанској вили*, описује Ковачевић (1888) немиле догађаје једне жене са подручја Босанске Крајине чије је дијете патило од несанице, трзавице и превртања очима. Жена је на више мјеста тражила помоћ од свештених лица, католичких и православних, али дјетету није било боље. На крају је чула за неку Туркињу¹¹ из неког оближњег села, а за коју се причало да најбоље умије лијечити од страве. Потом одлази њој да потражи помоћ. Туркиња је растопила пушчано оловно зрно и сасула га у хладну воду те из добијене оловне фигуре, уз претходно изговарање магичних ријечи, открила од чега се дијете препало (домаће животиње коју су држали). Страх (страва, оно што је дјетету проузроковало тегобе) једино се могао отклонити жртвовањем животиње. Након учињеног поступка дијете се у потпуности опоравило.

Леополд Глук (1892), са друге стране, у своме тексту *О сџрави у Гласнику Земаљског музеја* доста детаљније описује саливање страве као дио народне патологије (односно етномедицине прим. аут.), а која се примјењује у лијечењу неколицине психосоматских болести проузрокованих фиктивном болешћу стравом. Према његовим ријечима, страва је у народном вјеровању и узрок болести као и сâма болест. Може се манифестовати и код млађих особа у виду трзања и грчења екстремитета, а код одраслих се манифестује и као тешка болест нервног система. Осим психосоматског манифестовања болести, постоји могућност остављања посљедица и по физичко здравље, односно болест се може проширити и на абдоминалну регију у току узнапредовале фазе, па се код обољелих примјењују и болови у тој регији. Лијечење се обавља код неке учене, старије жене која ритуал обавља уз топљење таненог зрна које претходно ставља на чело, потом на стомак, затим и на доње екстремитете обољелог изговарајући одређене бајалице. Обољели се прекрије неком платненом тканином, а онда се излијева истопљено олово у посуду свјеже воде. Из добијене фигуре се сазнаје

10 Леополд Глук је иначе написао читав низ текстова из области народне медицине у Босни и Херцеговини, а биљежио је и народне обичаје овога краја сва четири народа која су обитавала на овим просторима. Посебан допринос је дао и код описа разних окултних пракси често измијешаних са ортодоксном религијском праксом коју су подржавали и вјерски ауторитети са краја 19. стољећа.

11 Под овим етнонимом се мисли на муслиманку, Босанку, односно Бошњацињу у савременом етнонационалном поимању.

од чега је особа обољела, шта је њен проблем и како да га ријеши. Такођер о овој проблематици писао је Антун Ханги (1907) у једном опсежнијем дјелу под насловом *О живију и обичајима босанских муслимана*, гдје на преко двије стотине страница описује традицију и сваконевницу босанског муслимана, спомиње и народна вјеровања као и народну медицину. За саливање страве додаје да се ради обично три пута по сеанси. Обољели се након сеансе умива водом у којој се претходно салило загријано олово. Воду, такођер, у наредна три дана потребно је пити, док се трећи дан добијени остаци растопљеног олова са металним новчићем остављају или бацају негдје на неком раскршћу, а остатак се воде у којој се топило олово просипа испод неке надстрешнице, воћке, на мјесто гдје се толико и не газа (1907: 121-122).¹²

Када су у питању етнографски подаци из централнобосанског краја, о страви је писао Миленко Филиповић (1948: 218) у својој студији под насловом *Живои и обичаји народни у Височној нахији*, али је споменуо да је обичај везан углавном за муслиманску окултну праксу те да полако нестаје, а особе које спроводе овај процес су женског и мушког пола, док су корисници или клијенти особе све три религије. Намјена ове праксе најчешће је усмјерена према дјечи која су претрпела неки страх. У оквирима ужег публицистичког, новинарског жанра можемо наћи текстове новинара Раифа Есмеровића, који се бави сакупљањем и записивањем прича и свједочења о окултној пракси и егзорцистичким ритуалима са подручја Босне и Херцеговине.¹³ У тексту *О саливању сџирахе код бошњачког народа* (2018) овај публициста даје нешто опсежнији осврт на ову појаву присутну међу бошњачким становништвом Цазинске крајине, мада су присутна и свједочења из осталих дијелова Босне и Херцеговине. У овом тексту можемо пронаћи неке детаље о апотропејском својству олова, његовој ужој симболици (користи се за прављење пушчаног зрна), облицима иницијације врачаре или бајалице, врстама басми те о намјени и болестима за које је саливање страве корисно. Нешто конкретнији осврт о окултним обредима, односно о скидању црне магије и утицају вјерских службеника писала је Тоне Бринга (1997) у књизи *Биџи муслиман на босански начин*, која је својеврсна обрада њене докторске дисертације. У овој студији ауторка је обрадила обичаје муслиманског

12 Т. Бринга (1997) у својој етнографској студији говори о својеврсним мјестима која, према вјеровању босанског муслиманског становништва, представљају рубове два свијета, а која су уједно и опасна окупљалишта духовних сила на којима човјек својом непажњом може потпасти под утицај негативне енергије. То су раскрснице, мјеста испод надстрешница, ушћа ријека, па чак и тренуци смјене дана и ноћи (први сумрак).

13 Дио његових записа и свједочења се може наћи на његовој личној веб страници <https://esmerovic.com/> и блогу <https://raifesmerovic.blogspot.com/>.

становништва једног краја у централној Босни који је назвала Долина. На преко четрдесет страница Т. Бринга (1997: 198-240) наводи обичаје везане за враџбину, уроке,¹⁴ записе, амулете, ограјисавања,¹⁵ урокљиве ријечи, подметање злих чини итд. Међутим, дио о саливању страве ипак остаје недовољно објашњен. Ауторка само упућује на то да обредну праксу углавном обављају жене без неке посебне наобразбе те да је за обављање ове праксе потребна дозвола неке старије жене која се престала бавити овим видом исцјеливања. Када је у питању опсег стања која се могу лијечити овом праксом реч је углавном о психосоматским обољењима почетних облика анксиозних стања, инсомнији те блажим облицима депресије. Међутим, стање на терену говори сасвим другачије. Саливање страве, као прелазни облик хомеопатске и пријеносне магије, своје упориште проналази како у окултној, тј. езотеријској, тако и у егзорцистичкој пракси, више него често потпомогнуто религијом. Дакле, путем страве прориче се судбина, открива постојање црне магије, па чак и спроводи неки блажи облик егзорцизма, уз немјерљиви утицај религије.

САЛИВАЊЕ СТРАВЕ У РЕГИЈИ ЦЕНТРАЛНЕ БОСНЕ: ИЗМЕЂУ МАГИЈЕ И РЕЛИГИЈЕ

Подручје централне (средње) Босне као географски појам обухвата двије административне јединице у Федерацији Босне и Херцеговине, а то је цјелокупни дио данашњег Средњобосанског кантона, те мањи, рубни дијелови Зеничко-добојског кантона. У раду ћемо се фокусирати на ово широко подручје, односно двије мање заједнице које ћемо из етичких разлога

- 14 Урок представља идеју, односно вјеровање, да нека особа својим погледом може негативно утицати на опште тјелесно и психичко стање друге особе или животиње, па чак утицати на слијед догађаја и стање предмета. У митологији се ова појава приписивала разним божанским дјеловањима, демонима и наднаравним дјеловањима (Елворти 1895: 22-23). Ова појава присутна је како у западноевропској култури и традицији тако и у семитској. Често се може наћи под терминима: зле очи, празне очи, очи које повређују или завидне очи (Грејвл 1995: 7). Доласком ислама на наше просторе, вјеровање у зле и урокљиве очи добива на значају уз нешто другачију обредну праксу изљечења. У Ел-Мунизиријевој (2004: 645) *Збирци хаџиса* (пророкових прописа и савјета) наводи се да је пророк Мухамед рекао: „Урокљиво око је истина, и ако има ишта да претиче судбину, онда је то урокљиво око. Зато, када вас неко замоли да му се окупате, окупајте се!“
- 15 Тоне Бринга (1997: 190) наводи да се ограма у народном вјеровању везује за утицај злих сила, обично као нуспојава кршења одређених табуа: изласци из куће ноћу, обављање одређених послова у току забрањених дана, стајање на кућном прагу у нечистом стању итд. Под ограмом ауторка надаље (глагол је „ограјисати“) наводи и суочавање са злим духовним бићима (џинима), било као случајни сусрет на нечистим мјестима или намјерни под утицајем чаробњака (сихирбаза).

назвати Равне и Брдо.¹⁶ Оба града су одувијек била позната као дио Босне у којем се осим физичког лијечења уз помоћ благотворних термалних вода може обавити и чишћење душе, било као дио ортодоксне религијске праксе или путем алтернативних религијских форми – код духовних исцјелитеља који би своје упориште дијелом тражили у чврстој религијској доктрини ислама.¹⁷ Тако би се под окриљем такве симбиозе – магијске и ортодоксне религијске праксе – прорицала судбина, рјешавале љубавне недоумице, склапале и спашавале брачне заједнице и уједно суочавало са нечастивим духовним силама. Дакле, посматрајући конкретно спроводитеље ових пракси, са једне стране имамо носиоце и посреднике исламског знања овлаштене да представљају конкретан ислам, док са друге стране имамо и других носитеља исламског учења које официјелни ислам није прихватао, барем не у свим повијесним тренуцима. Тако се временом искристалисао један вјерски слој који је имао посредничку функцију између официјелног ислама и пракси које су биле везане за мистицизам. Односи са тим вјерским слојем свакако нису имали за циљ добивања Божје милости или приближавања вјери, мада су исходи водили ка томе, него најприје избјегавање, одуширање злим силама и утицајима који могу изазвати нечији физички или психолошки немир и поремећај. Оно што је карактеристично јесте да су овај друштвени слој посјећивали људи из свих крајева Босне и Херцеговине, па чак и из околних земаља, свих религијских скупина и разноразних образовних профила – као што једна од интервјуисаних особа рече: „Кад је болест у питању, средства не бираш, човјек би земљу јео ако му кажу да ће му бит’ боље.“ [ИНФ1, 64, Брго].

Када су у питању исцјелитељи и видовњаци са проучаваног територија, можемо их сврстати у три скупине. Прву скупину чине они без формалног

16 Овдје ћемо се водити искључиво етичким принципима заштите испитаника и заједнице у којој испитаници живе. Овај концепт скривања назива локалних заједница, мањих градова и средина није никаква новост у етнографским истраживањима, а његов опширнији опис може се наћи код Марка Израела и Ијана Хеја (2004). Будући да се ради о мањим мјестима, са мањим бројем становника, а разговара се о осјетљивој теми која унутар исламске ортодоксије и савремених друштвених кретања не долази уз позитивно одобравање, прибјећи ћемо заштити назива ових средина, те из тог разлога предажемо измијењене називе локалних заједница.

17 Овдје прије свега мислимо на дјеловања суфијског мистицизма по којем су крајеви Средње Босне такођер познати. У различитим периодима свога дјеловања – а које датира још од доласка Османлија и поријекло вуче са подручја Ирана – суфије су на овим подручјима биле под снажним притиском како социјалистичке власти тако и исламске заједнице, нарочито током седамдесетих година прошлог вијека. Извори сукоба са исламском заједницом били су у специфичном облику вјерског приступа суфијских редова који су своје ритуално упориште тражили у предисламској пракси пантеизма, а и сами њихови обреди представљају мјешавину тантре, будизма, шаманизма и јоге (Вукомановић 2008). Дјеловање суфијских редова доста слободније почиње почетком деведесетих уз религијску праксу која би каткада подразумијевала и алтернативно, духовно лијечење обољелих од нечастивих сила, док су суфијски објекти [текије] данас дио националног културног блага.

религијског образовања, али који су својим трудом савладали методе и познају *Свету књију* [*Кур'ан*] јако добро те су их људи народски звали хоџама или булама. Неки су своје исцјељитељске моћи чак и наслиједили од старијих чланова породице или су ту заслугу стекли посебним заслугама током савјесног практикурања религије. Свакако ту треба споменути и постојање традиционалних окултних пракси видовњаштва: читање из талога кафе или читање из зрна пасуља. Но, свакако и ове исцјељитељске и видовњачке праксе могу бити повезане са исламском обредном праксом јер се у току истих користе цитатима из *Кур'ана*. Другу скупину исцјељитеља и видовњака чине они са формалном исламском средњошколском наобразбом [медресом] и који су потајно писали записе, амаџије или амулете да би помогли својим клијентима. Трећу скупину чине суфијске хоџе, односно дервиши и шејхови. Народ је вјеровало да су због свог познавања ислама, оријенталних језика, па и високе наобразбе у земљама Блиског истока имали посебне исцјељитељске моћи, а њихови ритуали су их чинили далеко ближим посредницима између човјека и Бога. Њима су обично упућивани тежи случајеви и они су знали одмах да кажу гдје и на који начин особа да потражи рјешење за своје проблеме.

Страварке, односно особе које се баве салијевањем страве, су обично побожне жене које су редовно обављале молитву, а свој занат су наслиједиле од својих предака. Чак и у пракси насљеђивања су постојала правила. Стравом су се бавиле и баве углавном жене,¹⁸ а од мајки су наслијеђивале занат (матрилинеарно), и то искључиво по добивању *изуна* [дозволе] за преузимањем. Уколико нема женског потомка, потребно је да га пронађе, било у ужој или широј фамилији, а одлуку често чека да дође кроз сан¹⁹ као поруку од Бога. Сам обред представља уједно и традицијску форму којој је линеарност насљеђивања обавезна те се сматра великим неуспјехом страварке ако не успије наћи некога коме њено знање неће бити пренијето.²⁰

18 Позивајући се на одреднице и пододреднице *Рјечника* САНУ, Љубинко Раденковић (1996: 16) уз називе особа које се баве окултном праксом, односно бајањем, у што бисмо могли сврстати и саливање страве, користи централну ријеч *бајалица* која семантички покрива особе оба сполa. Међутим, надаље наводи да су бајалице у испитиваном подручју југа Србије углавном особе женског сполa. Мушке бајалице преваходно бајају од змијског уједа или пишу магијске формуле, дакле рјешавају доста сложеније проблеме, што се донекле поклапа и са нашим резултатима на терену. У нашем случају ти сложенији проблеми би били препуштени суфијским хоџама.

19 Сан се такођер посматра као врста прелаза између два свијета. Унутар исламског учења влада мишљење да док сањамо наш Рух (дух, оно што нас чини живима) напушта наше тијело и нефс (душа, бестјелесна супстанција), те одлази у свијет Гајба (невидљивог). Тада је наш дух способан да добије одређене поруке или сазна будућност. Према исказима страварки, обје су доживјеле додир са невидљивим свијетом и тиме добиле потврду да се баве овим послом.

20 Љ. Раденковић (1996) даје опсежнији приказ иницијације, односно пута који бајалица мора да прође да би се бавила овим послом. Такођер прави подјелу бајалица на темељу

„Моја мати ми је пред крај живота рекла да је уснила мене да се бавим овим послом и дала ми је записе и дове [бајалице] које је наслиједила од своје мајке. Имам ја још сестара, ал' ниједна се овим не бави, јер сам ја једина изун [дозволу] добила. Знаш, тежак је ово посао. Мораш бит' у глави јак. Долази народ са свакавијем сихирима (црном магијом). Некад ни ја ти, синко мој, нисам добро јер се свега нагледам. Неки одмах падну у несвјест. Једна ми је дјевојка кроз прозор стјела да искочи“ [ИНФ1, 64, Равне].

Јасно је да се ове жене баве нечим што превазилази границе класичне окултне праксе и иде што до егзорцистичких поступака уклањања нечастивих демонских бића, који немају мјесто и ранг у *џандемонијуму* (Чајкановић 2003: 198). Са друге, ова се појава често сагледава као дио етномедицинске праксе путем које се настоји пронаћи рјешење за различите психосоматске болести са којима се појединци сусрећу (Тројановић 1990: 216). Но, оно што је занимљиво јесте да страварка нерјешавање неког проблема не приписује своме незнању него тежини случаја или немарности особе да реагује на вријеме по појављивању првих симптома:

„Знаш, дешавало се да сам саљевала страве, ал' особи не бива боље. Чим изијем олово у воду, одмах ти ја видим да л' је проблем престарио ил' ако је неки тешки нагаз [случајно суочавање са негативним силама на прљавим мјестима], па и тешки сихири [црна магија]. Ту ја некад не могу помоћи“ [ИНФ2, 66, Брдо].

Систем црне магије унутар доктрина монотеистичких религија није стран појам. Конкретно се у исламу сагледава путем термина *сихир* и представља облик враџбине при којој сам маг пристаје да се препусти самом ђаволу, уточиште проналази у његовој снази и одбацује потчинитељску улогу према Богу, што опет одговара Веберовој компаративној анализи чаробњака и свећеника. Сваки покушај изједначавања Божје моћи са било којим духовним или материјалним бићем унутар ислама сматра се понирањем у политеизам (ширк) и уједно је највећи гријех (Адиловић 2013: 121). Међутим, у антропологији ислама²¹ слика јединог ствараоца свијета је неупитна и неуништива, те све оно што се дешава у природи не може проћи без његове воље. Тако и саме страварке проналазе оправдање за своје поступке, јер све што чине подводи се под сврху изљечења и бољитка особе којој је потребна помоћ, те се не може отворено рећи да скретају у политеизам,

начина стицања свога знања: прву групу чине особе које су наслиједиле овај занат од старијих чланова породице, и то обично у раном дјетињству, прије физичке зрелости (појава менструације); док би другу групу чиниле особе које су запале у посбена стања тешких болести, биле на ивици живота и смрти, преживјели од удара грома, односно дошли у додир са духовним свијетом или сусрели се са неким од хтоничних бића.

21 У Србији се антропологијом ислама озбиљније данас бави Марко Пишев, чији су најзначајнији наслови *Ислам, релативизам и наука те Између фејџиша и џолумесеца*.

јер у обреду зазивају име Божје, а не може их се оптужити да се служе новотаријама (бид'а), јер се служе реченицама (ајетима) из Кур'ана. Са друге стране, и сами корисници услуга прихватају овај амалгам исламске и паганске доктрине, са првом крајње наглашеном и потоњом ипак затомљеном, што их оставља на путу *йравичних*, тј. оних који нису залутали. Сања Ђорђевић (2011:167) писала је о овој пракси истражујући случај испитанице из околине Омољице, Јужни Банат, а која води поријекло из Источне Босне и која је наслиједила овај *занай* од своје мајке. Оно што се поклапа са праксом страварки из Босне јесте процедуралност те тачан број секвенци у самом ритуалу (три пута се салива страву, највише девет пута, по моделу три пута три). Међутим, разлика је очита у изговореној бајалици: у случају страварке из Омољице, присутни су елементи како чисто паганског ритуала са мјешовитим магијским текстом (басмама), доминантно профаним а дјелимично сакралним (хришћанским), док у нашем случају код бајалица испитиваног подручја јасно доминира садржај који своје утемељење тражи у дискурсу свете књиге Кур'ана, а опет, са друге стране, бриколира са елементима паганске праксе, барем када је о самој процедури ритуала ријеч:

„Дијете драго, видиш [...] ево, прво узмем олово и док учим [изговарам молитву] особи прво стављам грумен на чело, па онда стомак, десна рука и лијева нога, а затим десна нога и лијева рука. Мора се ићи унакрсно. Послије особу покријем овим црвеним платном. Црвеног се сам шејтан [ђаво] боји. Не воли црвено. А онда угријем олово у металној посуди, па онда саљевам три пута. Иде се прво изнад главе, други пут иду прса, а онда ноге. Страву мораш истјерат' на ноге. Чим олово пукне у хладној води, ја ти знам по облику и ономе што ме мати научила шта ми је чинит', шта довим [обраћам се Богу], који дио из Мусафа [Кур'ана] изговарам. Особа не мора бит' присутна док ја ово радим. Море доњет' хаџинке [одјећу] особе којој није добро, добро би било доњи веш. То обично бива са малом дјецом или тешким болесницима, па родбина њихова донесе ми то да надатим страву са-лијем“ [ИНФ1, 64, Равне].

Код К. Ковачевића (1888), из интервјуа са његовом испитаницом из Цазинске крајине, којој су биле потребне услуге страварке муслиманске вјероисповјести из околине Босанске Крупе, откривамо да су њене басме углавном мјешовитог типа: „Еузубила;²² Да оздрави мали; Оће, шућур, оздравити својој нани“. Из садржаја ове басме јасно је да доминирају профане ријечи, осим уводне, лишене биле каквог дубљег исламскооријенталног контекста, док су басме у нашем случају искључиво дијелови из Курана, извођене изворно, на арапском језику. Нешто рецентнији запис о садржају басми код бошњачких страварки налазимо код Р. Есмеровића (2018).

22 Еузубила је заправо скраћеница од *E'ūzu billāhi mine-š-šejtāni-r-radžim* [Утјечем се Богу од проклетог ђавола].

Наиме, из изложене грађе записане из свједочења једне страварке са подручја Велике Кладуше бајалице су такођер лишене било какве исламско-религијске конотације него су вербалне творевине којима се на српском језику ствара привидни сакрални значај:

„Ја намјених страху салити,
Страх сазнати и страх разбити
Или узрок дознати
Шта ли мучи ово дијете?
Бјежи страха
Гони те очева справа!“

Када је у питању сџам амбијент у којем страварке обављају ритуалну праксу може се примјетити велики број краснописно урамљених цитата из Курана на зидовима просторија [левхи], затим велики број наслова из области исламске теологије, већи број кожица за молитву [серџада], понегдје у углу собе и бројаница [теспиha], а на столу и неколико примјерака Кур'ана на арапском писму и језику. Овим чином страварке дају до знања корисницима својих услуга да се саливање страве одвија под окриљем исламске ортодоксије, иако званични ислам то строго оповргава, те се овим чином потпомаже опстанак ове ритуалне праксе. Сличну компарацију налазимо и код Алексе Радуловића (2020: 396) који је радио истраживање на подручју Тршића, околица Лознице. Једна од његових испитаница се изјаснила као изузетно побожна жена која је своју иницијацију остварила на славу Светог Јована те амбијент у којем је обавља бајање је препун икона. Међутим, овај аутор остаје ускраћен за садржај басми које страварка користи, а самим тим ни ми не можемо видјети у којој су мјери хришћански елементи инкорпорирани у сам садржај бајања. На питање зашто у испитиваном подручју Централне Босне доминирају исламскооријентални елементи у садржају басми, које се у цјелости изводе на арапском језику и дијелови су из Кур'ана, за разлику од басми које изводе страварке из других крајева Босне и Херцеговине, а и оне су муслиманке, дакле припадају бошњачкој социокултурном окружењу, одговор је у снажном утицају суфијског мистицизма. У уводном дијелу смо навели да је овај крај познат по дјеловању суфија, а суфије су до некле обликовале цјелокупан вјерски живот, што је видљиво у одређеним вјерским обредним праксама, а и сџами суфијски свештеници [дервиши] спроводили су и спроводе егзорцистичке ритуале, дакле оно што се стравом не би отклонило, отклањали су они.

У случају чисто компаративног приступа са наведеном подјелом магије, односно ритуалне праксе у првом дијелу рада, може се закључити следеће: а) Овај вид магијског ритуала не може се угрубо сврстати у било који од понуђених облика магије; са једне стране, ова окултна пракса свакако има

елементе пријеносне магије, јер добивене фигуре лијече, односно на основу њихових облика уочава се стање особе у којем се налази, те уколико наглим хлађењем добивена фигура обликом симболизира нешто *добро*, онда особа је задржава, и процијеђену воду у којој се фигура хладила пије; у супротном случају, вода се просипа на мјестима гдје се не газује, обично мјеста која по својој симболици значе прелаз између два свијета: воћњак, ријека, раскрсница или надстрешница; б) Друга интересантна ствар свакако је шири окултни учинак ове праксе која са собом покрива и дивинацију, дакле откривање проблема, па и само предсказивање на догађаје који долазе:

„Каже ти мени једна дјевојка: – Ја сам баксузна, удад’ се никад нећу, момка није ни на видiku. – Ко каже да нећеш. Хајд да ти страву салијем и да видим [...] кад оно у олову момак, и то негдаје у Њемачкој. Бога ми се уда на крају у Њемачку“ [ИНФ 2, 66 Брдо].

Са аспекта диркемовског стајалишта о разлици између магије и религије сасвим је јасно да је ова окултна пракса усмјерена искључиво на интересе појединца, док, са друге стране, своје уточиниште ипак проналази и у религији. Лидија Радуловић (2007: 17) спомиње да је савремена окултна пракса углавном помијешана са религијом те да су неријетки примјери зазивања Бога или неког свеца током одређених ритуала. На такав начин се засигурно компензира дјеловање самога мага у окултној пракси, јер све монотеистичке религије строго одбацују било какву езотеријску праксу са циљем прорицања или утицаја на судбину. Са друге стране, на неки начин је могуће да ова симбиоза помаже да свој статус очува и религија и магија, јер оваквим бриколирањем опстојност и религије и окултизма се не може довести у питање.

Оно што свакако јесте интересантно јесу односи полова унутар окултних и егзорцистичких пракси, о чему су код нас писали Данијел Синани (2007) и Лидија Радуловић (2006, 2009), док са аспекта антропологије ислама изворе можемо наћи код Џона Ричарда Боуена (2012) [John Richard Bowen] и Габријела Маранчија (2008) [Gabriel Marranci]. У својим истраживањима наведени аутори су спомињали хијерархизацију самог односа мушко-женско, андроцентричну перцепцију колективног субјекта *homo religiosis*, те аспект родне проблематике искључиво усмјерене на жену. Када је у питању поглед на спровођење поступака изљечења у оквирима окултних пракси, онда ту засигурно можемо пронаћи различита тумачења у складу са анализама на терену. Оно што се може примијетити јесте да су особе које обављају ритуал, тј. шамани и видовњаци, у окултној пракси углавном жене, те се овај закључак може извући када се узме у обзир конкретан етнографски корпус подручја Србије (Радуловић, 2007). Са друге стране, када говоримо о босанскохерцеговачком територију, тј. окултним

праксама повезаних са исламом, сукоб полова је очитији. Мушкарци засигурно заузимају далеко веће повјерење, имају снагу да се изборе са демони-ма, што је свакако класичан примјер концептуализације жене као ограниченог хуманоида која је субординирана својом одвећ условљеном родном улогом у друштву. То се може јасно видјети кроз разговоре са страваркама, гдје су често тврдили: „Тежи случај пошаљем хоци, он се може с тим да избори“. Маранчи (2008: 122) тврди да оваква концептуализација жене као слабијег пола, често сагледавана од стране западних антрополога у контексту антропологије ислама, не може се узети здраво за готово, јер узимање ислама као заједничког садржиоца за субординирану улогу жене без ширег културног, друштвеног, па и географског контекста једноставно је неодржива, а и готово слични примјери се налазе и у немуслиманским, западњачким друштвима. Други аспект те диференцијације јесте да жена током трајања мјесечнице [хајз] и у периоду четрдесет дана након порога [нифас], у народном вјеровању, које се опет веже у конкретном случају за исламску вјерску праксу, није у могућности да обавља било какав исламски вјерски обред: молитву, улази у џамијски простор, додирује свету књигу Кур’ан, пости током светог мјесеца, па чак и да одлази на гробље. Менструација као процес симболизира чистћење жене, а менструална крв сама по себи носи конотације и нечистог и потенцијално мртвог, јер се у току мјесеца од посљедње менструације није десило зачеће. У таквим ситуацијама жена постаје крхкија, а самим тим недовољно јака да се избори са проблемом у току спровођења окултне праксе.²³

Из ових интервјуа може се видјети да је обредна пракса слична, ако не и иста, оној која се могла наћи забиљежена у архивској грађи. Међутим, оно што се свакако разликује јесу басме које се користе и оне су дио насљедног циклуса и умијећа које свака страварка налијеђује или пак сама усавршава те је након тога у обавези да некоме то да у насљедство. Уколико нема женског

23 Л. Радуловић (2009: 159-189) даје једну опширнију анализу менструалне крви у суодносy чисто-прљаво те доминације-субординације са аспекта родних улога. Чињеница је да се за мушкарце појава полног сазријевања везује за ноћне полуције и избацивање сјемене текућине, чиме му се, религијским нормативима наметнуто, додељује доминантно мјесто у друштву, док се за дјевојчице појава менструације веже за додатна ограничења, јер улазе у свијет репродукције због чега је њихова улога јасно омеђена као осјетљива, ограничена, тј. јасно подређена. Међутим, битно је напоменути да са аспекта исламске праксе и сперма представља облик нечистоће те да мушкарац, у случају да није спровео ритуално чистћење након сполног општења [џунуп], односно намјерног или случајног избацивања сјемења, такођер не може приступити било каквој религијској, обредној, па исцјељитељској пракси. Једина паралела која се може повући јесте кроз однос контроле – неконтроле; мушкарац може контролисати своје нагоне, односно избацивање сјемене течности или брзо обавити ритуално чистћење након случајног избацивања, док жена то није у стању учинити све док траје процес мјесечнице.

потомка, потребно је да га пронађе, било у ужој или широј фамилији, а одлуку често чека да дође кроз сан, као порука од Бога. Сам обред представља уједно и традицијску форму којој је линеарност наслеђивања обавезна те се сматра великим неуспјехом страварке ако не успије наћи некога коме њено знање неће бити пренијето и пракса у народу задржана:

Па морам пренијет', обичај полакхо изумире, а то нам је обавеза. Свако ко могне да наслиједи, ко би мого да преузме обавезу је велико добро и за мене и за ту особу. Млади су се промијенили и неће нико да се овим бави. Зна да буде јако опасно, али и лијепо, ако некоме помогнеш. Особа која се бави овим би требало да је вјерник, да се редовно моли Богу [ИНФ1, 64 Равне].

Чињеница је да овај окултни обред полако нестаје. Особе са којима је обављен интервју још немају наслеђника. Много је разлога који утичу на ову ситуацију. Један од њих јесте свакако јаче дјеловање исламских вјерских институција у спрјечавању пропагирања ванисламских илити службено ван-религијских пракси у оквирима исламске ортодоксије и ортопраксије. Енес Карић (2010) овакве облике сматра декадентнима по сам ислам. Међутим, јасно прави разлику између реформаторског и просвјетитељског приступа овој проблематици од приступа учења неких новијих исламистичких вјерских група које се појављују на овим подручјима²⁴. Јер, дјеловање реформаторског аспекта утиче на друштвено-прихватаљива кретања унутар вјерских кругова у складу са модернизацијом друштвених околности у којима живимо, уз стални ослонац на мултирелигијско друштво у којем се налазимо. Са друге стране, у оквирима савремене културне праксе, чисто дијахронијски гледајући, овдје се може радити о прилагођавању исламског вјеровања унутар одређених култура са којима се ислам у току своје експанзије сусретао, а све са циљем што већег позива на вјеровање. Тако, говорећи из перспективе бошњачких обичаја, и дан данас у Босни постоје одређене праксе у оквирима неких општесвјетовних животних приступа као што су праксе и обичаји везаних за вјенчања, рађање или смрт, а конкретног упоришта немају у исламској пракси, па се ипак спроводе и чувају као дио нематеријалне културне баштине и конститутиван су елеменат у очувању бошњачког идентитета. Други разлог ишчезавања праксе саливања страве јесу миграције младих људи у веће градове, па чак и у земље Западне Европе, а и засигурно су аспекти савремене глобализације и друштвених реформи донекле на то утјецали.

24 Овдје се прије свега мисли на појаву селефија, посебног огранка унутар сунитског ислама, који уз дословније тумачење Свете књиге, дакле кроз пуристичко и скриптуралистичко поимање, узимају неке појаве унутар босанскохерцеговачког традиционалног ислама као декадентне по сам изворни ислам и бошњачке културне обичаје, уз радикално сагледавање друштвених односа и појава, као нпр.: суфијске редове, обичаје везане за смрт, вјенчања, прославе вјерских и државних празника итд.

ЗАКЉУЧАК

Овај рад даје кратак осврт на један обичај, дио окултне праксе, чија је распрострањеност у данашњем времену мања по интензитету него раније. Научних радова о саливању сџраве на босанскохерцеговачком терену је јако мало, барем са антрополошког аспекта гледано. Овом проблематиком, у новије вријеме, баве се углавном исламски теолози, више у својству критичара против сировођења оваквих и сличних пракси него као поборници изучавања и тумачења ових појава кроз шири друштвено-културни контекст. Из овог истраживања може се закључити следеће: традиција саливања сџраве на средњобосанском терену представља синкретизам религијског и окултног, гдје је исламскорелигијски аспект доминантан у форми и садржају басми, тј. басме су цитати из Кур'ана и изговарају се на арапском језику, док, са друге стране, извођење окултне праксе и сви остали технички детаљи потпадају под аспект паганске ритуалне праксе. Када је у питању класификација магијске праксе, ради се о бриколирању пријеносне и имитативне магије, те сама процедуралност обреда, у поређењу са претходним истраживањима, показује сличност (олово се сајева три пута; додирне тачке су глава, труп и доњи екстремитети; добивене оловне фигуре предсказују или рјешавају проблем; садржај се на крају одлаже на неприступачним мјестима). У сукобу сполова мушки елемент постаје далеко јачи, у смислу суочавања са духовним, недодирљивим свијетом, мада и он своје упориште проналази у тековинама исламскооријенталне традиције. Но, оно што овдје засигурно недостаје јесте једна сериозна антрополошка студија свих обредних, окултних пракси бошњачког становништва, као подсјетник и историјски запис у оквирима етнолошких и антрополошких студија.

ЛИТЕРАТУРА

- Адиловић 2013: Adilović Zuhdija. *Šta bi svaki musliman trebalo da zna?* Zenica: Islamski fakultet u Zenici
- Боуен 2012: John Richard Bowen. *A New Anthropology of Islam*. New York: Cambridge University Press
- Бринга 1997: Tone Bringa. *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Naši dani.
- Вукомановић 2008: „Суфизам – Унутрашња димензија Ислама.“ *Филозофија и друштво*, бр. II, 129-147
- Глук 1892: Leopold Glück. *О сџрави*. Гласник Земаљског музеја, 1.1.1892. <<http://www.infobiro.ba/article/407223>>. [15.6.2021]
- Грејва 1995: Pierre Bettez Gravel. *The Malevolent Eye: An Essay on The Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*. New York: Peter Lang.
- Гринвуд 2000: Susane Greenwood. *Magic, Witchcraft and the Other World. An Anthropology*. London: Berg
- Диркем 2008: Emile Durkheim. *Elementarni oblici religijskog života*. Zagreb: Jesenski i Turk.

- Ђорђевић 1932: Тихомир Ђорђевић. „Зле очи у веровању Јужних Словена“. Српски етнографски зборник. књ. LIII, друго одељење. *Живои и обичаји народни*, књ. XXIII. Београд: Српска краљевска академија
- Ђорђевић 2011: Сања Ђорђевић „Приче о успешним излечењима: оквири говорног жанра.“ *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Елворти 1895: Frederic Thomas Elworthy. *The Evil Eye*. London: John Murray.
- Елијаде 1983: Mirča Elijade. *Okultizam, magija i pomodne kulture – eseji s područja komparativne religije*. Zagreb: Zora.
- Ел-Мунзири 2004: El-Munziri. *Muslimova zbirka hadisa – sažetak*. Прев. Muhamed Mrahovrović, El-Kalem: Sarajevo.
- Есмеровић 2018: Раиф Есмеровић. *Ритуал саливања страхе код бошњачког народа*. <<https://www.scribd.com/document/391037010/Ritual-salivanja-strahe-kod-bosnjackog-naroda-Raif-Esmerovic>> [24.5.2021]
- Иолар 2013: Dorino Manzin. „Magija i vješticarstvo“. *Paganizam u teoriji i praksi*. knj. 2. Zagreb: Despot Infinitus.
- Илић 1989: Веселин Илић. *Mitologija i religija*. <<http://www.casopiskultura.rs/MagazinePublication/ShowPublicationPdf?magazinePublicationId=2290>>. [24.5.2021]
- Израел–Хеј 2013: Марк Израел, Ијан Хеј. *Еџика Исџраживања у друшћивеним наукама. Између еџичког џонашања и џошћивања џројиса*. Прев. Милош Миленковић. Београд: Службени гласник.
- Карић 2010: Enes Karić. „Narodna religija bosanskohercegovačkih muslimana.“ *Novi Muallim*, год. XI, бр.42, 41-46.
- Класен 2003: Albert Classen. „Magic in the Middle Ages and the Early Modern Age – Literature, Science, Religion, Philosophy, Music, and Art. An Introduction“. *Magic and magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time*. Зборник радова. Ур. Albrecht Classen. De Gruyter: Berlin, 1–109.
- Ковачевић 1888: Коста Ковачевић. Како се лијечи од страве? *Босанска вила*, 1.9.1888. <<http://www.infobiro.ba/article/644907>> [10.6.2021]
- Кулишић и др. 1970: Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. *Српски миџолошки речник*. Београд: Нолит.
- Месиховић 1999: Месиховић Семедин. „БИХ кроз призму историјског развитка религијске мисли“. *Знакови времена*, год. II, књ. VI, 193–200.
- Маранчи 2008: Gabriel Marranci. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.
- Пишев 2017: Марко Пишев. *Између фејџиша и џолумесеца: Исџоријско-аниџројолошки џрисиџуи исламу у џодсахарској Африци*. Београд: Досије.
- Пишев 2018: Марко Пишев. *Ислам, релативизам и наука*. Београд: Досије.
- Раденковић 1996: Љубинко Раденковић. *Народна дајања код Јужних Словена*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Раденковић 2001: Љубинко Раденковић, „Гатање“. *Словенска миџолоџија. Енциклопедџијски речник*. Београд: Zepher book world, 96-97
- Радуловић 2020: Радуловић Александар. „Саливање страве као специфичан начин магијског лијечења“. *Млади и србисџика 2*. Зборник радова. Ур. Александар Јовановић и др. Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања.
- Радуловић 2006: Радуловић Лидија. „Религија и род: критички осврт на приступе истраживању“. *Аниџројолоџија*, књ. I, год. I, 74-84.
- Радуловић 2007: Радуловић Лидија. *Окулџизам овде и сада. Маџија, релиџија и џомодни кулџови у Беоџраду*. Београд: Етнолошка библиотека.

- Радуловић 2009: Радуловић Лидија. *Пол/Род и релиѝија. Консѝрукција рода у народној релиѝији Срба*. Београд: Етнолошка библиотека.
- Синани 2007: Данијел Синани. *Оѝседнуѝосѝ и еѝзорцизам у Србији*. Београд: Етнолошка библиотека.
- Тројановић 1990: Сима Тројановић. *Ваѝира у обичајима и живоѝу срѝскоѝ народа*. Београд: Просвета.
- Филиповић 1948: Миленко Филиповић. *Живоѝ и обичаји народни у Височкој нахији*. Београд: Научна књига.
- Фрејзер 2003: Џејмс Џорѝ Фрејзер. *Злаѝна ѝрана*. Београд: Иван Нишевић.
- Ханги 1907: Антун Ханги. *Живоѝ и обичаји муслимана у Босни и Херѝеѝовини*. Сарајево: Наклада Даниела Кајона.
- Хаѝијахић 1973: Мухамед Хаѝијахић. *Предисламски елементи у кулѝури босанских муслимана*. Сарајево: Институт за друштвена истраживања.
- Чајкановић 1973: Веселин Чајкановић. *Миѝи и релиѝија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Шепард 2001: Leslie Shepard. „Molybdomancy” Encyclopedia of Occultism and Parapsychology. Ur. Gordon Melton. New York: Gale Group.

Emir G. BORIĆ

TRADITION OF LEAD CASTING (MOLYBDOMANCY) IN CENTRAL
BOSNIA: AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH

SUMMARY

In this paper we discussed about the occult ritual present in Bosnian culture, specifically linked to the tradition of Bosnian Muslims. In the first part of the paper we explored the specific bordering segments of magic and religion relying on the theories of famous sociologists/anthropologists. The second part of the paper primarily consists of recent studies on the topic of lead casting in Bosnian cultural context, being primarily focused on Bosniack (Bosnian Muslim) recent tradition. The third part has been dedicated to the specific anthropological research of lead casting procedures in two towns in Central Bosnia. We concluded that this occult tradition has its background in the pagan rituals but it in the actual case it blends with elements of islamic tradition primarily supported with verses from the Quran.

Key words: lead casting (molybdomancy), religion, magic, the occult, Bosnia and Herzegovina, healing.