

O MOĆI RIJEČI: ISCJELITELJSKE BASME BOSANSKIH SEFARDSKIH ŽENA *

Tamar Alexander i Eliezer Papo

Uvod

Već generacijama, u svim kulturama, vjerovanje u moć riječi je jedan od najvažnijih principa magijskog razmišljanja. Jednom izgovorena riječ ne može se povući nazad, ona djeluje u stvarnosti, pa čak ima i moć da stvori stvarnost.¹ Mnogi sefardski govorni običaji se zasnivaju na ovom vjerovanju. Tako, na primjer, *Ham Ribí* (= mudrac i učitelj, tradicionalni sefardski način titulisanja rabina) Eliezer (Isaka) Papo, jedan od najpoznatijih *ḥahama* Sarajeva devetnaestog vijeka i jedan od najvećih vođa *musar*-pokreta, u svojoj knjizi *Ya'alezu Ḥasidim*,² upozorava svoje stado ovako:

Ne otvaraj usta Sotoni, jer savez je s usnama skovan i ne smiješ nazvati sadruga *goyem* (nejevrejinom) ili *mumarom* (otpadnikom od vjere) i slično, jer to će se, daleko bilo, obistiniti na njemu ili na njegovom potomstvu.³

Uporedo sa ovim konceptom, u sefardskoj popularnoj kulturi demoni se ne pominju po imenu, jer sam pomen dovodi do njihovog pojavljivanja. Bolje je koristiti se eufemizmima kao što su: *los de basho* (oni odozdo), *los mejores de mozotros* (bolji od nas), i tako dalje. Štaviše, Sefardi ponekad zovu demone imenom *pan barato* (jeftin hljeb). Ako već riječ ima moć da stvori stvarnost, ne samo da se treba kloniti pominjanja demona (čije je pojavljivanje svakako neželjeno), već treba i zamijeniti njihova imena imenom nečeg što svi žele dostupno – otuda: jeftin hljeb tj. lagodan život.

Jednako tako, mora se paziti i na kletve, pošto one takođe utiču na stvarnost. Stoga, kletve često u sebi imaju samoisključujuću klauzulu, kao na primjer: *El Dio ke no te mate* (Da te Bog ne ubije) ili *El Dio ke no lo tome* (Da ga Bog ne uzme). Čak bi i pričanje o negativnom ličnom iskustvu trebalo prebaciti iz prvog u treće lice i promijeniti *ovdje* u *tamo*. Na primjer, iskaz *estava hazino* (bio sam bolestan) će, među tradicionalnim Sefardima, gotovo uvijek biti popraćen riječima *el/eya aya* (onaj/ ona tamo), što prebacuje zlo na nepoznatu osobu i na nepoznato mjesto. Pri pomenu bolesti i nesrećnih upotrebljava se fraza koja udaljava pomenuto zlo od prisutnih, kao na primjer: *londje de mozotros* (daleko od nas), *leshos de kaza de Djidio* (daleko od jevrejskog doma), ili *ke non moz oyga la mala ora* (da ne čuje zao čas).

Jednako tako, sve do početka modernog doba, sefardski Jevreji su obilato koristili blagoslove koji su bili prikladni za priliku ili ličnu situaciju pojedinca u datom trenutku, jer i blagoslovi imaju moć da utiču na stvarnost. Na primjer, osobe koje nisu oženjene, tj. udate, obično se blagosiljalo riječima *novio/novia ke te vea* (da imamo čast da te vidimo kao mladoženju/mladu), udata žena riječima: *afijada ke te vea* (da imamo čast da te vidimo sa sinovima), a onom ko učini dobro djelo bi rekli *el Dio ke to lo page kon bueno* (da te Bog daruje dobrom nagradom).

U tumačenju snova od najvećeg značaja su riječi koje tumač izgovara, pošto *san ne prati ništa drugo do svoje tumačenje*.⁴ Negativno tumačenje dovodi do negativne realizacije sna, i obrnuto. Posebno loši snovi zahtijevaju govornu ceremoniju pod nazivom *poboljšanje sna* u kojoj trojica muškaraca tri puta izgovaraju formulu *halma țava hazet* (vidio si dobar san) uznemirenom snivaču. Samo izgovaranje ovih riječi ima moć da pretvori loš san u dobar. Ovaj ritual se može posmatrati uporedo sa ceremonijama iscjeljenja, koje su i same zasnovane na verbalnim formulama.

U ovom radu obradićemo sefardske rituale iscjeljenja koji su zasnovani na *prikante*-ima⁵ to jest na iscjeliteljskim basmama.⁶ Većina ovih rituala uključuje i riječi i djela, ali u svakoj ceremoniji pojedinačno se razmjera ova dva faktora razlikuje. Uopšteno govoreći, u ličnim obredima, kao što su rituali iscjeljenja, akcenat je na verbalnom aspektu. Nasuprot tome, u grupnim ceremonijama je važniji vizuelni aspekt.⁷ Usredsredićemo se na propratne tekstove obreda iscjeljenja, i to iz tradicije sarajevske zajednice, koja do sada nije privukla akademsku pažnju - pa o kojoj, stoga, nije mnogo ni zabilježeno. Ova zajednica

je počela da poprima oblik dobrih par decenija po Izgonu iz Španije, uglavnom posredstvom putujućih trgovaca iz Soluna, koji su polako počeli da nastanjuju ovaj trgovački značajan lokus, raskršće puteva na kom se razmjenjivala roba između Osmanskog carstva i hrišćanske Evrope.

Kao i svi drugi urbani centri Osmanskog carstva, Sarajevo je takođe bilo multietnička sredina. Muslimansko stanovništvo, uglavnom se bavilo ratovanjem i administrativnim poslovima, dok je trgovina bila koncentrisana u rukama lokalnih Jevreja i Srba. Većina bosanskih hrišćana (pravoslavni Srba i katoličkih Hrvata) je živjela van urbanih centara, uglavnom kao poljoprivredni djelatnici ili sitne zanatlije, dok je bosanska jevrejska manjina živjela isključivo u velikim gradovima, isprva samo u Sarajevu, ali kasnije i u Travniku. S početkom austro-ugarske okupacije (1878–1918) koja je dovela do procvata industrije, Jevreji su počeli da se naseljavaju i u druge gradove Bosne i Hercegovine. Odnosi između jevrejske manjine i vladajućih muslimana, kao i između jevrejske manjine i dvije hrišćanske zajednice su bili skladni, a počesto čak i srdačni.⁸ Sa dolaskom *Ḥam Ribī* Davida Parde⁹ Sarajevo je postalo vodeća jevrejska zajednica u regionu. Do tog trenutka sarajevski rabini su se regrutovali izvan BiH; i po pravilu su (sa svega nekoliko izuzetaka) više bili *talmide ḥahamim* (poznavaoci Tore), nego li *poseqim* (internacionalno priznati arbitri jevrejskog prava), pa su se, shodno svome statusu, i u svojim odlukama upravljali po ugledu na istaknutije rabine u važnijim centrima jevrejskog prava, prvenstveno u *ješivama* (rabinskim akademijama) u kojima su i sami učili. Ali, od trenutka kada se *Ḥam Ribī* David Pardo, jedan od vodećih jevrejskih učenjaka osamnaestog vijeka, naselio u Sarajevu, status zajednice je prešao iz jedne krajnosti u drugu. *Halahička* pitanja iz čitavog sefardskog svijeta počela su da pristižu sarajevskom *ḥaham-baši* (glavnom rabinu), a *ješiva* koju je osnovao proizvela je čitav niz rabina koji su bili arbitri jevrejskog prava u cijelom regionu.

Istraživanje

Prvi istraživač koji je posvetio pažnju temi bosanskih sefardskih *prikante*-a bio je Moše David Gaon, jedan od pionira sefardskih studija u Izraelu, inače rođeni Travničanin. Njegovi članci na ovu temu će biti opširno citirani u nastavku. Isac Levy i Rosemary Levy Zumwalt,¹⁰ koji su napisali knjigu o medicinskim ritualima među sefardskim ženama, intervjuisali su i ispitanike iz Sarajeva i Zenice.¹¹ Ipak, u njihovim djelima nema bosanskih *prikante*-a koji nisu već ranije bili

objavljeni. U knjizi Susane Weich-Shahak o sefardskim dječijim pjesmama¹² se pojavljuje jedan nov *prikante*, a autorka ga je zabilježila od ispitanika koji je rođen u Sarajevu. Osim inspirativnog članka Krinke Vidaković-Petrov,¹³ koji se bavi međusobnim vezama sefardskog folkloru na Balkanu i folkloru susjednih etničkih grupa (s posebnim akcentom na vezama između folkloru sefardskih Jevreja u bivšoj Jugoslaviji i slovenskog okruženja u kom je postojao), još uvijek ne postoje istraživanja koja naučno obrađuju baštinu bosansko-sefardskih *prikante*-a.

S druge strane, objavljeno je mnoštvo članaka o *prikante*-ima drugih sefardskih zajednica s prostora bivšeg Osmanskog carstva. Prvo poznato pominjanje *prikante*-a nalazi se u pionirskom članku Avrama Danona¹⁴ koji govori o narodnim vjerovanjima Jevreja u Osmanskom carstvu, a pojavio se već koncem devetnaestog vijeka. Takođe ima nekih skorašnjih istraživanja, kao što je rad Rafaela Pataia¹⁵ koji se usredsređuje na *indulko* ceremoniju,¹⁶ koja se izvodila u Osmanskom carstvu i u sklopu koje se koristio lijek zvani mumija (*mumya*).¹⁷ Prethodno pomenuto istraživanje autora Levy i Levy Zumwalt se bavi sefardskim Jevrejima uopšte, iako je posebna pažnja posvećena naslijeđu Jevreja porijeklom s Rodosa. Skorije je objavljen detaljan i opsežan članak Yaron Ben-Naeha na temu magijskog vjerovanja i postupaka među Jevrejima Osmanskog carstva.¹⁸

U knjizi Mihaela Molha na temu običaja solunskih Jevreja,¹⁹ autor je posvetio čitavo jedno poglavlje magijskoj praksi koja je bila uobičajena u ovoj zajednici.²⁰ Prvi naučnik koji se usredsredio isključivo na temu iscjeliteljskih rituala jedne zajednice je Melvin Firestone,²¹ koji je izučavao iscjeliteljske ceremonije sefardskih Jevreja u Sijetlu, u Sjedinjenim Američkim Državama.

Korpus

Bosansko-sefardskih *prikante*-a što se tiče, do sada smo pronašli 19 tekstova koji pripadaju ovoj tradiciji. Naš korpus se zasniva na sedam izvora: na djelu *Sifre de-Ve Rav*²² Ḥam Ribī Davida Parde, zbornicima *Dameseq Eli'ezer*²³ i *Mešeq Beti*²⁴ Ḥam Ribī Eliezera (sin Sante, odnosno Šem-Tova) Pape,²⁵ eseju dr Isaka Izraela na temu narodne medicine bosanskih Jevreja,²⁶ članku Jakova Maestra²⁷ o "sujevjerju" među sefardskim Jevrejima²⁸, *Romanseru*²⁹ Samuela Elazara³⁰ i citatima iz djela autora Weich-Sahak.

Nevelika količina tekstova iz Sarajeva proizilazi iz nekoliko razloga:

- A. Otpor rabinske elite magijskim ritualima,
- B. Averzija obrazovanih slojeva ka iracionalnim konceptima i postupcima,
- C. Skrivanje informacija. Iscjelitelji su imali dva glavna motiva za ovo: širenje tekstova bi moglo uništiti njihovu magijsku moć i razglašavanje tekstova je moglo stvoriti konkurenciju koja bi bila štetna za njihov profesionalni monopol.
- D. Gotovo posvemašnje uništenje zajednice tokom holokausta.

O stavu bosanske rabinske elite o ritualima ove vrste se mogu izvesti zaključci iz emocionalno nabijenog osvrta *Ham Ribi* Davida Parde u opis gore pomenutog *indulka*:

Bez obzira na sve, neću se ustručavati da izrazim svoju tugu; jer, od dana kada sam došao u zemlju Išmaelovu, svakodnevno me je zapanjivalo šta ovdašnje žene izvode za bolesne.³¹

Stav sefardskih intelektualaca u Bosni prema magijskim vjerovanjima i njihovoj primjeni, koja su uobičajena u sefardskoj zajednici, odlično ilustruje ispovijest Moše Davida Gaona. Njegov članak "Okovi indulka"³² ima podnaslov koji glasi "Sjećanja i priznanje grijehova". Grijesi koje Gaon ispovijeda su privatni kao i javni. Privatni, jer je u mladosti dozvolio da ovakva vjerovanja utiču na njega i plaše ga: *Otkako sam se sreo s iznad pomenutom temom i svim njenim grananjima, osjećao sam se kao da sam se upleo u mrežu kakvog zlog duha koja je neprekidno izbjegavala moje korake, bez obzira na moju želju i pokušaje da stojim na svojim nogama i pobjegnem od njene truleži,*³³ a javno, jer se sefardska javnost držala ovih vjerovanja i primjenjivala ih: *Dok sam bio momak, učili su me da kad god se okrenem, moram biti oprezan, jer „oni“ leže u zasjedi vrebajući moje korake, a i kako sam jako osjetljiv na loše događaje, a ja nisam prestajao dan-noć da mislim o njima, da ne upadnem u njihovu mrežu...*³⁴ Gaonov ton je kritički, a opet apologetski. On oštro kritikuje magijska vjerovanja i njihovu primjenu, uobičajene među sefardskim Jevrejima i naziva ih *praznovjerjima* koja još nisu prestala da oštećuju i uništavaju sve što je dobro, dok su oni koji u njih vjeruju, po njegovom mišljenju, *skrenuli s puta i izgubili razboritost, videći u ovim vjerovanjima sidro spasenja*. Prema Gaonu, ova vjerovanja i primjena tih vjerovanja su slabost, ali ova slabost je *usađena u svijest svakog smrtnika*, ko

god on bio, i nije odlika isključivo sefardskih Jevreja. Štaviše, svi ovi *negativni fenomeni* su u Mojsijevom zakonu izričito okvalifikovani kao *gadosti neznabožaca*, ali poznija jevrejska pokoljenja *strah je odveo u potpuni kaos, natjerao ih da posrnu na svojim izopačenim putevima, pošto ljekari nisu mogli da pruže spas, prestrašeni su potražili savjet i mudrost od onih što u mraku obitavaju i njihovih slugu.*

Ukratko, prema Gaonu, ova vjerovanja i njihova primjena se suprotstavljaju pravilima judaizma i treba ih posmatrati kao plod uticaja nejevrejskog okruženja. Gaon se bavi temom sefardske narodne medicine u još jednom članku,³⁵ a njegovi iskazi su opet apologetski obojeni:

Želja za izbjavljenjem od zla, ka držanju rastojanja od njegovog lica i očišćenju od njegove prljavštine, navelo je proste, neobrazovane i neemancipovane ljude da se prihvate praznovjerja, da se prilijepe za njegovu nečistoću i da potraže odbranu i utočište u izvitoperenih duhova koji djela svoja čine u gluvo doba noći. Mreža ovih zlih ljudi je uvukla bogobojažljive koji su sebe stavili na raspolaganje njihovoj samovoljnosti, spremni da dokažu i potvrde koliko je jak uticaj ovih vjerovanja među Jevrejima istočnih zajednica. Bogobojažljivi su nesmotreno zaglibili u Rasijanju po Arabiji i po Turskoj i u nevolji svojoj u svakoj vrsti magije i basmi vidjeli izlaz iz svojih problema. Čak i danas je moć ovih beskorisnih običaja ogromna među pomenutim grupama, iako je njihova vrijednost značajno opala, a što se više približe civilizovanim kulturama to više ona opada kod vjernika.

Ispostavlja se, dakle, da su obje strane sefardske elite, tradicionalna rabinska elita, kao i reformistička, prosvijećena i pozapadnjačena elita istom mjerom osuđivale magijska vjerovanja i njihovu praksu uobičajenu među prostom neobrazovanom masom, iako iz različitih razloga: rabini, rukovodeći se *halahičkim* motivima (kao što su: strah od idolopoklonstva i usvajanja običaja neznabožaca), a prosvijećeni reformisti zato što su vjerovali da su se ova vjerovanja i njihova primjena protivila zdravom razumu i sknavila reputaciju Jevreja među kulturnim, naprednim narodima.

O problemu skrivanja informacija koje su iscjelitelji imali neposredno svjedoče i Gaonovi iskazi o neuspjelim pokušajima, tokom njegove mladosti u Bosni i

Hercegovini, da podstakne narodne ljekarke da pričaju kako bi izvukao od njih znanje o ljekarskim obredima i njihovim prizivanjima:

Kad god bih, u to vrijeme, pokušao da razumijem ovu misteriju, došao bih do poniženja, razaznao bih da me okružuje težnja da se namjerno skriva priroda ovog pitanja, priroda koja bi bila narušena otkrivanjem, i kad bih pitao da mi kažu nešto detaljnije, lako bi odbacile i ismijale moja pitanja i moj skromni zahtjev.³⁶

Prva tri razloga koja smo naveli gore mogu se prenijeti na čitavu sefardsku zajednicu,³⁷ ali četvrti razlog (holokaust koji su evropski Jevreji doživjeli tokom Drugog svjetskog rata) se ne odnosi na Jevreje Turske ili stare Bugarske, koji su ujedno i jedine dvije jevrejske zajednice u kojima se govori ladino, a koje su bile pošteđene holokausta. Nasuprot tome, skoro 90 posto Jevreja Bosne i Hercegovine pobila je hrvatska ustaška vlast ili njeni nemački pokrovitelji. Prema istraživanju Aleksandra Stajića i Jakova Pape, 1941. je u Bosni i Hercegovini živjelo 14.500 Jevreja (od čega nekih 10.500 u samom Sarajevu). Samo 1.600 njih je preživjelo hrvatsku okupaciju Bosne i Hercegovine.³⁸

U potrazi za bosanakim sefardskim *prikante*-ima, istražili smo dva rukopisa medicinskih radova koji se čuvaju u sarajevskoj Jevrejskoj opštini,³⁹ s nadom da ćemo naći još *prikante*-a u istima. Ispostavilo se, međutim, da je poprilično uzaludno tražiti ženske iscjeliteljske tekstove u medicinskim knjigama koje su pisali muškarci. Ni u jednom od dva rukopisa nismo našli ni jedan jedini *prikante* na ladinu.

Sefardska narodna medicina poznaje tri osnovne tehnike: *prikante-e*, *le ħašim*⁴⁰ i *segulot* (čarolije). *Prikante*-i i *le ħašim* su ustaljene usmene formule koje čine dio iscjeliteljskih rituala. Najizraženije razlike između ova dva tipa su jezik formule i pol iscjelitelja. *Prikante*-i se uvijek recituju svakodnevnim govornim jezikom grupe, to jest na ladinu; dok se *le ħašim* recituju na ritualnom jeziku grupe, to jest na hebrejskom ili aramejskom. Takođe, *prikante-e* skoro uvijek izvode žene, dok su *le ħašim* uglavnom pristupačni samo muškarcima. Ni u jednom tekstu na ladinu nismo našli na termin *prikantero* (bajač, izvođač prikantes u muškom rodu). Nasuprot tome, ženski oblik: *prikantera* se pojavljuje kako u književnim tako i u istorijskim dokumentima.

Dr Izrael, koji je zabeležio 7 *prikante*-a uvrštenih u naš korpus (primeri 1, 3, 7, 8, 11, 12 i 13) svjedoči da prva dva (primjeri 1 i 3) svaka majka može da izvede za svoje dijete, dok je za ostalih pet (primeri 7, 8, 11, 12 i 13) potrebno da ih recituje starija žena koja je stručna u ovoj oblasti. To jest, on ne samo da ograničava ovu vrstu liječenja isključivo na žene, već postoji i dodatna podjela koja se tiče životne dobi iscjeliteljke. Zapravo, svi podaci koje smo istražili o tradicionalnim ženskim sefardskim iscjeliteljicama iz Sarajeva ukazuju upravo na to da je stručna *prikantera* bila starija žena, često i udovica.⁴¹ Kad bi žena ostarila, povlačila bi se iz svakodnevnog života i polnih odnosa. Ovo je posebno tačno u slučaju udovica. Povlačenje iz seksualnog života davalo je ovim ženama status sličan onom koji imaju kaluđerice u drugim kulturama. Poput kaluđerica, na starije sefardske udovice koje su svoje živote posvetile liječenju drugih se u njihovim zajednicama gledalo kao na osobe koje su u posjedu posebne moći. Mlade žene su bile zauzete ispunjavanjem obaveza u svojim domaćinstvima, a i onim koje imaju prema mužu i djeci. Štaviše, prema pravilima tradicionalne sefardske kulture, bilo je neprikladno da mlada žena ide od kuće do kuće, a da se zatvori sama s bolesnikom (kao što zahtijeva *serradura* ritual, o kom će se raspravljati u nastavku) bi bilo sablažnjivo. Žena bi samo u poznom dobu ili kad obudovi, drugim riječima kad već više ne zavisi ni od oca ni od muža, mogla da se posveti vlastitoj iscjeliteljskoj karijeri.⁴²

Tri dodatna *prikante*-a (primeri 4, 8 i 9) u našem korpusu su preuzeti iz iskaza stručne *prikantere*, baš onakve kakvu dr Izrael pominje, preciznije: od Tija (tetka) Merkade Papo, zvane *La medika di lus Salomis* (liječarka porodice Salom). Videćemo da čak i sarajevski rabini priznaju autoritet ovih starih žena u oblasti iscjeliteljstva, na dobro ili na zlo. Tako, na primjer, na kraju opisa rituala *espanto di la miel*,⁴³ *Ham Ribi* Eliezer (Sante) Papo ponavlja (ovaj put na hebrejskom) da se lijek o kom se raspravlja pokazao djelotvornim, a da svoj iskaz učini što vjerodostojnijim on se poziva na podatke koje mu je neposredno pružila *starija žena* iz njegove zajednice:

Ovo sam čuo od starih muškaraca i žena, i ovako sam doslovce našao u jednom starom rukopisu, kao što sam ranije naznačio: oprobano je i djelotvorno za mnoštvo bolesti.

Slika br. 1

Tradicionalni sefardski rabini obično nisu citirali žene (mlade ili stare) kao pouzdan izvor informacija. Međutim, po pitanju liječenja na Šabat⁴⁴ kao i u slučaju razlikovanja iscjeliteljskih metoda koja su se pokazala djelotvornim (i samim tim isključena iz zabrane slijeđenja *Dar ħe ha-Emori*⁴⁵ t. j. religijskih vjerovanja neznabožičkih naroda)⁴⁶ ženskom medicinskom tradicijom se ipak ozbiljno bavilo i uzimana je u obzir. Rabinska jurisprudencija je, po pravilu, zasnovana i na mišljenju stručnjaka iz raznih nepravničkih oblasti, a pošto se na polju narodne medicine mišljenje žena stručnjaka smatra autoritativnim, njihove tradicije se spominju s uvažavanjem. Treba naglasiti, međutim, da su u navođenju izvora podataka stariji muškarci ipak pridodati ženama, a njihovo pominjanje im čak i prethodi. S druge strane, međutim, u negativnom kontekstu *indulko* rituala, *Ĥam Ribī Eliezer* (Sante) Papo ovaj fenomen pripisuje isključivo ženama. Povrh toga, on ga naziva imenom *aznedades de mujeres* (ženske magareštine). *Ĥam Ribī David Pardo* svoj opis *indulko grande*-a počinje pripisivanjem ovog fenomena ženama, sljedećim riječima: *...svakodnevno sam bivao zapanjen time šta ovdašnje žene izvode za bolesne...*⁴⁷

I dr Izrael u nastavku naglašava razliku u postupcima žena i muškaraca u ovom kontekstu:

Liječenje od uroka nije isključivo ostavljeno bakicama, u tom se razumiju i po nekoji stariji sveštenici ili bogobojažljivi učeni starci, samo s tom razlikom da se ceremonija ne obavlja izgovaranjem kakvih formula već čitanjem citata i molitava iz svetih knjiga osobito psalama.

Slika br. 2

Zaista, u jedinom zabilježenom slučaju muškog izvođenja *prikante*-a (primjer 15.), g. Salomon Kabiljo, vjeroučitelj,⁴⁸ preklinje Presvetog, blagoslovljen On (kako i dolikuje vjeroučitelju), i tek na kraju *prikante*-a sreće se formula tipična za tradicionalne *prikante*-e. Još dva *prikante*-a u našem korpusu (primeri 14. i 16.) su izrecitovali muškarci (Moše Kabiljo i *Ĥam Ribī Menahem Romano*), ali bez ikakve popratne informacije od koga su ispitanici čuli formulu koju su prenijeli prikupljačicama usmenog narodnog blaga Sari Elazar i Susane Weich-Shahak. Moglo bi se, međutim, pretpostaviti da su ih čuli od svojih majki ili baka, to jest da su u stvari u pitanju *prikante*-i koje su prenijeli muškarci koji su ih čuli od

žena. Čak i slike iz Elazarovog *Romancera*, na kojima su dvije žene iz Sarajeva titulirane kao *prikanteras* i jedan muškarac tituliran kao narodni apotekar, odražavaju tradicionalnu podjelu uloga među polovima. Sljedstveno, ako su *prikanteras* uvek žene, onda su *prikante*-i ženski žanr.

U skladu sa svim rečenim, prvi od tri žanra sefardske narodne medicine, svojstven ženama (rodnoj grupi koja je raspolagala jedino govornim jezikom, ladinom) ima i jevrejsko-špansko ime: *prikantes*. Istovemenno, druga dva žanra, svojstvena muškarcima (dijelu jevrejske populacije koji bi prošao tradicionalno jevrejsko školovanje i koji bi bio upoznat sa hebrejskim kanonskim spisima) imaju i hebrejska imena: *le ħašim*⁴⁹ i *segulot*.

Dok se *le ħašim* mogu smatrati isključivo muškom praksom, koja je nepristupačna ženama zato što ih treba izgovoriti na hebrejskom i/ili aramejskom; one *segulot* koje ne uključuju usmene formule na svetim jezicima grupe su ponekad i žene mogle da izvode. Međutim, kad se u *segulot* pojave usmene formulacije, iste su obično zasnovane na citatima biblijskih stihova na hebrejskom, a to je samo po sebi dovoljno da isključi žene, koje nisu poznavale Sveti jezik, iz njihovog izvođenja.

Činjenica da su *prikante*-i i ceremonije koje ih prate u isključivoj nadležnosti sefardskih žena, navodi nas da se na trenutak posvetimo pitanju mjesta i uloge žene u bosanskoj sefardskoj zajednici.⁵⁰ Od velikog značaja kod ovog problema je rad Laure Papo „Bohorete”,⁵¹ važne itelektualke i javne ličnosti, koja je djelovala u ovoj zajednici između dva svjetska rata.⁵² Veći deo Bohoretinog opusa se bavi upravo bosanskim Sefartkinjama. Tako su, na primjer, skečevi koje je ona objavila u jevrejskim novinama u Sarajevu imali svrhu memorisanja *starih tipova*, prvenstveno starih žena iz prohujalih vremena.⁵³ U živopisnim scenama njenih folklornih jednočinki, Bohoreta pokušava da dočara život onakvim kakav je ranije bio, ali se i ovdje ona uglavnom usredsređuje na ženske likove i vjerno opisuje porodično sefardsko domaće okruženje u Bosni tokom osmanske vladavine. Njene sociološke predstave i skečevi definitivno imaju feministički sociološki okvir, kao što je borba za ukidanje običaja miraza,⁵⁴ te zalaganje za žensko učešće na tržištu rada.⁵⁵ Najvažnije pisano ostvarenje Laure Papo-Bohorete na ovu temu je esej *La mužer sefardi de Bosna* (Bosanska sefardska žena).⁵⁶ Ne samo da je ovo prvo antropološko istraživanje napisano na tu temu, već je ovaj rad napisan jasno, glasno i svjesno⁵⁷ s odlučno feminističke tačke gledišta.

Ovaj esej, kao i druga Bohoretina pisana djela, stvaraju sliku bosanske Sefartkinje, po kojoj ova (kao i druge sefardske žene u Osmanskom carstvu),⁵⁸ živi prvenstveno u granicama svog doma, okružena drugim ženama i djecom. Sinovi koji su stasali za školovanje (od šest godina naviše) su veći dio dana provodili u *meldaru*, to jest, u tradicionalnoj jevrejskoj školi,⁵⁹ dok su se glava porodice i stariji sinovi vraćali iz radnji tek potkraj dana.⁶⁰ Iz svega rečenog proizilazi da su briga o domaćinstvu i odgajanju djece, uključujući i odgovornost za njihovo zdravlje, bile isključivo u domenu žena. Onda i nije čudo da su ove žene sve do novijih dana sačuvala od zaborava narodne lijekove koje su im njihove majke donijele iz Španije, dodajući im s vremenom i iscjeliteljske praktike i vjerovanja svojih muslimanskih i hrišćanskih susjetki. Kada se sagledaju svi bosanski tekstovi *prikante*-a, stiče se utisak da su isti većinom bili namijenjeni liječenju djece, ili liječenju žena osjetljivog zdravlja (trudnica ili onih koje su se skoro porodile). Očito su samo *indulko* i *espanto de la miel* ceremonije izvođene i za odrasle muškarce.

Izraz *prikante* je izveden od infinitiva glagola *prikantar* (ili *prekantar*) koji znači mađijati tj izvoditi magiju. U savremenom kastiljanskom postoji sličan infinitiv: *encantar*, koji ima jednako značenje kao jevrejsko-španski glagol *prikantar*. Sljedstveno, *prikante* je vradžbina, to jest magijska formula koja se izvodi kroz vračanje.

Prikante-i rasprostranjeni među sefardskim ženama su u svakom pogledu književni tekstovi s upadljivim karakteristikama koje ih izdvajaju kao zaseban, samostalan žanr u jevrejskom folkloru. U osnovi infinitiva *prikantar* je ladino infinitiv *kantar*, koji znači pjevati, koji upućuje i na književnu prirodu *prikante*-a kao metričkih, rimovanih tekstova.

Tradicionalne podjele žanra

Držimo da bi se u unutrašnjoj sistematizaciji sefardskih iscjeliteljskih rituala morali uzeti u obzir i sami tekstovi *prikante*-a. U prethodnim podjelama isti su gotovo u potpunosti zanemareni, i građa je sistematizovana po drugim, često epimerfnim kriterijumima. Gaonov spisak, na primjer, sadrži trinaest iscjeliteljskih rituala,⁶¹ koje su, kako on kaže: *dijelom zabilježili ħahami i rabini velikog Carigrada*, a objavljeni su kao *pismo uredniku Nasional-a*⁶², jednih istanbulskih sefardskih novina. Ovi su iscjeliteljski rituali sistematizovani na osnovu: predmeta

liječenja (*indulko* namijenjen očišćenju kuće ili jame), sredstva liječenja (*indulko* koji se izvodi usijanim žarom, mumijom, otpacima, tamjanom ili jajetom), mjesta liječenja (*indulko mezuze*, koji se izvodi pri svitku koji krase dovratka ulaznih vrata svake jevrejske kuće; *indulko Eħala*, koji se izvodi u sinagogi – pri Svetinji u kojoj se čuvaju svici Tore; te *indulko* hamama ili groblja), vremena liječenja (*indulko* na večer Šabata), i svrhe liječenja (*indulko* sigurnosti i snage). Ova podjela je preopširna i dovodi do mnogih podudaranja koja zapravo poništavaju razlike, jer se svaka pojedina ceremonija na osnovu sredstva, mjesta, vremena i svrhe liječenja može uvrstiti u nekoliko različitih kategorija.

Firestone predlaže drugačiju podjelu: razvrstavanje rituala prema vrsti ozljede i njenoj ozbiljnosti. Prema ovom modelu postoje tri stepana ozljede: a) urok,⁶³ b) napadi tjeskobe i c) teže bolesti) - te tri načina liječenja: a) *aprecantar* (liječenje bajanjem), b) *espantu* (liječenje straha) i c) *cerradura* (ritualno zatvaranje s bolesnikom). Ni ova podjela nije zasnovana na prapratnim tekstovima rituala. Štaviše, podjela zanemaruje i činjenicu da je ceremonija koja se zove *espanto* i sama zasnovana na jednom *prikante*-u⁶⁴ (čime se poništava svaka razlika između prvog i drugog iscjeliteljskog metoda); što je, uostalom, tačno i za *indulko* ceremoniju (čime prestaju da postoje i razlike između treće kategorije i prethodnih dviju). Isto tako, iz sarajevskih tekstova možemo zaključiti da napade anksioznosti koji se liječe *espanto* ceremonijom, mogu takođe biti izazvani urokom (što poništava razliku između prve kategorije ozljede).⁶⁵

Drugi istraživači, kao što je Patai, potom Levy i Levy Zumwalt razlikuju: a) urok, b) *espanto* i c) *indulko*. Ova podjela, opet, miješa vrste ozljede (urok) sa iscjeliteljskim ceremonijama (*espanto* i *indulko*).

Prijedlog književne podjele žanra

Predložili bismo model koji razvrstava osobenosti *prikante*-a prema položaju i ulozi *prikantera*-e (stručne iscjeliteljke). Po ovom mjerilu, mogu se razlikovati dvije osnovne vrste:

- A. Iscjeliteljka radi sama i u okviru svojih moći.
- B. Iscjeliteljka se obraća višim silama sa molbom za pomoć.

Obje vrste su dalje podijeljene u dvije podvrste. Potpodjela prve vrste se zasniva na razlikovanju djelovanja u običnoj stvarnosti i djelovanja u nadrealnoj stvarnosti, te na načinu rada iscjeliteljke:

- A1. Iscjeliteljka se bori protiv bolesti u običnoj stvarnosti i neposredno (primjeri br. 1–9 i br.14).
- A2. Iscjeliteljka se bori protiv bolesti u imaginarnoj stvarnosti i posredno, oponašanjem divlje zvijeri ili prirodne pojave (primjeri br.10–13).

Potpodjela druge vrste se zasniva na molbi za pomoć onom kom se iscjeliteljka obraća:

- B1. Iscjeliteljka se bori protiv bolesti uz Božiju pomoć, obraćajući se Svetom, blagoslovljen neka je (primjeri br.15 i 16).
- B2. Iscjeliteljka se bori protiv bolesti uz pomoć nečistih sila, obraćajući se demonima (primjer br.17).

Prikante-i u kojima iscjeliteljka radi u običnoj stvarnosti i neposredno

U podvrsti A1, neposrednom sučeljavanju u običnoj stvarnosti, postoje dvije vrste iscjeliteljskih rituala: prosti i stručni. Prosti obredi su dostupni svima. Pošto ne zahtijevaju posjedovanje posebnih stručnih vještina, svaka žena ih može izvesti na bilo kom mjestu. Uopšteno, problematika ovih obreda se tiče lakših ozljeda nanešenih urokom. Rituali drugih podvrsta su tajni i izvode ih samo stručne iscjeliteljke.

Granice među podvrstama nisu precizno određene, tako da je prelaz iz jedne podvrste u drugu moguć. Jednu te istu ceremoniju, na primjer, mogu pratiti potpuno drugačije usmene formulacije, koje pripadaju različitim vrstama, kao u slučaju *prikante-a* koji prati *espanto de la miel* obred. U verziji koja se nalazi u radu *Ĥam Ribi Eliezera* (sina Sante) Pape (vidi primjer br. 6 ispod), Božije ime se uopšte ne spominje, dok je verzija koju je zabilježio Elazar, onako kako je čuo od ispitanika Morica Kabilja (vidi primjer br.15 ispod), u cjelosti molitva Bogu. Jedine sličnosti među verzijama su okolnosti recitovanja (obje su izrecitovane kao dio *espanto* ceremonije) i riječi *smaṭro sumaṭrina ṭabuna*, kojima počinje

verzija *Ham Ribi* Eliezera (sina Sante) Pape, a završava se Kabiljova verzija.

Mora se naglasiti da je dio tekstova zagonetan. Moguće je da je ova nejasnoća namjerna, pošto to uvećava magijsku moć tekstova. Ispod se nalaze primjeri četiriju podvrsta.

Primjer br. 1

La vaca lambe la vitelica,	Krava liže tele,
por lavar, por penar,	da opere, da očešlja,
por quitar el ojo mal.	i urok da odagna.

Ovaj *prikante* je zabilježio dr Isak Izrael. Ovo je prost *prikante* za čije recitovanje nisu potrebne stručne vještine. Majka liže lice djeteta s desna na lijevo i svaki put pljuje tri puta. Putem lizanja ona oponaša svakodnevno ponašanje krave, životinje koja najbolje odražava majčinstvo.⁶⁶ Urok obično potiče od ljubomore i isušuje tečnosti u tijelu urečenog, bilo da se radi o osobi, životinji ili biljci (mlijeko presuši u kravljem vimenu, voće se suši, a osoba gubi krv, presušuje joj pljuvačka ili sperma). S toga, jedna od najčešćih tehnika zaštite od uroka je pljuvanje, što simbolizuje neuspjeh uroka, jer prisustvo velike količine tjelesnih tečnosti pokazuje vitalnost i snagu. U ovom primjeru, dokazivanje postojanja tjelesnih tečnosti je dvojako: putem pljuvanja i putem lizanja.⁶⁷

Za ovu *prikante* postoji paralelna formula i u sarajevskoj tradiciji, a nalazi se u sljedećem primjeru:

Primjer 2

Te lambo, te lambo,	Ližem te, ližem
Komo lambe el bezero a su biserik'o;	K'o što junica liže svoje teoce,
No te lampo por lamber,	Ne ližem te radi lizanja
Otro ke por kitar el ožo malo i ajin raa,	Već da izagnam urokljivo oko i urok,
I mandar a las profundinas de la mar.	I da ih pošaljem u dubine morske.

Ovu verziju je zabilježio Jakov Maestro. Prikaz krave iz prethodno citirane verzije je zamijenjen prikazom junice, što je neznatna izmjena. Radi se o istoj majčinskoj slici: slici domaće životinje koja brine o svom novorođenčetu. U potonjem primjeru je veći

naglasak na oponašanju i napisan je eksplicitno: *Ližem te k'o što junica liže svoje teoce*. Glavna promjena je u širini polja svrhe ovog postupka. U prethodnom primjeru cilj je trojni: *da opere, da očeshlja i da urok odagna*, dok je u ovom primjeru pređeno preko prostog cilja lizanja kao pranja, pa ostaje samo magijski cilj: izgon uroka.

U ovoj formulaciji se ozljeda dva puta pominje, jednom na ladinu (*ožo malo*) i jednom na hebrejskom (*ʿajin ha-raʿa*). Ovakve dvojezične tautologije se nerijetko sreću u ladino književnosti.⁶⁸ Obično bi se riječ ili fraza recitovale na jednom jeziku (ladinu, hebrejskom ili osmanskome turskom), pa bi onda bile prevedene na drugi jezik (ladino, hebrejski ili osmanski turski).⁶⁹ Ponavljanje izraza ili koncepta i na hebrejskom davalo je oreol svetosti, zbog konteksta u kojima se ti izrazi pojavljuju u hebrejskim kanonskim tekstovima.⁷⁰

Prema opisu dr Izraela, ako recitovanje *prikante* ne bi pomoglo, pribjegavalo bi se drugom postupku. Rastvorili bi so u sudu s vodom, pa taj rastvor namazali tri puta na čelo bolesnika, pri čemu bi bolesnik pljuvao tri puta u isti taj sud. U završnici, majka prosipa tu vodu na zabačenom mjestu i izgovara:

Primjer 3

Todo el mal se vayga
a las profundinas de la mar.

Svo zlo neka ode
U dubine morske.

U mnogim kulturama,⁷¹ so simbolizuje mušku vitalnost (to jest spermu) i kao takva vrlo je djelotvorna u borbi protiv demona i zlih duhova.⁷² Rastvaranjem soli u vodi, te dovođenjem iste u kontakt s pljuvačkom višestruko se (na simboličkom nivou, naravno) umnožavaju tjelesne tekućine (= životne energije) koje stoje na raspolaganju tretiranog pacijenta.

Pricanti por ožu malu (*prikante* protiv uroka) čijem se izvođenju pribjegavalo ako dijete plače noću,⁷³ koji je zabilježila Sara Elazar od Tija Merkade, čuvene i priznate *prikantera*-e, a koji je objavio Samuel Elazar, takođe se zasniva na korišćenju slanog rastvora:

Uzme se sud u kom je pola litra vode, rastvori se u njega malo soli, stavi se malo hljeba, i tri grančice *rude* (obična ruta). Prvo se stavi hljeb i *ruda*, a potom, dok se dodaje so u vodu izgovara se.⁷⁴

Primjer 4

Komu si disfazi esta sal en la agua,	Kao što se ova so u vodi rastapa,
ansina si disfaga el ožu malu in esti kuerpu,	Tako neka se rastopi i urok u ovom tijelu,
a las profundinas de la mar ki si vaiga,	U dubine morske neka ode,
i ki no si torni mas in esti kuerpu.	I nikad se više u ovo tijelo ne vrati.

Poslije recitovanja *prikante*-a trebalo bi pratiti sljedeća uputstva:

Potom oprati šake i lice (pacijenta) ovom vodom i nakvasiti udove, ruke i noge. Pošto se voda iz suda prospje u uglu bašte, sud se okreće naopačke, a ne smije se okretati do sljedećeg jutra ili večeri.⁷⁵

U ovom slučaju, so ima homeopatsku (imitativnu) ulogu.⁷⁶ Iscjeliteljka otapa so zato što želi da otopi urok. Dok se u prethodnoj ceremoniji pojavljuje samo so, koja je definitivni simbol muškosti (kao što je gore objašnjeno), u ovom primjeru imamo tri sredstva: so, hljeb i rutu. Hljeb je nesumnjivo simbol ženskosti.⁷⁷ Ruta je biljka koja štiti od uroka i drugih zala, jer oblik njenih listova podsjeća na šaku s pet prstiju. Kao što je poznato, u semitskim narodnim vjerovanjima broj pet je amulet zaštite (*hamsa*).

Činjenica da je nadimak u javnosti, ili možda profesionalno ime jedne od čuvenih *prikantera* koje su radile u Sarajevu XIX vijeka, Hane Ruso, zvane Tija Hana de la Ruda (Tetka Hana od Rute), izvedeno iz imena ove biljke svjedoči o centralnosti rute u sefardskoj narodnoj medicini. Zanimljivo je da ovaj magijski postupak spaja muške i ženske elemente iz ljudskog svijeta s elementima iz biljnog svijeta.

Ako i ovaj postupak podbaci, majka bi se obratila stručnoj iscjeliteljki. Slično današnjim ljekarima, stručne iscjeliteljke bi takođe počinjale liječenje uspostavljanjem dijagnoze. Ovo bi se radilo putem obreda koji sarajevski Jevreji zovu *livianos* (lagani). Ovaj ritual ima dvije faze: uspostavljanje dijagnoze i liječenje.

Livianos ceremonija, kao i mnogi drugi iscjeliteljski obredi, mora biti utrostručena da bi se postigao željeni rezultat. Preporučeno vrijeme za izvođenje ovog rituala je jutro, prije no što sunce postane prejako, ili veče prije zalaska sunca. Iscjelitelj uzima tri komada olova (broj tri je po pravilu broj koji ima magijska svojstva u narodnoj kulturi),⁷⁸ i topi ih, jedan za drugim u kašici iznad vatre. Otopljeno olovo se nakaplje u

činiju hladne vode koja se drži ispod bolesnikove glave. Kako upada u vodu, olovo se stvrdnjava i pucketa. Interpretirajući oblik koji su kapljice olova poprimile, iscjeliteljka određuje uzrok ozljede. U drugom navratu, olovo treba nakapati iznad srca bolesnika, a u trećem iznad njegovih nogu. Svaki put kad se olovo nakapava iznad nekog dijela tijela bolesnika, taj dio se pokriva crvenom krpom, jer crvena je boja koja odbija zlo. Poslije ovoga počinje faza samog izlječenja: so se rastvara u vodi, a iscjeliteljka umije bolesnikovo čelo, lice, šake i stopala, recitujući sljedeći *prikante*:

Primjer br.5

La kara te lavo,	Umivam ti lice,
Todo el mal te sako,	Otklanjam svo zlo od tebe,
No te lavo por lavar	Ne umivam te zbog čistoće,
Otro por kitar el ožo malo i ajin raa	Već da izagnam urokljivo oko i urok.

Ovu verziju je takođe naveo Maestro.

Slično današnjim ljekarima, sefardski narodni iscjelitelji su znali kako da liječe širok spektar simptoma, čak i kad uspostavljanje dijagnoze ne bi uspjelo, i kad bi pravi uzrok bolesti i dalje ostao nepoznat. Što se toga tiče, postoje posebno složeni rituali, kao što je obred *espanto de la miel*, koji je zapisao *Ḥam Ribī Eliezer* (Sante) Papo. Prema rabinovom opisu: *kale enpesar de día de djueves i Šabat i lunes – i davka antes de medio día, dira el ke lo aze* (Trebalo početi [liječenje medom] četvrtkom, a nastaviti ga na Šabat ili ponedjeljkom, baš prije samog podneva (ovim danima se, u sklopu jutarnje molitve, u sinagogama vrši javno čitanje Tore), a iscjelitelj treba da kaže:

Primjer br.6

Smaṭro sumatrina ṭabuna,	Smatro sumatrina tabuna,
°Uf, °uf, °uf,	Uf, uf, uf (odleti, odleti, odleti).
Te aprikanto, te diskanto,	Zabajaću te i odbajaću te,
Por aire, por viento,	Protiv nadimanja, i protiv vjetra,
Por ayin ara, por kayentura, por hazinura,	Protiv uroka, protiv groznice, protiv bolesti,
Por kevrantamiento, por baldamiento,	Protiv loma i protiv oduzetosti,
Por todo modo de mal del kuerpo,	Protiv svog zla u tijelu,
De aki lo kito,	Odavde ga uzimam,
A las profundinas de la mar lo echo.	I u dubine morske ga bacam.

Samo biranje dana kad se Tora javno čita kao dana za liječenje stavlja ovaj ritual u kontekst svetog. *Prikante* je usmjeren protiv dva moguća uzroka bolesti: uroka (protiv njega su usmjerene riječi te *aprikanto* – zabajaću te) ili magijskog napada (protiv ovoga su usmjerene riječi te *diskanto* – odbajaću te). Istovremeno, ovaj *prikante* liječi širok spektar simptoma: nadimanje, vjetar, urok, groznicu, bolest, lomove, oduzetost i bilo kakvo zlo u tijelu. Jedan od uzroka bolesti (urok) u ovom *prikante*-u se pojavljuje u navođenju simptoma, ali *prikante*-i obično razlikuju uzrok i simptom, kao što ćemo vidjeti u sljedećem primjeru. *Ḥam Ribī* Eliezer (Sante) Papo nastavlja da opisuje liječenje na sljedeći način:

Ansi dira kada día tres vezes, i en kada vez ke eskapa de dezirlo tomara tres dedadads de miel kon el dedo ke se yama ama i le untara en su paladar, despues en su frente i detras de la ureja i en la foyika de la garganta, en la boka del korason, en la planta de la mano derecha i en la estierda – i ansi en los pies. I dormira un poko el ḥazino. En despertandose le alinpiara la miel...

Svakog dana treba recitovati ovu formulu tri puta, a svaki put treba tri puta umočiti srednji prst u med i razmazati ga po nepcu bolesnika, po čelu, iza ušiju, po udubljenju ispod Adamove jabučice, po grudnoj kosti, po levoj i desnoj šaci, a isto tako i po stopalima. Potom, bolesnik bi trebalo malo da odspava, a kad se probudi, trebalo bi očistiti med s njega.

To znači da ceremoniju treba ponoviti devet puta. Kao što je poznato, broj devet ima posebno značenje u istjerivanju demona. *Ḥam Ribī* Eliezer (Isaka) Papo kaže: *Ko god hoće da izliječi osobu kojoj je demon nanio zlo treba da izrecituje basmu devet puta.*⁷⁹ Ovaj autor povezuje broj devet s drvetom oraha, pošto *na mestu gdje orasi vise ima devet listova, jer ga isušuju oni koji mu zlo žele, a demoni se udružuju devetorica po devetorica.*⁸⁰

Prvi stih ovog *prikante*-a kaže da je u pitanju obred liječenja medom. Još u talmudskom periodu su ovoj namirnici, koja nije čovečiji proizvod i korištenje koje ne nanosi direktno zlo životinjama, pripisivana posebna iscjeliteljska svojstva.⁸¹ U jevrejskoj kulturi med je simbol žene, pozitivno: u smislu ženske slatkoće, ali i negativno: u smislu žene kao zavodnice. Numerološka vrijednost

riječi *devaš* (med) identična je numerološkoj vrijednosti riječi *iša* (žena). Kada se za liječenje straha izabere med, to ne svjedoči samo o njegovim iscjeliteljskim svojstvima, već i o njegovom podesnom preplitanju sa svijetom sefardskih *prikante*-a; koji je, kao što je već rečeno, eminentno ženski svijet. Recitovanje teksta prati mazanje medom. Precizna uputstva su data o količini meda (tri puta umočiti prst u med), o prstu kojim se maže (srednji prst) i o dijelovima tijela (usta, čelo, uši, grlo, srce, dlanovi i stopala).

Povezanost s magijskim ritualom je uokvirena početnim i završnim stihovima. Takođe, ova formulacija uključuje hebrejsku riječ װ , koja se tri puta ponavlja u imperativu na početku i na kraju. Sama upotreba riječi na hebrejskom, koji se smatra svetim jezikom, te jezikom rabinske elite,⁸² dodatno osnažuje ovu formulu. Pored bukvalnog značenja riječi װ , a to je *odleti*, postoji i onomatopejska konotacija tjeranja ili izгона. Isto tako, u sefardskoj tradiciji posebno je značajna morfema *fe* na kraju riječi. *Ĥam Ribī* Eliezer (Isaka) Papo je napisao sljedeće o tome:

Pošto se krajnje *f* javlja u imenima anđela uništenja, kao što su: *af*, *zaʿaf*, *šešef*, *kešef*, *negef*, *rešef*, a ovo krajnje *f* se ne može naći u svim redovnim dnevnim molitvama, osim *musafa* (dodatne molitve koja se govori na Šabat, na mlađake i na praznike), pošto nema drugog izbora nego reći *et musaf yom peloni* (dodatnu molitvu tog i tog dana). Zbog ovog razloga ne postoji krajnje *f* u Molitvi poslije obroka. Stoga se mora paziti na pasus *Reše we-haħališenu* (*Nek bude volja Božija da osnaži*, koji se dodaje na Šabat), kako ne bi rekli *Ve-aʿal pi še-aħalnu we-šatinu* (iako smo jeli i pili) već *We-gam še-aħalnu we-šatinu* (čak ako smo jeli i pili).⁸³

To jest, onde gdje nema ničeg štetnog, ne bi ga trebalo prizivati izgovaranjem riječi koje sadrže krajnje *f*. Ali onde gde postoji nešto loše, njegovo raspoznavanje po imenu (ili, makar po slovu koje je tipično za njegovo ime) daje iscjelitelju ili iscjeliteljki magijsku moć i kontrolu nad njim.⁸⁴

Sljedeći primer još živopisnije odražava sposobnost iscjeliteljke da liječi širi spektar posljedica (i uzroka), kao i simptoma putem samo jednog *prikante*-a. U ovom primjeru, kao i u prethodnom, postoje dva moguća uzroka bolesti *ojo malo y ograma* (zlo oko i crna magija), dok se ova *prikante* takođe

usredsređuje i na moguće uzroke uroka i njihove osobenosti. Ipak, nasuprot prethodnom primjeru; u ovom, gdje s jedne strane imamo određivanje uzroka bolesti i njihovog porijekla, a s druge simptome bolesti, druga strana je jasnije i preciznije određena.

Primjer br. 7

Que ojo malo que tenia,
que es un mal que le venia.
Tres de scossa, tres de sposa,
tres de bivda, tres de quita,
y tres que passan por la puerta de la vida.

Asnicos passan y asnicos vienen,
les encargo toda carga:
de ojo malo, y ograma,
y se vaygan a la profundina de la mar.
Ti aprecio i ti discanto:
por aire, por viento,
por callentura, por hazinura,
por quevrantamiento, por baldamiento,
por todo modo de mal,
que hay en este cuerpo.
Todo el mal se vayga
a la profundina de la mar.

Urok koji imađaše,
Je zlo koje mu/joj dolažaše.
Triput kao djevica, triput kao udata žena,
Triput kao udovica, triput kao puštenica
I triput kao one što kroz kapije života
prolaze.
Magarčići odlaze, magarčići dolaze,
Na njih tovarim sav teret:
Urok i crnu magiju,
Neka odu u dubine morske.
Zabajaću te i odbajaću te,
Protiv nadimanja, i protiv vjetra,
Protiv groznice, protiv bolesti,
Protiv loma i protiv oduzetosti,
Protiv svake vrste zla,
Koje je u ovom tijelu
Svo zlo neka ode,
U dubine morske.

Ovaj *prikante* je zabilježio dr Izrael. Tekst se sastoji od tri dijela koji zajedno sadrže 15 stihova. U prva dva stiha iscjelitelj uspostavlja dijagnozu. U ovom slučaju to je ozljeda od zlog oka: *Urok koji imađaše je zlo koje mu/joj dolažaše*. Kao što je već rečeno, bolesnici koji su liječeni *prikante*-ima su uglavnom bila djeca (kako djevojčice tako i dječaci) i žene, dvije grupe koje su zajedno provodile vrijeme i istovremeno bile najranjivije. Ipak, prema tradicionalnom pogledu na svijet, žene imaju i jako razvijenu sposobnost nanošenja zla nekom drugom. Pošto identitet urokljive žene nije poznat, riječi iscjeliteljke obuhvataju sve mogućnosti ličnog statusa te žene, tipično koristeći broj tri: *Triput kao djevica, triput kao udata žena, triput kao udovica, triput kao puštenica*.

Analogija završnih stihova se može naći u dugačkom, muškom *lahašu* koji se recituje na mješavini hebrejskog i aramejskog, a koji je zabilježio *Ḥam Ribī Eliezer* (Isaka) Papo,⁸⁵ a koji govori o: *oku djevice, oku žene koja je imala odnose, oku udovice, oku udate žene i oku puštenice*. Muška verzija je šira i uključuje još jedan mogući status žene: žena koja je imala odnose, ali nije udata, ni udovica, a ni razvedena. Štaviše, pošto ovu ceremoniju izvodi muškarac, a razumno je zaključiti da je i bolesnik muško, postoji mogućnost da je i sam uzročnik uroka takođe muškarac. S toga, u muškom *lahašu*, na spisku potencijalnih uzročnika uroka su i muške osobe, pored ženskih: *...oko muškarca, oko žene, oko muškarca i njegove žene, oko žene i njene kćerke, oko žene i njene rođake, oko mladog muškarca, oko mlade žene, oko starog muškarca i oko stare žene...* Takođe se čini da je ponekad urok (svjesno ili nesvjesno izazvan) djelo udruženih pojedinaca (kao što su muškarac i njegova žena, žena i njena kćerka, ili žena i njena rođaka), a ne zavisi samo od individualnih počinitelja.

Značenje stiha ženskog *prikante*-a, koji glasi: *one koje kroz kapije života prolaze*, nije potpuno jasan, ali izgleda da govori o ženskim demonima, koji se nikad ne spominju pravim imenom (kao što je objašnjeno na početku članka), jer se vjeruje da jedino demoni mogu da prođu kroz kapije života i vrata se. Drugi dio ovog *prikante*-a nudi rješenje koje opisuje praksu iscjelitelja koji čvrsto vjeruje u svoje sposobnosti. Egzorcist demona i zloduha koji obitavaju van civilizovanih i naseljenih područja (po autoru Levi-Straussu),⁸⁶ doziva obične, domaće životinje koje simbolišu život u mjestima gde žive ljudi. Magarčići pristizu u karavanu, dolaze i odlaze, a iscjeliteljka im svima tovari opasni i osjetljivi teret uroka i crne magije (kao alternativni uzrok ove bolesti, koji se javlja samo ovdje). U trećem, završnom dijelu, iscjeliteljka nabraja uzlaznim redom vrste bolesti koje su urok i crna magija izazvali: nadimanje, vjetar, groznica, bolest, lom i oduzetost, a kao mjeru opreza dodaje da će njeno djelo uspeti, *protiv svog zla u tijelu*.

Čitav posljednji stih ovog *prikante*-a: *Svo zlo neka ode u dubine morske*, upravo ponavlja završni stih drugog dijela. Ovaj stih se često javlja u *prikante*-ima. Morske dubine su mjesto na koje se šalju zla i demoni. U jevrejskoj mitologiji, more je haotična sila koja stalno (neuspješno) pokušava da se pobuni protiv Boga, koji mu je postavio vječne granice.⁸⁷ Kao i more, demoni i zlodusi predstavljaju *Sitru Ahru* (Drugu stranu), suprotnost božanskom poretku, pa su s toga, i oni zatvoreni u dubinama mora.

Prikante-i su namijenjeni udaljavanju demona i zloduha od ljudi, i sprečavanju njihovog pristupanja istima, pa s toga i nije čudo što ih ove magijske formule šalju na mjesto gde ljudska noga ne kroči. Najčešće se izgone na more, ali ponekad se u *prikante*-ima javlja spisak dodatnih mjesta koja su pogodna za ova stvorenja, mjesta koja su daleko od ljudskog svijeta, kao što ćemo vidjeti u sljedećem *prikante*-u, koji služi liječenju straha i vradžbina .

Primjer br. 8

Todu spantu i ainara,
Kvalkel modu di mal,
La tomu in un vental,
Lu eču a la mar,
Al monti,
Al dizjartu,
Lugar dizoladu,
Tjera no povlada,
Ondi ni gaju kanta,
Pašaru no bola,
Paru no majuja.
Di ti lu kitu,
A Azazel lu eču.
Kešamnas Merinas Astematas.

Sav strah i uroke,
Sve oblike zla,
Uzimam u kecelju,
I bacam u more,
Na planinu,
U pustinju,
Na pusto mjesto,
Nenaseljenu zemlju,
Gdje pijetao ne pjeva,
Ptica ne leti,
Pas ne laje.
Od tebe ih uzimam,
Azazelu ih šaljem.
Kešamnas Merinas Astematas.

Ovaj *prikante* je objavio Elazar, a zabilježila ga je njegova sestra, Sara Elazar, 1935. godine od čuvene *prikantera*-e Tije (Tetke) Merkade Papo. Kraj završnog stiha čine tri nerazumljive riječi. Upotreba ovakvih riječi je postupak tipičan za magijske obrede i takođe se sreće u primjeru br. 6 koji počinje riječima: *Smatro sumatrina tabuna*. Ista kombinacija riječi se javlja i u primjeru br. 15, samo u završnom stihu. Sam nedostatak značenja i činjenica da se ove riječi ne mogu rastumačiti doprinose mističnosti teksta i rituala, pojačavajući utisak onog kom se obraća da moći koje *prikantera* priziva on ne može da dokuči i da su van granica njegovog poimanja. Najočiglednija uloga jezika je stvaranje komunikacije i razumijevanje. Jezik koji se koristi u *prikante*-ima poništava ovu funkciju. Stenli Tembija predlaže model tri moguće situacije za izvođenje magijskih *prikante*-a: (a) izgovorene riječi se čuju i razumiju (kao na primjer u obredima posvećenja), (b) izgovorene riječi

se recituju kroz šapat, ali kad bi se čule, mogle bi se razumjeti (kao na primjer u iscjeliteljskim ritualima), i (c) izgovorene riječi se čuju, ali se ne razumiju. Posljednje dvije situacije se lijepo mogu primijeniti na žanr *prikante*-a.

Sljedeći *prikante*, čija je namjena liječenje *svih vrsta bolesti*, pruža dalju podjelu. Ispostavlja se da je more međa dvaju svjetova: svijeta ljudskih bića i svijeta demona i duhova. Zemlja demona se nalazi iza mora.

Primjer br. 9

Aja vajas mal,
De la parte de la mar,
Donde non canta gallo ni gallina,
Ke no pares en esta kaza,
Ni en este logar.
A los endos de la mar te echare,
Donde ni gallo canta,
Ni buey ni vaca brama,
Fuye mall, allende el mar.

Tamo idi zlo,
Iza mora,
Gdje pijetao ne poje, ni kokoška
Ne zadržavaj se u ovoj kući,
Ni na ovom mjestu.
Onkraj mora baciću te,
Gdje pijetao ne pjeva,
I vo i krava ne riču,
Bježi zlo iza mora.

Ovaj *prikante* je zabilježila Sara Elazar 1930., koja ga je čula od Merkade Papo, a objavio ga je Elazar. I u ovom primjeru, neustrašiva *prikantera* radi protiv zla sama samcata, bacajući ga iza mora, gdje ne živi ni jedna domaća životinja koja predstavlja ljudsku naseobinu.

Ponekad proganjanje demona u morske dubine nije trenutno, već postepeno: prvo do praga, s praga na stepenice, sa stepenica na ulicu, a odatle u morske dubine, kao što ćemo vidjeti u sljedećem primjeru, koji je *prikante* za liječenje *rosipila*-e, to jest, kožne bolesti čija spoljna manifestacija unekoliko podsjeća na ružu. Otud i ime bolesti: ružina koža. Opis postepenog progona pojačava moć iscjeliteljke. Ispostavlja se da je nemoguće lako pobijediti zlo, jer se radi o teškoj bolesti. Saimim tim je i pobjeda iscjeliteljke veća.

Primjer br. 10

Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,
que de rey Alejandra,
que de verde calzava,
de verde vestia,
de verde cavallo servia,
todos los males conbido,
de la rosipila se olvido,
por ser sarnoso,
por ser lamproso,
todo el mal de aqui lo quito
al pokun lo echo,
del pokun a la piedra
de la piedra a la calle,
de la calle a las profundias de la mar.

U ime Boga, Svetog, blagosloven neka je,
I u ime kralja Aleksandra,
Koji je zeleno obuvao,
Zeleno odijevao,
i na zelenom konju jahao,
Sve je bolesti pozvao,
Samo je ružu zaboravio,
Da bi se šugali,
Da bi se gubali,
Uzimam svo zlo odavde,
Na prag ga bacam,
S praga na stepenice,
Sa stepenica na ulicu,
S ulice u dubine morske.

Ovu *prikante* je takođe zabilježio dr Izrael. Iscjeliteljka stavlja maramicu na glavu bolesnika i stavlja svoju ruku na nju šapućući gore navedeni *prikante*. *Prikante* počinje riječima: *U ime Boga, Svetog, blagoslovljen neka je*, ali u nastavku iscjeliteljka koristi sopstvene moći: *Uzimam svo zlo odavde*. Ona se, u stvari, ne obraća Bogu za pomoć; već samo objavljuje da ona radi u Njegovo ime (možda čak i sa Njegovom moći). Ipak, i nadalje ona je ta koja djeluje i donosi izlječenje.

Odmah poslije imena Svetog, blagoslovljen neka je, ona se poziva na ime kralja Aleksandra. U jevrejskoj književnosti, kanonskoj kao i narodnoj, Aleksandar Veliki (Aleksandar Makedonski) nije samo veliki osvajač, već i čovjek velike mudrosti koji na svojim putovanjima po svijetu vidio najčudnije pojave i zadobio magijske moći.⁸⁸ U ovom *prikante*-u Aleksandrova ličnost se stapa sa ličnošću Ĥidra ili Al-Ĥidra „Zelenog”, koji se pominje u XVIII suri Qur’ana, i koji u Islamu odgovara proroku Aliji (na hebrejskom Eliyahu ha-Navi). Al-Ĥidr je, po Qur’anu, bio Mojsijev savremenik – ali, slično Aliji, nikada nije umro. Među sunitiskim sufijama, koji su imali ogroman uticaj na narodne koncepte u području Balkana, postoji skoro sveopšta saglasnost da je Al-Ĥidr i dalje živ, a za mnoge poštovane ličnosti tesawufske tradicije tvrdi se i da su se lično sreli s njim. Al-Ĥidr se pojavljuje i u *Aleksandridi*, i to kao sluga Aleksandra Velikog. Al-Ĥidr i Aleksandar prolaze kroz Zemlju Mraka da bi našli Vodu života. Aleksandar se gubi tražeći

izvor, a Al-Ĥidr ga nalazi i dobija vječni život. Zanimljivo je da u ovom *prikante*-u Al-Iskender (tako se izgovara Aleksandrovo ime na osmanskome turskom) i Al-Ĥidr se stapaju u jednu osobu, čije je ime Aleksandar, ali je njegova odjeća zelena, pa čak i njegov konj, baš kao Al-Ĥidrov.

U balkanskoj narodnoj kulturi Aleksandru se pripisuju natprirodne moći koje su mu omogućavale da skupi sva zla kako bi oslobodio čovječanstvo od njih. Ali baš kao i vila u bajci o *Uspavanoj ljepotici*, on zaboravlja da pozove „ružu“, koja je pored kožne bolesti i izazivač dva jako ozbiljna oboljenja: šuge i gube. Ovdje nastupa iscjeliteljka i ispravlja zaboravnost kralja Aleksandra. Ona zavodi „ružu“ kako bi ova napustila tijelo bolesnika. Ona je veoma pažljiva po pitanju „ružine“ časti i trudi se da je ne povrijedi, jer bi to moglo loše da utiče na bolesnika. Zbog toga ona naglašava da je odsustvo „ruže“ s tog sastanka nenamjerno. Kralj je prosto zaboravio da je pozove. Ako je tome tako, onda je prisustvo „ruže“ u bolesti osobe, kad bi ona zapravo trebalo da bude na drugom mjestu, mnogo zanimljivijem mjestu, suvišno. Iscjeliteljka je postepeno pomjera od doma bolesnika ka dubinama mora. Opis istjerivanja je detaljan i živopisan: iz unutrašnjosti kuće napolje, na prag, na stepenice, na ulicu i u dubine mora.

Dovde smo prikazali prvu podvrstu u kojoj iscjelitelj djeluje u običnoj, svakodnevnoj stvarnosti, iz koje ona istjeruje zlo u paralelnu stvarnost, necivilizovanu i ljudima nenastanjenu.

Prikante-i u kojim iscjeliteljka djeluje u imaginarnoj stvarnosti i posredno

Necivilizovan, to jest ljudima nenastanjeni prostor još je upečatljiviji u drugoj grupi *prikante*-a, u kojoj se iscjeliteljka otiskuje na putovanje u imaginarnu stvarnost i dejstvuje nasuprot divljim životinjama (kao što su zmija ili lavica) ili nasuprot prirodnim fenomenima (planina u plamenu). Imaginarno putovanje *prikantere* i njena bitka protiv zlih sila, donekle podsjeća na šamanska borbena putovanja sa svrhom liječenja, koja su zabilježena u antropološkim istraživanjima.⁸⁹ Ovo je izuzetno opasno putovanje koje počinje ekstatičkim transom, a nastavlja se borbom sa zlim silama. Ponekad je neizvjesno da li će se šaman sigurno vratiti iz ove borbe. Slično kao i kod *prikantere*, šamanov glavni cilj je liječenje. Štaviše, kao i na sefardskoj narodnoj iscjeliteljki, i na šamanu je odgovornost za održanje harmonije svijeta. Nedostatak harmonije, uključujući bolest, kugu i tragediju je u

osnovi svog zla. I *prikantera* i šaman smatraju da su povezani s prirodom, djelujući putem nje i čuvajući je. Ova grupa, koja sadrži tri *prikante*-a koja je zabilježio dr Izrael (primjeri br. 11–13) i jedan koju je zapisala Weich-Shahak (primjer br. 14) se odlikuje ustaljenom uvodnom formulom: *Andando por un kaminiko eskontri...* (Idući jednim puteljkom, srela sam...). Ceremonija ove vrste čini intenzivniju fazu u procesu liječenja. Ona se izvodi samo ako su prethodno opisani, prostiji rituali podbacili. Naravno, samo stručne, iskusne iscjeliteljke mogu da je izvedu. U ovoj ceremoniji iscjeliteljka ulazi u drugačiju stvarnost, nadrealnu, u kojoj ona djeluje kao heroina, s muškim osobinama borca. Ovi obredi omogućavaju ženama da "preuzmu" tradicionalno muške uloge, pa čak iako je to samo u imaginarnoj stvarnosti, i u potpunoj suprotnosti s njenim tradicionalnim ulogama u svakodnevici. Drugim rečima, baš putem *prikante*-a čuje se, inače poprilično odsutni, ženski glas tradicionalne zajednice.

U ovoj grupi, za razliku od ostalih, *prikantei*-i uključuju i neku vrstu kratke priče, što podsjeća na *historiolu* koja je bila česta u raznim djelima magijske književnosti, kao recimo u Vavilonu, Egiptu, Grčkoj, pa čak i u hrišćanskoj kulturi. Što se sadržine tiče, *historiola* priče su kratki mitovi koji povezuju mitsku stvarnost prošlosti i trenutnu ljudsku stvarnost u kojoj se basma izvodi. Sve ovakve priče sadrže likove, opis situacije, i primjenu na trenutne uslove pod kojim se basma izvodi. Ovi uslovi odražavaju teške situacije poput bolesti ili tragedije. Pobjeda u mitskoj dimenziji (nadmășivanje zvijeri) je isto tako i pobjeda u ljudskoj dimenziji (prevazilaženje bolesti). Pominjanje mita služi kao neka vrsta priče koja se prethodno dogodila, i samim tim se za njom poseže kao za garancijom uspjeha trenutne borbe opisane u *prikante*-u. David Frankfurter⁹⁰ razlikuje *historiolu* koja funkcioniše samo po osnovama fabule, i *historiola*-u koja je dio usmjerene basme i koja joj je potčinjena. *Historiola* ove vrste se zove *Clausal historiologiae*.

Primjer br. 11

Andando por un caminico,
escontri un culebro bivo con su pie.
Achapilo sin mano,
degollilo sin cuchio,
englotilo sin paladar,
ansi mere y cresca cuanto disse verdad.

Idući jednim puteljkom,
Zmiju sa nogama sam srela.
Zgrabih je bez ruku,
Zaklah je bez noža,
Progutah je bez ždrijela,
Uspjevala i rasla tako,
kako ja istinu govorim.

Ovaj *prikante* je namijenjen liječenju *kulverice* (doslovno: mala zmija), to jest, liječenju herpesa koji izlazi na usnama, kao posljedica visoke temperature. Iscjeliteljka prelazi nožem preko herpesa, dok istovremeno šapuće formulu *prikante*-a. U imaginarnoj stvarnosti koja je opisana u ovoj verziji, iscjeliteljka sreće zmiju koja hoda na nogama, kao prvobitna Zmija prije no što je protjerana iz Edenskog vrta. Ovo povezivanje sa Drevnom Zmijom se zasniva na hebrejskom mitu.⁹¹ Baš kao što je prvobitna Zmija uništena u mitskoj naraciji, tako će i zmija u *prikante*-u, simbolišući bolest, biti uništena. Izbor zmije je podesan zbog imena ove bolesti i funkcionise kao nadrealna realizacija metaforičkog imena. Zmija je prevarila Evu, dok ovdje imamo ženu koja ne samo da ne pokazuje slabost i ne podliježe izazovu, već i ubija zmiju. Bobbene sile iscjeliteljke su prikazane kao natprirodne moći, ona se nosi sa zmijom bez ruku, bez noža, bez ždrijela.⁹²

Tri glagola koji označavaju nasilnost se javljaju u opisu nadjačavanja zmije: zgrabiti, zaklati i progutati. Za razliku od onoga što je opisano u prethodnoj grupi *prikante*-a, gdje *prikantera* djeluje udaljavanjem zla od sebe i ljudskog prostora (kao na primjer u primjeru br. 8: *Sav strah i uroke, sve oblike zla, uzimam u kecelju i bacam u more, na planinu, u pustinju, na pusto mjesto, nenaseljenu zemlju...*), u ovom *prikante*-u je opisan poptuno drugačiji način djelovanja, pridržavanje zla u telu iscjeliteljke. Iscjeliteljka guta zmiju i time uništava zlo. I šaman može djelovati na ova dva suprotna načina: pridržavanje i putovanje. On dozvoljava stranoj stvari da uđe u njega, zadržava je u tijelu i tako izlazi s njom na kraj. Šaman može da djeluje i na suprotan način, odlaskom na put u drugi svijet ili drugu dimenziju da bi izveo liječenje.

Kad iscjeliteljka pobjedonosno završi borbu sa zmijom, vraća se antropomorfnj bolesti i u konjunktivu joj se obraća: *Uspijevala i rasla tako kako ja istinu govorim*. Uvođenje konjunktiva, u originalnom tekstu, u mitsku priču koja je u osnovi *prikante*-a se može uporediti s onim što Frankfurter naziva *Clausal historiologiae*. Oblik imperativa u izvornom tekstu koji se javlja u dijelu *Uspijevala i rasla...kako ja...* stvara analogiju između ove dvije pojave. Ova analogija je tipično dio strukture *historiola*-e, strukture koja se naziva *similia similibus*. Ova analogija, gledano s aspekta njene funkcije u književnom tekstu, je iznenađujući dio koji preokreće značenje i vraća onog kom je tekst upućen u pravu stvarnost. To jest, bez obzira na odlazak u drugu stvarnost, prisutnima je jasno da je to nadrealna stvarnost, a ne prava istina.

Uparedna verzija se pojavljuje u srpskoj pravoslavnoj tradiciji.⁹³

Usov presov pres polje,
Vide ga ovčar bez oči,
Potrča bez noge,
U'vati ga bez ruke,
Zakla ga bez nož,
Ispeče ga bez oganj,
Izede ga bez usta...

Ova velika sličnost među tekstovima, kako tvrdi Krinka Vidaković-Petrov, svjedoči o razmjeni kulturnih modela koja je preovladavala kod Jevreja i njihovog okruženja baš na polju folkloru. Međutim, za razliku od jevrejskog teksta, srpski tekst nije napisan u prvom licu. Štaviše, glavni lik srpskog teksta je muškarac. Ipak, mora se naglasiti da se i u srpskoj kulturi narodno liječenje doživljava kao eminentno žensko zanimanje.

Ipak, izgleda da se u kontekstu srpske basme podrazumijeva da je nasilna borba muško polje djelovanja, a ženama je, čak i u nadrealnoj stvarnosti poteban muškarac koji će se agresivno boriti protiv bolesti. Ali u srpskom tekstu pastir (muškarac) peče urok (kuvanje kao simbol civilizacije), dok u jevrejskom tekstu iscjeliteljka (žena) guta živu zmiju (nešto sirovo kao simbol prvobitne prirode).⁹⁴

Drugi *prikante* u ovoj grupi je namijenjen liječenju *spindže*, što je takođe kožna bolest čiji je latinski naziv *lichens planus*.

Primjer br. 12

Andando por un caminico,
escontri una leona,
que gritava y bramava
y la spindža se llevava.

Idući puteljkom,
Srela sam lavicu.
Režala je, rikala je,
Spindžu odnijela je.

Iscjeliteljka pređe nožem ili čiodom preko oboljelog mjesta i šapuće gore naveden *prikante*. Nasuprot prethodnom primjeru, u ovom *prikante*-u ne postoji zaključni stih u kom se rečeno "poništava". Štaviše, i slika iscjeliteljke je pitomija. Iscjeliteljka sreće strašnu zvijer, ali se ni na koji način ne konfrontira s njom. Lav se smatra kraljem životinja, ali je ovdje odabrano da se *prikante* obraća ženki, lavici.

Ovo je skladno generalnom ženskom kontekstu *prikante*-a. Lavica uzima zlo svojom slobodnom voljom, bez neposrednog uplitanja iscjeliteljke. Prelaženje nožem ili čiodom se zasniva na narodnom vjerovanju da metal zastrašuje demone i zloduhe. Čioda simboliše zatvaranje i hvatanje, a nož simboliše napad i agresivnost.⁹⁵

U ovom *prikante*-u, kao i u drugim u ovoj grupi, iscjelitelj se suočava s natprirodnim pojavom na nejasan način. U tekstu uz riječ puteljak (*caminico*) ide neodređeni član (*un*), a ne određeni član. Ovaj put se nalazi u drugoj vremenskoj dimenziji i u prostoru drugog svijeta. Baš izbor „puteljka“, a ne nekog drugog mjesta naglašava prelazak s jednog mjesta na drugo ili iz jedne dimenzije u drugu. To jest, staza (puteljak), prema Victoru Turneru,⁹⁶ je granični prostor prepun opasnosti.

Treći *prikante* u ovoj grupi je namenjen liječenju *usagrei*-a, koji je zapravo zagnojenje (apsces) na licu i blizu ušiju, koje nastaje kao posljedica izbijanja mliječnih zuba.

Primjer br. 13

Caminado por saminico,
 escontri un padre u un ijo.
 Le demanda el ijo al padre:
Mi padre, loque arde su(to) el monte?
 Le dice el padre al ijo: Usagre!
 Demanda el ijo al padre:
Con loque se atabafa?
 Responde el padre:
Con sal y vinagre y tiera de la calle!

Idući puteljkom,
 Oca i sina sretoh.
 Pita sin oca:
Oče šta ono pod planinom gori?
Usagre!- odgovara otac.
A čime se gasi?-
 upita sin oca.
 Otac odgovara:
Solju i sirćetom i zemljom sa puta!

I u ovom primjeru iscjeliteljka ima ulogu posmatrača i svjedoka događaja, ali u ovom slučaju ona sluša (prisluškuje). Ona sreće oca i sina (vjеровatno se radi o natprirodnim bićima). Sin ugleda prirodnu pojavu (vatru) i traži, kao što i priliči znatiželjnom djetetu, objašnjenje od svog oca. Očevi odgovori su iznenađujući i ne pripadaju svijetu prirode iz kog su pitanja potekla. Otac objašnjava da je vatra u stvari bolest i podučava sina kako je treba liječiti. Iscjeliteljka sluša njihov razgovor i iz njega saznaje o kojoj bolesti je riječ (*usagre*), kao i kako je liječiti (*solju, sirćetom i zemljom s puta*). Očigledno je zašto planina u plamenu metaforično predstavlja apsces. Iscjeliteljka liječi bolest običnim materijama, čija magijska moć dolazi iz informacija koje je ona dobila od ljudi iz paralelnog svijeta.

Weich-Shahak bilježi nešto drugačiju verziju ovog *prikante*-a.

Primjer br. 14

Pasí por un caminico,
y vide un padre y un hijo,
y le dimandé:
¿Lo que tienes aquí?
y me dijeron:
Uzagre.
¿Y con lo que se amata?
Con sal y vinagre
y tierra de la calle.

Idući puteljkom,
Oca i sina sretoh,
Upitah ih:
Šta to imate?
Odgovoriše mi:
Usagre.
A kako se gasi?
Solju, sirčetom
i zemljom sa puta.

Ova verzija je zabilježena od ispitanika Moše Kabilja,⁹⁷ koji je živio u Givatajimu u Izraelu, a rođen je u Sarajevu. U ovoj verziji je uloga iscjeliteljke aktivnija. Ona počinje razgovor s ocem i sinom i raspituje se za prirodu bolesti, te kako se ista liječi. Za razliku od drugih *prikante*-a u ovoj grupi, u kojima postoje samo dvije uloge, iscjeliteljka i natprirodna zvijer, u ove dve verzije pojavljuju se još dvije uloge, u ljudskom obliku: otac i sin koji su nosioci razgovora. Citiranje razgovora u *prikante*-u ga, sa književnog stanovišta, pretvara u malu dramsku scenu. Paralela ovom sefardskom *prikante*-u postoji i u hispanskoj hrišćanskoj kulturi, a zabilježena je u protokolu Suda Inkvizicije u Novoj Kastilji.⁹⁸ Ovaj *prikante* je citiran u protokolu kao optužujući dokaz u suđenju ženi koja je optužena za vještičarenje.

El rey Egre en el campo estaba,
A Agueda su fija la marienda le llevaba.
E le dixo padre:
los montes e los valles arden.
E dixo la fija:
No es fuego ni arde,
Mas es colebro e colebrilla,
E usagre e fuego salvaje.
Con que lo mataremos?
Con el unto sin sal,
E con la ceniza del hogar,
E con el polvo de la casa barida.
Fía, fía, fía,
En la Virgen, Santa María.

Kralj Egre je u polju bio,
Svojoj kćerci, Aguedi, obrok je donosio.
I otac joj reče:
Planine i doline ognjem gore.
A kćerka mu odgovori:
To nije vatra ni plamen,
To je herpes i zoster,
To je zagnojenje i groznica što teško mori.
A čime se gasi?
Uljem, bez soli
Pepelom iz ognjišta,
Prašinom kuće pometene.
Vjeruj, vjeruj, vjeruj,
U Djevicu, Svetu Mariju.

Hispaniska verzija više odgovara primjeru br. 13. Kao i u njemu, gdje je razgovor interni, između oca i sina, ovdje se razgovor odvija između kralja Egrea i njegove kćerke Aguede. Dvije sefardske verzije počinju prostim pitanjem, prva (primjer br.13) sinovljevim pitanjem, a druga (primjer br.14) iscjeliteljkinim pitanjem, i nastavljaju se očevim odgovorima. Nasuprot tome, u hispano-hrišćanskoj verziji uloge su okrenute. Tekst počinje očevom izjavom da *planine i doline ognjem goror*, a kćerka mu ukazuje na grešku i otkriva mu šta se zapravo zbiva: *To nije vatra ni plamen, to je herpes i zoster, to je zagnojenje i groznica što teško mori*.

U nastavku joj otac postavlja pitanje koje se u ladino verzijama javlja kao drugo pitanje sina/iscjeliteljke, to jest: *A čime se gasi?* Ono čime se liječi u hispano-hrišćanskoj verziji se malo razlikuje od onoga što se nudi u sefardskim verzijama. U sefardskim verzijama se navode so, sirće a u hispano-hrišćanskoj ulje bez soli. U prvim zemlja s puta, a u drugoj pepeo iz ognjišta i prašina iz pometene kuće. So i sirće služe za agresivan napad protiv zloduha, dok je ulje umirujući način da se podmite zlodusi. Nesumnjivo, najočiglednija razlika između dviju tradicija je hrišćanski završni stih hispanске verzije: *Vjeruj, vjeruj, vjeruj u Djevicu, Svetu Mariju*.

Prikante-i u kojim se iscjeliteljka okreće Bogu za pomoć

Oba *prikante*-a koji će biti navedeni u nastavku odnose se na ceremoniju *espanto de la miel*, koja je opisana u raspravi o primjeru br. 6. U ovom *prikantei*-u, koji je zabilježio ham Ribi Eliezer (Sante) Papo, se ne pominje Bog, dok je *prikante* naveden ispod (primjer br. 15) u cjelosti molitva Bogu. Shodno tome, moramo se zapitati da li je molitva u primjeru br. 16 naknadno umetnuta.

Primjer br. 15

Jo ago el espantu de la miel a ditu hazinu,
(si li menta el nombre),
Para ki si sani,
La avodato kon fuersa de Akadoš-Baruh-U,
I por sehud de sus Cadikim los santos,
Jo rogo delante del Šem-Etbarah,
Ke lo milisini al ditu hasinu refua šelema,
Si maṭrono sabuna.

Izvešču [liječenje] strah[a] medom za ovog
bolesnika, (kaže ime bolesnika)
Da bih ga izliječila,
Njegovo djelovanje je uz moć Svetog,
blagoslovljen neka je,
I zaslugama Njegovih svetih pravednika,
Molim se Bogu, blagoslovljen bio,
Da podari ovom bolesniku potpuno
ozdravljenje,
Si maṭrono sabuna.

Ovu verziju je zabilježio Elazar, kako je čuo od Morica Kabilja.⁹⁹ Na tekst *prikante*-a je dodat opis rituala. Ovaj opis je sličan onom koji navodi *Ḥam Ribī* Eliezer (Sante) Papo (primjer br. 6 gore), ali je usmena formulacija bila podvrgnuta uređivanju i prilagođavanju *halahi*, pošto je njen veći dio molba Bogu da podari lijek. Kao što je rečeno, jedina sličnost između ove dvije verzije su riječi *Si matrono sabuna*, kojima verzija *Ḥam Ribī* Eliezera (sina Sante) Pape počinje, a Kabiljova se završava.

Srednja verzija, koja spaja molitvu upućenu Bogu i običan *prikante* može se vidjeti u sljedećem primjeru:

Primjer br. 16

En nombri de el Bindičo,
Jo metu la mano
i el Bindiču ki meta la milizina.
Vengu kon esti kučiju,
Komu si parti el pan,
I todū loke si azi di minister,
Kortu nuevi modus di malis,
Nuevi modus di hazinuras,
Nuevi modus di baldamientus
i kivrantamjentus,
Di esti kuerpu la kitu
I a las profundinas de la mar
lu eču, Amen!

U ime [Boga] Blagoslovljenog,
Ja stavljam ruku,
A Blagoslovljeni neka stavi lijek.
Prelazim ovim nožem,
Onako kako se siječe hljeb,
I sve što treba,
Siječem devet vrsta zala.
Devet vrsta bolesti,
Devet vrsta oduzetosti
I lomova,
Iz ovog tijela otkloniću ih,
I u dubine morske
Baciću ih, Amin!

Ovu verziju je zapisala Sara Elazar kako je čula od *Ḥam Ribī* Menahema Romana 1946., a objavio ju je Elazar. *Prikante* počinje kontroverznim prizivanjem Svemogućeg: *U ime [Boga] Blagoslovljenog*, da bi se nastavila opisom agresivnih postupaka iscjeliteljke, koja siječe devet vrsta zala nožem, kako bih ih na kraju sve bacila u morske dubine. Broj devet je utrostručeni klasični magijski broj: tri. Već smo objasnili natprirodnu važnost ovog broja, u primjeru br. 6 gore.

Tri *prikante*-a, svaki od kojih se izvodi u sklopu *espanto* ceremonije (primjeri 6, 15, i 16), dobro pokazuju da ne postoji obavezna veza između vrste obreda i vrste *prikante*-a, te uloge iscjeliteljke u njima. Kao što je objašnjeno, u jednoj

ceremoniji se mogu koristiti *prikante*-i koji pripadaju različitim kategorijama i potkategorijama. Tako smo, na primjer, vidjeli da se u *espanto* ceremoniji može koristiti *prikante* koji je u potpunosti molitva Bogu (primjer br. 15), *prikante* koji je u potpunosti djelo iscjeliteljke (primjer br. 6), ili *prikante* koji spaja molitvu Bogu s djelanjem iscjeliteljke (primjer br. 16).

***Prikante*-i u kojim se iscjeliteljka obraća demonima za pomoć**

U ozbiljnim situacijama, kada ni jedna druga ceremonija ne pomaže, iscjeliteljke posežu za najekstremnijim ritualom zbog koga su generacije i generacije rabina bjesnile, naime za *indulko* ceremonijom, koja uključuje neposredno moljenje demonima, te namjerno sklanjanje svakog svetog predmeta u kući gde se obred izvodi. Ispod je opis rituala iz tumačenja *Ham Ribí* Davida Parde:

Svakodnevno su me zapanjivali postupci žena prema bolesnima, one se zatvaraju u kuću i donose razne vrste tamjana i slatkiša, onda sklanjaju sve knjige iz kuće, pa čak i mezuze, i zabranjuju ljudima da ulaze, i potom kade razne trave i sipaju med u uglove kuće, te izvode razne basme da bi stupile u kontakt s demonom ili demonima, i to nazivaju imenom *indulko grande* (veliko zaslađivanje)...

Iako je u pitanju složena, komplikovana ceremonija za koju je potrebno mnogo pripreme, *Ham Ribí* David Pardo potvrđuje sa su ovo česti postupci koji se izvode svakog dana. „Veliko zaslađivanje“ koja je opisano iznad ima još jedno strogo pravilo. Iscjeliteljka se zatvara nasamo u kuću s bolesnikom i niko ne smije da ulazi. Ponekad se čak zahtijeva i udaljavanje komšija od kuće u kojoj se izvodi obred, kako bi se izbjeglo da sjenka (*solombra*) koju demon baca padne i na njih. Na ladinu se ovaj proces naziva *serradura* (izolacija). Očigledno jedino veliki *indulko* uključuje namjerno sklanjanje svetih predmeta (do te mjere da se i *mezusa* sklanja s dovratka). Drugi dijelovi rituala su isti kao u manjem *indulko*-u: kađenje travama i kapanje meda u sve ćoškovne kuće. U opisu ove ceremonije u djelu *Dameseq Eli'ezer*, postoji nekoliko dodatnih momenata: klanje kokošaka, prskanje slanom vodom, razbijanje jaja, i paljenje svijeća u čast demona.

Induluko ke azen las mujeres al ĥazino para los sidim, i les degoyan gayina, i les tenplan miel i agua kon sal, i les parten guevos para los sidim, i les dizen: Esto ke sea a vozotros por korban, i les ordenan meza kon kandelas i modos de espesias i se enkorvan i se arodian a los sidim – i non enmentan el nombre del Šem Yitbarah, non las ke azen el induluko i no los ĥazinos, i se engrasian a los sidim ke milizinen el mal de los ĥazinos i simijante de aznedades de mujeres---

Indulko koji žene izvode demonima, za bolesne, u kom kolju kokoške za njih, i nakaplju med i slanu vodu za njih, i razbiju jaja za demone govoreći im: *Ovo neka vam je na žrtvu*, postavljaju im sto sa svijećama i raznim vrstama tamjana, i saviju glavu i kleknu demonima, i ne pominju ime Gospoda, Blagoslovljen bio, ni one koje izvode *indulko*, a ni bolesni, i pokušavaju da nađu milost u očima demona kako bi izliječili bolest i slično u ovim magareštinama koje žene izvode...

Iako se u malom *indulko*-u ne sklanja *mezuza* iz kuće, i dalje je zabranjeno pominjati sveta imena ili obratiti se Bogu tokom ceremonije.

Ova ceremonija funkcioniše potpuno suprotno svim ostalim ritualima. Dok je cilj ostalih obreda, kao što su *espanto de la miel* i razni *prikante*-i, da protjeraju demone i zloduhe i stvore zaštitni sistem oko bolesnika, u ovoj magijskoj operaciji iscjeliteljke „pozivaju“ demona u kuću. Da budemo iskreni, ovaj poziv se upućuje tek kad su demoni svejedno već u kući, a narodne ljekarke vide da su isti toliko duboko prodrli u bolesnika i njegov prostor da ih se već ne može odstraniti protiv njihove volje, bez da se stvar završi loše po bolesnika. Shodno tome, one pokušavaju da pridobiju demone slatkišima (Sefardi pouzdano znaju da su demonima dragi barem koliko i njima), nudeći im žrtvu (klanje kokoški i razbijanje jaja), postavljajući sto sa slatkišima u njihovu čast, prinoseći i miomirise i svijeće, te klečeći i padajući ničice pred njima¹⁰⁰ u molitvenom aktu. Ovo je očigledno veoma opasna ceremonija, za koju je potrebno veliko samopouzdanje i vještina, ne samo zbog nepredvidljivosti odgovora demona i mogućnosti da isti povrijede bolesnika ili iscjeliteljku, već i zato što ovi postupci mogu donijeti iscjeliteljki Božiju kaznu, ovdje i sada – ili, još gore, u vječnosti.

Treba naglasiti da je pristup *Ĥam Ribī* Eliezera (sina Sante) Pape kompromisniji i znatno blaži nego pristup drugih rabinskih autoriteta. On se, naravno, kao i ostali, gnuša obraćanja demonima - ali, naposljetku, ako ceremonija ne uključuje nuđenje tamjana i žrtvovanje demonima, on dozvoljava da se ista izvede, pa čak i ako uključuje kapanje mumije i šećera, dok god ovo prati molitva Bogu, nek bi On izlečio bolesnika.

Enpero, si non azen dingun degoyamiento i ningun saumario ni ordenan ninguna meza salvo ke toman mumya i tsukar i lo esparzen por en kaza i por el lugar ke se kayo i ke se espanto i azen tefila al Šem yitbarah, el milizinan ĥazinos, ke lo milizine al ĥazino de su ĥazinura – esto es mutar.

Ali, ako ne izvode žrtvovanje ili uopšte ne prinose kad, i ne postavljaju sto, ali uzimaju mumiju i šećer i rasprše ih po kući ili mjestu gde se osoba razboljela, ili se uplašila, i mole se Gospodu, blagoslovljen bio, koji je iscjelitelj bolesnih, da On izliječi bolesnog, to je dozvoljeno.

Ova mumija je najčudniji medicinski materijal predmodernog svijeta. Kao što je objašnjeno, to su očuvani ostaci kostiju. Osušene kosti (stopala i šake) moraju da se samelju i usitne. Za neke ceremonije prah mumije miješa se s medom i začinima. Vjerovanje u medicinska svojstva ovog praha je bilo opšteprihvaćeno u mnogim kulturama i društvima širom Srednjeg Istoka, Balkana i Evrope.¹⁰¹

Usmena formulacija koja prati ovu ceremoniju je obično tajni tekst. Ono što je paradoksalno je da su ovi tekstovi očuvani baš u *halahičkim* knjigama, u kojim su, naravno, navođeni u negativnom kontekstu, kao zabranjeni postupci. Tako se na primjer, jedna od nekolicine postojećih verzija molitvi demonima nalazi u knjizi *Kenesiya le-Šem Šamayim* (Sabor u ime Nebesa [=Gospodnje]) koju je napisao *Ĥam Ribī* Menaše Siton od Safeda (krajem XIX vijeka). Knjiga je napisana na hebrejskom, s ciljem da skrene pažnju tadašnjih mudraca na "katastrofu" koja se zove *indulko*, i podstakne ih da je iskorijene iz jevrejske zajednice. Slijedi tekst molitve demonima (sa umetnutim objašnjenjima autora).¹⁰²

Molimo vam se, vama koji nad nama gospodarite,

Da se sažalite, i imate milosti, i da se lijepo nosite s vašim bolesnim slugom.

Taj i taj sin vaše sluškinje *te i te*, skinite njegovu krivicu,

I ako je zgriješio ili se loše prema vama ponio, smilujte se i oprostite mu grijeh,

I dajte mu dušu njegovu i snagu i zdravlje

(a kod sterilnosti: Otvorite materice i vratite im njihov plod, i oslobodite ga sputanosti njegove)

(a za ožalošćenu majku: oživite za nju duše njenih sinova i kćeri)

Nek ovaj med za vas bude, da njime zasladite svoja usta i nepce

A pšenica i ječam hrana za vaša goveda i ovce

A voda i so za očuvanje ljubavi, drugarstva, mira i prijateljstva

A savez soli uvijek između vas i nas

Poslije toga ona polomi jaja pred njima i kaže:
Zaklano kao duša za vas, ova žrtva je duša za dušu
(pošto bi se jaje razvilo u pile treba ga posmatrati kao da ima živu dušu)
Kako biste nam vratili dušu ovog bolesnika i njegove misli
Ili dušu njegove djece i sinova
Ili njegov um
Ili njegovih očiju svjetlost
I slično, prema onome što se traži i što se toga tiče.

Status demona u ovoj molitvi odgovara statusu Boga u redovnim molitvama. Naziva ih se gospodarima od kojih se traži oprostaj grijehova, nude im se žrtve, oni koji zagovaraju bolesnika kleče, klanjaju se – pa, čak, i ljube pod.

Pokloni koje im nude (med, pšenica, ječam, voda i so) su namijenjeni očuvanju vječnog saveza koji se ovdje naziva savezom soli. Savez soli se smatra vječnim, jer so ne truli, niti se usmrđuje (IV Knjiga Mojsijeva 18:19). Ovako je sklopljen savez između jevrejskog naroda i njihovog Boga, i svi prinosi koji se prinose Bogu osoljavaju se: *A svaki dar koji prinosiš osoli solju, i nemoj ostaviti dara svojega bez soli zavjeta Boga svojega; Sa svakim darom svojim prinesi soli.* (III Knjiga Mojsijeva 2:13). Proizilazi da se svi predmeti koji ukazuju na vezu sa Bogom sklanjaju iz kuće, a iskazi poštovanja koji su rezervisani za Boga ovdje se primjenjuju na demone.

Slika br. 3

Sva tri navedena rabinska izvora svjedoče da su ovu ceremoniju izvodile žene, i sva tri je pažljivo opisuju ženskim jezikom. Tradicionalni jevrejski izvori obično gledaju na stvarnost s muške tačke gledišta. Ideja jednakosti polova im je strana. U tradicionalnom društvu su žene bivale gurnute u stranu i isključene iz liturgijskog života. Jednako tako, nije im bilo dozvoljeno da dolaze u ješive ili da svjedoče na rabinskim sudovima (osim u iznimnim situacijama). Kako su generalno smatrane neprihvatljivim kao svjedoci, bile su im zabranjene i pozicije u *halahičkom*, zakonodavnom, ili javnom vođstvu. Čak je i njihovo mjesto u sinagogi bilo marginalizovano. U tradicionalnom jevrejskom razmišljanju je postojala jasna razlika između javne i privatne sfere, između društva i doma. Čak se smatralo da su žene bliže demonskom svijetu od muškaraca. Prvo zbog menstrualne nečistoće; ali, takođe, i zbog Evinog prvog grijeha. Tako, na primjer,

Ḥam Ribī Menaše ben Izrael piše u svojoj knjizi *Nišmat Ḥayyim*:

[Biblijska zapovijed] glasi *Ne dozvoli vještici da živi*,¹⁰³ a ne *čarobnjaku* ili *vješcu* - jer je vještičarenje češće među ženama i proizilazi iz nečistoće što nad njima počiva. A takođe je zapisano u Zoharu, u poglavlju *Wayera elaw*: Magija vještice u menstrualnim danima biti će djelotvornija nego u čistim danima, tamo piše *Ribi Amme* je rekao: *“Sve vrste čaranja i vraćanja ne nalaze se – nego u žena. On mu je rekao: „To smo naučili, kad je Zmija došla Evi, ona je na nju bacila svu nečistoću. Na nju, a ne na proroka Valama“.*¹⁰⁴

Povezivanje žene s prirodom i demonskim svijetom ogrnilo ju je opasnošću. Opasnošću s kojom je društvo (to jest, muškarci koji su u njemu vladali i diktirali pravila) moralo da se nosi. Kao i prirodi, čiji je žena neodvojivi dio, i ženi je potrebno pripitomljavanje i odomaćivanje. Negirana joj je suverenost i samostalno postojanje, i podvrgnuta je staranju socijalnog ustrojstva. Isprva, ulogu čuvara žene vrši njen otac, a poslije toga njen muž. Kao i druge osobe čijim problemima se bavi staratelj (maloljetna siročad, pravno nesposobna lica narušenog duševnog zdravlja itd.), žene su bile isključene iz javne sfere. Ipak, neke od njih su bile dovoljno spretne da ovu manu pretvore u prednost. Izvođenjem ceremonija magijskog liječenja koje su povezane s prirodom, našle su mjesto samo za sebe; mjesto na kom su mogle ponovo da se definišu. U trenutku kada neki problem zadesi pojedinca ili čitavu zajednicu, muškarci se aktivno nose s problemom kroz post, molitvu i obrede koji se održavaju u sinagogi, kao što je vađenje svitaka Tore i duvanje u obredni ovnujski rog, *šofar*. Magijski rituali omogućavaju ženama da se i same uhvate u koštac s konkretnim problemom, na aktivan način, te da odbrane sebe i svoje bližnje na praktičan način.

Slika br. 4

Ovaj proces isključivanja žene iz javne sfere tekao je u dva smjera. Muški jevrejski svijet je isključivao žene iz javnog vjerskog života, gurajući ih tako, nenamjerno, putem svijeta narodnih vjerovanja i obreda. S druge strane, žene su znale kako da ostvare uticaj na porodicu i zajednicu upravo iz marginalnih društvenih sfera u koje su bile izmještene.

Zaključak

Ukratko, *prikante*-i koji prate sefardske iscjeliteljske ceremonije su književni žanr u svakom pogledu. U ovom članku smo ponudili književno-kulturološku analizu tekstova ove vrste. Radi se o složenim formulama koje su česte u sefardskim zajednicama, a imaju pandane kako u hrišćanskoj iberijskoj kulturi (u zemlji porijekla balkanskih Sefarda), tako i u osmanskoj kulturi, i hrišćanskoj i muslimanskoj (u krilu koje su balkanski Sefardi živjeli posljednjih petsto godina). Ograničenje na jedan grad (Sarajevo) i region (Bosna i Hercegovina) nam je dozvolilo da jasnije uvidimo razlike među podžanrovima, pa čak i da damo prijedlog modela za buduću klasifikaciju i analizu sefardskih ženskih basmi kao takvih. Što se više produbljuje, širi i grana istraživanje sefardske kulture, to će više mogućnosti biti da se usredsredi na određene regione ili zajednice kako bi se detaljno obrazložile razlike ili sličnosti između različitih zajednica u sefardskom etnosu.

Odabrali smo da razvrstamo *prikante*-e prema ulozi iscjeliteljke koja izvodi obred. Na osnovu raspoloživih primjera iz tradicije sarajevskih Jevreja (i Jevreja čitave Bosne i Hercegovine), uviđa se da su najrasprostranjeniji *prikante*-i upravo oni najprostiji, u kojim iscjeliteljka djeluje u običnoj stvarnosti (13 tekstova). Djelovanje u imaginarnoj stvarnosti, koje liku iscjeliteljke pridodaje natprirodne moći je rjeđe (4 teksta). Samo na tri mjesta se pominje Bog, dva puta u dva od tri *prikante*-a koji su zabilježeni od muških ispitanika: prvi put u *prikante*-u molitvi (primjer br. 15), a drugi, na početku *prikante*-a koji je zabilježen po sjećanju *Ham Ribi* Menahema Romana (primjer br. 16). U slučaju ovog posljednjeg primjera, ubacivanje Božijeg imena na početak *prikante*-a može se pripisati pokušaju ispitanika da "judaizira" i *kašerizuje* postupak. U *prikante*-ima koji su zabilježeni iz recitovanja žena, samo se jednom pominje Bog (primjer br.10). Taj *prikante* počinje riječima: *S imenom Boga, Svetog Blagoslovljen neka je* (Con el nombre del Dio el Santo Bendicho), ali se odmah nastavlja prizivom magijske figure Aleksandra Velikog (*que de rey Alejandra*). Ovaj spoj religije i magije pretvara ovo prosto pozivanje na Božije ime u poprilično blasfemični postupak. Pored ovih par primjera, u *prikante*-ima uopšte ne postoji upućivanje na kanonske jevrejske izvore. Ovo još bolje potkrepljuje naš zaključak da je svijet iscjeliteljskih obreda, ženski svijet i da je taj svijet postojao na marginama tradicionalnog religijskog života. I zaista se ekstremna ceremonija *indulko*, koja uključuje i obraćanje demonima, opisuje kao isključivi domen žena. Isključivanje žena iz formalizovanog religijskog života je do stvaranja svijeta koncepta i ceremonija koji je paralelan normativnoj, muškoj

tradiciji. Ponekad on postoji u njenoj sjenci, a često i u neposrednom sukobu s njom. Nasuprot graničnoj, nejasnoj ulozi žene u tradicionalnom društvu, u svijetu magije žena igra najvažniju ulogu. Ove ceremonije su omogućile da se izvrne tradicionalna hijerarhija, te da žena postane glavni lik. Ona je ta koja izvodi ceremoniju, upućena je u njene tajne detalje. Ona je ta kojoj se ljudi obraćaju za pomoć. Centralnost žene je izražena kako u samim tekstovima *prikante*-a, tako i u društvenom kontekstu u kom se isti izvode. Tajnost ceremonija i tekstova *prikante*-a odigrala je veliku ulogu u formiranju ženskog autoriteta u području tradicionalne medicine. Kontrola nad ezoteričnim informacijama ove vrste daje moć onima koji njima raspolažu.

Iscjeliteljke su ove ceremonije posmatrale kao drevnu i autentičnu jevrejsku tradiciju. Stoga im je stručnost u ovom polju davala status *sadikota* (pravednih žena), u njihovim, a i u očima njihove zajednice. Ponekad bi rabini priznavali žensku stručnost i autoritet; a, ponekad bi se opet usprotivili nekim konkretnim iscjeliteljskim postupcima, zbog jevrejskog zakona. Međutim, ovo protivljenje nije dovelo do ukidanja ovih ceremonija, niti je prijetilo poziciji koju su iscjeliteljke zauzimale u tradicionalnoj jevrejskoj zajednici. Nasuprot slici koja proizilazi iz tekstova koje je pisala muška elita (isprva rabini, a kasnije i ljudi sa svjetovnim obrazovanjem), ove žene nisu smatrale svoje postupke *sujevjerjima* ili skretanjem s pravog puta, a posve je sigurno da ih nisu vidjele kao *magareštine*. S njihove tačke gledišta, to je bio jedini judaizam koji su one poznavale. Do sličnih zaključaka je došla i Suzan Sered u istraživanju o starijim ženama istočnjačkog porijekla u Jerusalimu.¹⁰⁵ Kao i u slučaju njenog istraživanja, i sa tačke gledišta sarajevskih sefardskih iscjeliteljki, vjera se takođe doživljava kroz prizmu međuljudskih odnosa, kao način da se pomogne bližnjima. Religiozna žena je žena koja se ponaša moralno u međusobnom odnosu dviju osoba, nasuprot muškarcu koji počesto pokuašava da nametne primjenu pisanih vjerskih zakona, čak i po cijenu poremećaja sistema ličnih odnosa. Paradoksalno je da je isti kulturni model koji je nametnuo ženama marginalnu poziciju, ujedno i omogućio pripadnicama "slabijeg pola" da stvore vlastitu paralelnu tradiciju, zasnovanu na ženskom iskustvu svijeta i života. Ovakav status žene je tipičan za sva monoteistička tradicionalna društva: jevrejsko, hrišćansko i muslimansko. Tradicionalno isključivanje žene iz vjerskih studija u svim tradicijama dovelo do stvaranja izvjesnog ženskog sestrinstva koje je počivalo na otvorenoj komunikaciji i direktnom životnom iskustvu daleko više nego na uvriježenim religijskim dogmama. Ova karakteristika posebno dolazi do izražaja na polju narodnih vjerovanja i ceremonija. Muške ceremonije imaju jasan etno-religijski identitet (sveti jezik grupe: hebrejski-aramejski, arapski, latinski

ili crkvenoslovenski, te obraćanje za zagovor svecima ili pravednicima pojedine religijske grupe). Ženski tekstovi uglavnom nemaju određena religijska obilježja, što ih je činilo univerzalnijim; te, kao rezultat toga, i fluidnijim. Teško je zamisliti muškarca, hrišćanina ili muslimana, koji pribjegava jevrejskoj vjerskoj ceremoniji (ili obmuto). S druge strane, ženske iscjeliteljske ceremonije su s lakoćom prelazile iz jedne etno-religijske grupe u drugu. S toga bi se u njima mogao vidjeti još jedan iskaz nepisane i neinstitucionalizovane "ženske religije", koja prelazi granice između vjeroispovesti i kultura, granice koje muškarci tako pažljivo čuvaju.

Slika br. 5

*

Jedino se kod ove diskretne, ali nesramežljive profeminističke književne kulturalne studije pribjeglo end notama kako cjelovitost teksta ne bi trpjela usljed forsiranih tehničkih nezgrapnosti, a samo štivo bilo bi 'zaposjednuto' nekim sefardskim rođakom Titivillusa o kojem je za istoimenu biblioteku Antibarbarusovih izdanja pokojni Albert Goldstein sročio neodoljivo šarmantnu crticu. Evo ulomka:

"Titivillus, kao što priča kaže, luta svaki dan skupljajući pogreške u pisanju dok ne skupi dovoljno da napuni svoju vreću tisuću puta. Kada na kraju dana završi posao, vreću nosi Vragu koji svaku grešku zapisuje u knjigu uz ime onog tko ju je napravio. Na Sudnji dan, svaka greška biti će pročitana naglas i tako svjedočiti protiv onog tko ju je počinio.

Danas je Titivillus našao svoj pravi poziv u računalima, posebno stolnom izdavaštvu. Vratio se i, puneći svoju vreću obilno nadoknađuje izgubljena stoljeća."

¹ Za dalju diskusiju na temu ovog koncepta u jevrejskoj kulturi vidi: E. Urbach, *The Sages -- Their Concepts and Beliefs* [Hebrew], Jerusalem 1986, 103–14; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, 78–84; te J. Z. Lauterbach, "The Belief in the Power of the Word", *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 287–302. Na temu moći riječi u sefardskom kontekstu vidi: I. J. Levy & R. Levy Zumwalt, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick*, Urbana and Chicago 2002, 74–94.

² E. I. Papo, *Ya'alezu Ḥasidim: Sefer Mussar we-ʿEšot* (prvo izdanje: Jerusalem 1883). Citati u ovom članku su uzeti iz poznijeg izdanja: Jerusalem 1989. O konceptu idealnog govora kod sefardskih rabina, vidi unos *Dibbur (Govor)* u E. I. Papo, *Pele Yo'eš*, Constantinople 1822.

³ *Ibid.*, str. 214.

⁴ *Talmud Yerusalmi*, Ma'aser Šeni, ch. 4, p. 55, col. 3, halaḡa 6; *Talmud Bavli*, Beraḡot 55–57; *Midraš Eḡa Rabbah*, Vilna ed., ch. 1, Buber ed., peraša 1, 51–55; vidi takođe, S. Almuli, *Mefašer Ḥelmin*, Salonika 1516, kao i *Pitron Ḥalomot*, Amsterdam 1637, u *Sefer Pitron Ḥalomot ha-Šalem*, ur. M. Bakal, Jerusalem 1965.

⁵ Ovo je uobičajen izgovor ove riječi u Sarajevu. U drugim dijalektima češća je varijanta *prekante*. U množini *prikantes/prekantes*.

⁶ Opsežan repertoar jevrejskih basmi zabilježen je već krajem antičkog perioda, a bitno je proširen u Srednjem vijeku. Neke basme su ovekovječene na magijskim predmetima, a druge u pisanim izvorima. O istraživanju ovog fenomena, vidi: Y. Harari, *Early Jewish Magic: Research, Method, Sources* [Hebrew] Jerusalem 2010. Odjeci ovog književnog žanra mogu se naći i u poznijim ljekarušama (vidi, na primjer, doktorsku disertaciju Hagit Matras, *Hebrew Charm Books: Content and Origins Based on Books Printed in Europe During the 18th Century*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1997. Posebnost sefardskih ženskih basmi (prikantes) dolazi do izražaja upravo kada ih se čita uporedo s tradicionalnim muškim basmama.

⁷ 7 S. T. Tambiah "The Magical Power of Words", *Man* 3 (1968), 175–208.

⁸ U ovom kontekstu dovoljno je spomenuti se samo posebnog praznika sarajevskih Jevreja, pod nazivom *Purim de Saray* ili *Sarajevski Purim*, koji se slavi u spomen na pobunu vođa muslimanske zajednice Sarajeva protiv bosanskog vezira Ruždi-paše, koji je ucijenio vođe lokalne jevrejske zajednice, prijeteći njihovim pogubljenjem ukoliko mu ne bude isplaćena basnoslovna suma. Za književne odjeke ovog događaja, vidi E. Papo, *Sarajevska megila*, Beograd 2001.

⁹ O istoriji sarajevskih Jevreja od zametanja zajednice do austro-ugarske okupacije, vidi M. Levy, *Die Sephardim in Bosnien, Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel*, Klagenfurt 1996 (reprint izdanja iz 1911); ova knjiga je takođe prevedena na ladino: M. Levy, *Los Sefaradim de Bosna por Dr. Gran Rabino de Sarayevo*, La Aksion, Salonika 1932. O periodu koji slijedi, od austro-ugarske okupacije

sve do holokausta, vidi A. Pinto, *Jevreji Sarajeva i BiH*, Sarajevo 1987; kao i Y. Maestro, "Qehilat Sarayevo ben Šete Milḥamot cOlam" [Hebrew: *The Sarajevo Community between Two World Wars*] u Z. Loker A *History of Yugoslav Jews*, vol. 2, *Jews in Croatia and Bosnia-Herzegovina in Modern Times: Essays and Articles* [Hebrew], Jerusalem & Tel-Aviv & Haifa 1991, 264 i 281.

¹⁰ Levy & Levy-Zumwalt. Osmo poglavlje knjige je u cjelosti posvećeno temi *prikante-a*, a deveto poglavlje se bavi *sarradura (izolacija)* ritualom, te s *prikante*-ima koji su vezani za isti.

¹¹ Pogledati impresivan spisak imena od 70 ispitanika; međutim, samo tri ispitanika su Bosanci, dva iz Sarajeva i jedan iz Zenice.

¹² S. Weich-Shahak, *Repertorio tradicional infantil sefardí: retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral*, Madrid 2001.

¹³ K. Vidaković-Petrov, "Spanish Folklore and the Balkan Cultural Environment, u T. Alexander, A. Haim, G. Hasan-Rokem and E. Hazan (ur.) *History and Creativity in The Sephardi and Oriental Jewish Communities*, Jerusalem 1994, 285–300.

¹⁴ A. Danon, "Les superstitions des juifs ottomans" , *Mélusine* 8 (1896-1897), 265-281; "Les superstitions des juifs ottomans" , *Actes de l'Onzième Congrès International des Orientalistes*, Paris 1899, 259–270.

¹⁵ R. Patai, "Indulco and Mumia" , *Journal of American Folklore* 77 (1964), 3–11.

¹⁶ U Sarajevu je zabilježen i alternativni oblik: *induluku*. U drugim dijalektima se može naći i varijanta *endulko*.

¹⁷ Ovaj izraz, koji potiče od mumija Starog Egipta, se u svim dijalektima izgovarao kao mumja (*mumya*), i označavao je dehidrirane ostake ljudskih kostiju. U tradicionalnom društvu, ovim ostacima je dodjeljavana iscjeliteljska moć.

¹⁸ Y. Ben-Naeh, "A Tried and Tested Spell: Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews" [Hebrew], *Pecamin* 85 (Autumn 2000), 89-111.

¹⁹ M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona 1950.

²⁰ *Ibid.*, 276–302.

²¹ M. Firestone, "Sephardic Folk-Curing in Seattle" , *Journal of American Folklore* 75 (1926), 301–10.

²² Njegov komentar na *Sifre Bamidbar uDvarim*. *Sifre* je tanaitički *midraš halaha*, koji je sastavila Škola Ribi Akive, na posljednje dvije knjige *Petoknjižja* tj. *Tore: Knjige Brojeva i Ponovljenog Zakona*. Citati u ovom članku su uzeti iz novog hebrejskog izdanja *Lev Sameah Instituta*, Izrael 1990. Odjeljak 172 *midraša* proučava stih: *Ni bajač, ni koji se dogovara sa zlijem duhovima, ni opsjenar, ni koji pita mrtve* (*Peta Knjiga Mojsijeva* 18:11), i objašnjava značenje stiha na sljedeći način: *Onaj ko baca čini, baca ih sa zmijom, baca ih sa škorpijom*. Ovo tumačenje *midraša* razjašnjava Majmonides (*Mišne Tora*, Hilḥot cAvoda Zara we-Huqot ha-Goyyim, poglavlje 11, *hala ʕa* 12 (u izdanju Rav Kapaha sačinjenom prema jemenskim rukopisima; *hala ʕa* 10 u štampanim izdanjima): *Onaj koji baca čini je neko ko izgovara riječi koje nisu svakodnevi jezik i nemaju značenje, i on misli, u svojoj gluposti, da su te riječi toliko djelotvorne da ako izgovori to i to zmiji ili škorpionu oni mu neće nauditi*. A ko god izgovori to i to čovjeku on mu takođe neće nauditi. U svom objašnjenju *midraša*, *ʕam Rib*i David Pardo se služi problemom koji je iznijet u *Talmudu* (*Sandhedrin* 65a), rezimira ga i razjašnjava uz skladu s Rašijevim tumačenjem. Radi se se o polemici između Rabe i Abajea o pitanju kažnjavanja osobe koja *prinosi kad (tamjan) demonu*. Prema Rašijevoj primedbi, ovo se odnosi na osobu koja kad (pali tamjan) u

sklopu magijskog akta, da bi prizvala demone. U nastavku, *Ħam Ribī* David Pardo opisuje sa zaprepaščenjem i gađenjem ritual za prizivanje demona, koji se naziva *indulko grande* (*veliko zaslađivanje*), koji je bio ubičajen među Jevrejima u Bosni. Opis će biti citiran i analiziran u nastavku.

²³ *Dameseq Eli'ezer* se sastoji od tri dijela: prvi, *Dameseq Eli'ezer- Ħeleq Ora Ħ Ħayyim*, izdat je u Beogradu godine 1860/61; drugi, *Dameseq Eli'ezer- Ħeleq Yore Decah*, izdat je u Beogradu godine 1864/65 i treći, *Dameseq Eli'ezer: Ħeleq Šeni de Yore Deca*, izdat je u Jerusalimu godine 1883/84. Sva tri djela su napisana na latinu, u obliku rječnika, drugim riječima: odredbe jevrejskog prava sistematizovane su po ključnoj riječi; a ove posljednje su, opet, navedene alfabetskim redom. Prvi dio se bavi zapovjestima koje se tiču svakodnevnog života, kao što su *šalit* (*obredni šal*), *tefillin* (*obredno remenje*), redovne dnevne molitve, *birkot nehenin* (*blagoslovi za svakodnevne radnje*), molitve posle obroka, i tako dalje; zapovjestima koje se tiču biblijskih praznika: *Pesaĥ* (*Pasha*), *Šavuot* (*Pedesetnica*), *Roš ha-šana* (*jevrejska nova godina*), *Sukot* (*Praznik koliba*) i *Jom Kipur* (*Dan pomirenja*); zapovjestima koje se tiču postbiblijskih praznika: *Purim* i *Hanuka*; te dana posta: *Tišac be-Av* i manji postovi. Drugi dio se bavi propisima o ukupu i pripremanju za isti (ritualno pranje tijela, eulogije, sahrane), žilidbenim propisima, propisima o prikladnom odijevanju te o menstrualnim restrikcijama i postmenstrualnom obrednom kupanju. Treći dio se bavi pitanjima *kašeruta* (primjerice: status hrane pripravljene od strane nejevreja, miješanje namirnica, meso i mliječno, *nekašer* meso, soljenje, potapanje sudova i tako dalje), a takođe se bavi, ponovo, porodičnom čistoćom (predbračno kupanje u *miqwe*-u, obredno kupanje žene poslije menstrualnog ciklusa, i tako dalje) kao i pitanjima vezanim za interes, pa čak i pitanjima vezanim za magiju (kojima je posvećen samo jedan pasus). Pod unosom *kiššuf* (*magija*) autor opisuje *indulko* ceremoniju koju žene izvode demonima. U nastavku će ovaj opis biti opširno citiran i analiziran.

²⁴ E. S. Papo, *Mešeq Beti*, Sarajevo 1871/72. Ova knjiga je zbirka zakona o Šabatu poređanih po alfabetskom redu. Pod unosom *ħole* (*bolesnik*), par. 23, nalazi se opis *espanto de la miel* (*lječenje straha medom*) ceremonije. Ova ceremonija se izvodi tačno određenim danima, zapravo, na dane javnog čitanja *Tore* (Ponedjeljak, Četvrtak, i Šabat), tako da je autor morao da odgovori na pitanje da li je dozvoljeno da se ovo liječenje izvodi na Šabat ili ne: *Para demander de los sidim, loke es mutar en semana es mutar en Shabat* (*Šulĥan cAruĥ*, # 307, § 18). *I ansi es mutar de aprikantar en Shabat prikantes en los ojos i en la kavesa* (*Šulĥan cAruĥ*, # 301, § 57 i *responza de MoHaRaM bar Baruĥ* 55). *I ansi es muestro minag de ayer el espanto de la miel en Shabat, i siendo es muy provechozo eskrivire su nusah...* (Što se demona tiče, ono što je dozvoljeno radnim danom, dozvoljeno je i na Šabat (vidi *Šulĥan cAruĥ, Ora Ħ Ħayyim*, # 307, § 18). Isto tako je dozvoljeno na Šabat koristiti basmu protiv očnih bolesti ili glavobolje (vidi *Šulĥan cAruĥ, Ora Ħ Ħayyim*, # 301, § 27; a takođe i „Responza“ od MoHaRaM bar Baruĥ, # 55). Štaviše, običaj nam je da izvodimo liječenje straha medom na Šabat, a pošto govorimo o jako djelotvornom načinu liječenja napisaću i formulu za njegovo izvođenje. Takođe vrijedna pomena je činjenica da je ovo prva knjiga sa hebrejskim slovima odštampana u Sarajevu. Na naslovnoj strani stoji: *U novoj štampariji, ovdje u Sarajevu*. Od značaja je, takođe, i detalj koji nije ranije citiran ni u istraživanju istorijata sarajevske zajednice, niti u istraživanju *halahičkih* doprinosa *Ħam Ribī* Eliezera (sina Sante) Pape: činjenica da pridobijanje hebrejskih slova i štampanje jevrejskih knjiga u okružnoj štampariji osmanske Bosne treba pripisati upravo ovom *ħahamu*. Prema zakonima *Tanzimata* od 1865., vladaoци svih vilajeta Osmanskog carstva su morali da osnuju štampariju u prestonici svog vilajeta koja bi štampala novine na maternjem jeziku lokalnog življa slova koja se koriste u tom jeziku. U tom periodu, bosanski vezir, Topal Šerif Osman-paša, je sproveo ovaj zakon, a u aprilu 1866. je otvorena prva štamparija u Sarajevu. I u aprilu 1866. Rabin Papo se obratio veziru u ime sarajevskih Jevreja tražeći da nova štamparska kuća nabavi hebrejska slova, kako bi i Jevreji mogli da koriste njene usluge. Za ovaj detalj smo saznali iz kritičkog članka koji je u djelovima objavljivani u *El Korreo de Viena*, br. 8, 9, i 10 (1872), nasuprot prvog knjižici *Mešeq Beti*, pod unosom gazetaz (novine), i u kojoj ovaj rabin oštro kritikuje latinu štampu tog razdoblja. U članku se kaže: *Agora ke el Governo Alto de Su Maestad el Sultan esta trayendo sakriřisios ke se adelanten todos los de su estado, reglo en kada "vilayet" ke ayga estamparias en lengua turka i otras, porke tenga kada nasion su gazeta, por ke se tsivilizeen. Tambien en Saray Bosna son dos anyos ke tienen estamperia, i aparese ayi gazeta turka i serbeska. Letra djudezma no se topava en esta estamperia, i*

este hodja Eliezer dio, atras sesh mezes, un aruzal al gobernador de ayi, diziendo en su rogativa ke se traygan tambien letras djudezmas. Begišur, el gobernador eskrivio a Kostan i las letras arivaron.

(Sada, pošto Uzvišena Vlada Njegovog Veličanstva Sultana pravi velike žrtve da bi unaprijedila opšte tijelo građana carstva, i upriličuje da u svakom okrugu bude štamparija koja štampa na turskom i drugim jezicima, tako da svaka nacija ima novine da bi kulturu k' njima pripojila, u Sarajevu, takođe, već dvije godine radi štamparija i izdaje novine na turskom i srpskom. Ali ova štamparska kuća nije imala hebrejska slova, i ovaj Hodža Eliezer je, prije šest meseci, poslao zahtjev okružnom komesaru tražeći da se donesu hebrejska slova. Ukratko, komesar je pisao u Istanbul i slova su stigla).

²⁵ O ovom čovjeku i njegovom *halahičkom* doprinosu, vidi D. M. Bunis, „Elements of Hebrew and Balkan Origin in the Terminology of Foodways in R. Eliezer Ben Sem Tov Papo's *Sefer Damesek Eliezer - Judezmo Rabbinical Literature as a Linguistic and Folkloristic Resource, Part One*” [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 5-6, (1984), 151-195.

²⁶ I. Izrael, “Nešto iz narodne medicine Jevreja u Bosni” „*Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvjetnoga društva La Benevolencija*, Beograd 1924, 56–61. U ovom članku ima osam *prikante*-a, od kojih su sedam očito zabilježeni tokom rada na terenu, dok jedan od njih, espanto de la miel (liječenje straha medom), prepisan iz knjige *Mešeq Beti, Ham Ribi* Eliezera (sina Santo) Pape.

²⁷ J. Maestro, “Praznoverje kod sefardskih Jevreja”, *La Benevolencija: Godišnjak*, Sarajevo-Beograd 1933, 110–16. Kao dio opisa narodnih vjerovanja, autor citira drugačiju verziju proste basme protiv uroka, koju izvodi svaka majka kad je potrebno, od one koju navodi Izrael, a u nastavku takođe navodi basmu koja ide iz *echar los livianos* (*topljenje olova u vodi*).

²⁸ Članak ima opšti naslov, ali je autor zasnovao svoj rad uglavnom na tradiciji svoje zajednice.

²⁹ S. Elazar, *El romancero judeo-español*, Sarajevo 1987.

³⁰ Elazarov sistem je nejasan a naslov ove važne antologije navodi na pogrešan trag. Nasuprot onome što bi se moglo zaključiti iz naslova, Elazar ne bilježi samo romanse, već i lirske i pseudoliturgijske pjesme, te zdravice i svatovce bosanskohercegovačkih Sefarda, od usmenih pjesama do pisane poezije, kao što se može vidjeti iz dvanaest odjeljaka u koje je materijal podijeljen: Stare španjolske romanse, Sefardske pjesme na jevrejsko-španjolskom, Pjesme sefardskih Jevreja iz Bosne, Pjesme u čast subotnjem blagdanu, Za blagdane, Na polasku u Svetu Zemlju, Religiozne pjesme s motivima iz Biblije, Rodoljubive pjesme, Zdravice, Tužbalice, Bajanja, Medicinski folklor. U jedanaestom poglavlju „*Sortilegios*” (Bajanja), nalazi se deset *prikante*-a, samo jedan od njih je zabilježio sam Elazar (po kazivanju Morica Kabilja), četiri je zapisala njegova sestra, Sara Elazar (po kazivanju dvaju ispitanika: tri od Tije [tetke] Merkade Papo, i jedan od *Ham Ribi* Menahema Romana), jedan je prepisan iz starog rukopisa, koji datira, po Elazarovom mišljenju, iz 1720. godine, a četiri su preuzeta iz liste dr Isaka Izraela.

³¹ *Sifre de-ve Rav*, vol. 3, 386, Perašat Šofetim, § 172.

³² M. D. Gaon, “*Haršuvot ha-Indulko*”, *Yedca cam* 5 (1958/59), 29 – 34.

³³ *Ibid.*, str. 29.

³⁴ *Ibid.*, u nastavku.

³⁵ M. D. Gaon, “*Milhemet Sefaradim ve-Aškenazim be-Indulko*” [Hebrew: Sefardic and Ashkenazi war against the indulko], *cEdot* 1 (1945/46), 104–107.

³⁶ *Ibid.*, str. 105.

³⁷ O opoziciji rabina u drugim sefardskim centrima, vidi Ben-Naeh (gore, fusnota 13), str.103–8. "A Tried and Tested Spell: Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews" [Hebrew], Pe'amim, 85 (Autumn 2000)

³⁸ A. Stajić & J. Papo, "Ubistva i drugi zločini izvršeni nad Jevrejima u BiH u toku neprijateljske okupacije", *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo 1966, 205–247. O holokaustu Jevreja iz Jugoslavije (i Jevreja Sarajeva i BiH među njima), vidi M. Shelah, *History of the Holocaust: Yugoslavia* [Hebrew], Jerusalem 1990. O holokaustu Jevreja u Sarajevu i drugdje u BiH, vidi Z. Levental (ur.), *Zločini fašističkih okupatora i njihovih pomagača protiv Jevreja u Jugoslaviji*, 1952, 64–70. O masovnom bekstvu Jevreja iz Sarajeva koje su okupirale ustaše, u italijansku okupacionu zonu, vidi M. Ristović, *U potrazi za utočištem: Jugoslovenski Jevreji u bekstvu od holokausta 1941 – 1945*, Beograd 1998. O organizaciji pokreta otpora među jevrejskim izbjeglicama u italijanskim detencionim logorima, vidi A. Kamhi & M. Levinger, „Pokret otpora među Jevrejima Bosne i Hercegovine interniranim na Lopudu i Rabu“, u knjizi *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo 1966, 255–261. O osnivanju jevrejskog bataljona i njegovom raspuštanju, nakon što su se njegovi članovi pridružili Partizanima, vidi J. Romano, „Jevreji u logoru na Rabu i njihovo uključivanje u narodnooslobodilački rat“, *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, 7 (1973), 1–69.

³⁹ Jedan rukopis se sastoji od dvadeset listova, na kojima je pisano sa obje strane, formata 20.5 x 15 cm, dok drugi ima 63 lista po kojima je pisano sa obje strane a format je 18.5 x 13.5 cm. Ni jedan nema naslovnu stranu, ali, prema njihovim popisnim listama, prvi je napisao apotekar David Papo, a drugi Tiju (ujak, stric) Avram Papo. Pripadali su apotekarskoj porodici koja je držala apoteku u samom centru Baš-Čaršije, preko trista godina. Dućan je, poslije holokausta, prebačen u sarajevski *Gradski muzej*, a danas je izložen u *Jevrejskom muzeju* u sarajevskom Starom Hramu. Procijenjeno je da prvi rukopis otprilike datira iz 1818/20., a drugi otprilike iz 1839/40. U rukopisu koji je pripisan Davidu Papi, zajedno sa *piyyu'īm* (religijske pjesme), *komplas* (para-liturgijske pjesme), *kansiones* (narodne pjesme), i *romansas* (romanse), takođe se nalazi i desetina receptata narodne medicine. Rukopis koji se pripisuje Tiju Avramu Papi uključuje stotine *refuot* (receptata) i *segulot* (čarolija) a zajedno sa njima i nekolicinu amuleta i narodnih priča, ali ni jedan jedini *prikante*. Određivanje starosti prvog rukopisa je izgleda zasnovano na bilješki na 57. stranici u kojoj piše: *Kuando fue el anyo 5600, avia salido boz por el mundo ke ya es anyo de geula, i vieron sirtas sinyales, i se metieron en moto los ĥahamim, i izieron derushim i limudim kon apanyamiento de djente, i izieron tefilot i sedakot i taaniyot – i kon todo no meresimos, bavonotenu arabim, i sierto el aShem Yitbarah save sus sekretos, porke se detardo i kalu kol akisin vehu, i sierto no se ulvido de nosotros* (Tokom 5600. godine (1839/40.), glas se širom svijeta čuo da je ovo godina Spasenja, a oni su vidjeli neke znake, i *ĥahami* su počeli čudno da se ponašaju, drže propovjedi i poučavaju široku publiku, a oni su se takođe molili i milosrdna djela izvodili i postili, ali nismo bili nagrađeni za sve to, jer grijehovi naši mnogobrojni bejahu. A Bog, blagoslovljen bio, sigurno zna tajnu toga zašto se (Spasenje) i dalje čeka i zašto su se sva predviđanja vremena Spasenja pokazala pogrešnim, ali nas sigurno nije zaboravio).

⁴⁰ Ovaj žanr je posebno čest među sarajevskim Jevrejima. Jedina basma na hebrejskom koju smo pronašli u tradiciji ove zajednice pojavljuje se u knjizi *Bet Tefilla* koju je napisao *Ĥam Ribi* Eliezer (Isaka) Papo, ali je ona i do njega takođe došla iz Jerusalima. Prvo izdanje knjige *Bet Tefilla* izdao je u Beogradu 1860. njegov sin, *Ĥam Ribi* Menahem Papo. Ovo izdanje nije bilo završeno. Štaviše, etički iskazi autora i njegove smjernice, koje su u originalu na hebrejskom, su bile date da se prevedu na ladino. Rabiner Jehiel Vajsiš je 1928. Izdao dopunjenu verziju knjige u Jerusalimu, koja je bila u skladu sa prvim izdanjem ali su dijelovi koji su bili prevedeni na ladino ponovo prevedeni na hebrejski. Nedavno, tačnije 1983., „*Pele Yoces*“ Fondacija je objavila kompletno izdanje knjige, koje je u skladu sa originalnim tekstom koji je potpisao autor, u kom su etički iskazi i smjernice dati na hebrejskom, baš kako ih je i autor napisao.

⁴¹ Vidi S. Starr-Sered, "Women 's Spirituality in a Jewish Context" [Hebrew], in Y. Atzmon (ed.), *A View into the Lives of Women in Jewish Societies* [Hebrew], Jerusalem 1995, 245–257.

⁴² Vidi R. Elior, "Present but Absent, Still Life and A Pretty Maiden who has No Eyes: On the presence and absence of women in the Hebrew Language, in Jewish Culture and in Israeli life" [Hebrew], E. Reiner and R. Livneh-Freudenthal (eds.), *Streams into the Sea: Studies in Jewish Culture and its Context, Dedicated to Felix Posen* [Hebrew], Tel-Aviv 2001, 191-211.

⁴³ Ovo je izraz koji se koristi u Sarajevu, a ponekad se čak i izostavlja samoglasnik e na početku riječi *espantu*. U drugim dijalektima ime ovog rituala se javlja u obliku *espanto de la miel*. Doslovni prevod glasi „strah od meda“, ali se odnosi na liječenje straha medom.

⁴⁴ See *Šulhan cAruḥ, Oraḥ Hayyim*, # 301, § 25–27.

⁴⁵ Izraz *Darḥe ha-Emori* se odnosi na religijske običaje drugih naroda koji ne sadrže elemente idolopoklonstva ali se u isto vrijeme ne smatraju *mudrošću nejevreja* (racionalno dokazivim – ili, ako ništa, prihvatljivim praktikama), već radije pripadaju svijetu njihovih religioznih ubjeđenja. Zabranjeni su zbog biblijskog stiha koji veli: *Nemojte činiti što se čini u zemlji Misirskoj, u kojoj ste živjeli, niti činite što se čini u zemlji Hananskoj, u koju vas vodim, i po uredbama njihovijem nemojte živjeti* (III Knjiga Mojsijeva 18:3), te stiha: *Nemoj se klanjati bogovima njihovijem niti im služiti, ni činiti što oni čine, nego ih sasvijem obori i likove njihove sasvijem izlomi* (II Knjiga Mojsijeva 23:24). Za dalje objašnjenje ovog termina, vidi *Talmudic Encyclopedia*, vol. 7, unos *Dereḥ ha-Emori* [Hebrew].

⁴⁶ Vidi, na prmer *Šulhan cAruḥ, Oraḥ Hayyim*, # 301, par. 27; # 605, par. 2; # 448, par. 1, a takođe i *Yore De'a*, # 450.

⁴⁷ Kraj rečenice je napisan na aramejskom.

⁴⁸ On je otac ispitanika Morica Kabilja. Elazar primijećuje na str. 345: *el mismo proceso lo empleaba el Sr. Salomon Kabiljo, el año 1912 – 1913 profesor de religión del autor* (isti proces je upotrebljavao i g. Salomon Kabiljo koji je 1912-1913. bio autorov vjeroučitelj).

⁴⁹ Ovaj žanr je duboko usađen u drevnu tradiciju jevrejske magije.

⁵⁰ O odnosima između muškaraca i žena u tradicionalnom sefardskom društvu, iz perspektive narodnih priča, vidi T. Alexander, *The Heart is a Mirror: The Sephardic Folktales*, Detroit 2008, 59–77. O ovim odnosima iz perspektive sefardskih izreka, vidi T. Alexander, *Words Are Better Than Bread: Study of the Judeo-Spanish Proverb* [Hebrew], Jerusalem-Beersheba 2004, 83–92.

⁵¹ Za biografiju Bohorete i trenutni spisak njenih pisanih i izdatih djela, vidi E. Papo, "The Life Story and the Literary Opus of Laura Papo 'Bohoreta'", *The First Female Dramatist Who Wrote in Judeo-Spanish* [Hebrew], *El Presente 1 / Mikan*, 8 (2007), 61 – 89.

⁵² O ideološkim debatama među Jevrejima Sarajeva u tom periodu i poziciji Laure Papo „Bohorete“, vidi E. Papo, "Ethnic Language in an Age of Nationalism: Bosnian Judeo-Spanish in Modern Times" [Hebrew], *Pe'amim*, 113 (2008), 11 – 51; i E. Papo: "The Linguistic Thought of Laura Papo 'Bohoreta'" [Hebrew], *Pe'amim* 118 (2009), 125 – 175.

⁵³ Tako ona kaže u jednom od objavljenih skečeva: „Por esto akea vieža no se kižo murir“ [ladino: „Zato ona starica nije htjela da umre“], u *Jevrejskom glasu* br. 30 (1929.), 10.

⁵⁴ Kao što je, na primjer u skeču *Dotas* [ladino: miraz], pet otkucanih strana, formata 34:21 cm, koje se čuvaju u *Gradskom arhivu Sarajeva*. Na kraju stoji datum: 12. januar 1927.

⁵⁵ Kao na primjer u predstavi *Esterka*, rukopis teksta se čuva u *Gradskom arhivu Sarajeva*, ima 131 listova sveske formata 34:21 cm. Drama je napisana između jula 1929. i jula 1930.

⁵⁶ Nedavno je Nezirović objavio u faksimilu obje verzije ovog eseja, kao i prevod druge i duže verzije na bosanaski: L. B. Papo, *Sefardska žena u Bosni*, edicija rukopisa i prevod: Muhamed Nezirović, u Sarajevu 2005.

⁵⁷ Vidi, na primjer, njene izjave u uvodu u eseuju izdatom u novinama (str. 4): *Si todos los autores ke se eskrivieron por tema a la muŕer, su alma, su ideologija, sus vistas, su evolucion, si eos savian, kuantos jerados estan en muŕos puntos – i si uno de eos, rekoŕia estos libros ke tratan todo loke apartiene al ser de la muŕer, los amontonavan uno enriva del otro, alkansava este monton la altura de la Begova ŕamija – la mas alta meskita de Saraj. Ken kere vinir a saver algo de sierto sovre las iŕas de Hava, ke melde ovras i libros eskritos por manos de muŕeres! Ea a si, se konese muy bien. Ken tiene interesu ke melde El Alma de la muŕer por Gina Lambroso, i vera ke no me jero! Guaj ke la muŕer tiene una makula! Ea no es bastante sinsera – no avla lo ke pensa – en kurto es falsika! Si ea avlava la verdad su analiza seria muŕo mas mas gjusta ke la del psiholog el mas valido...* (Kad bi svi oni koji su pisali o ŕeni, njenju duŕi, njenim ubjeđenjima, stanoviŕtu od kog ona polazi i njenom razvoju samo znali koliko grijeŕe u mnogim pogledima, i kad bi jedan od njih skupio sve knjige koje se bave ŕenskom prirodom i stavio ih jednu na drugu, narasla bi planina koja bi dostigla visinu Gazi Husrev-begove dŕamije, najviŕe dŕamije u ŕitavom Sarajevu. Ako iko zaista ŕeli da zna neŕto o Evinim kŕerima, dajte mu da ŕita knjige koje su ŕene pisale! Ona, ŕena poznaje sebe dobro. Koga god to zanima, nek proŕita knjigu ŕine Lambroso „Duŕa jedne ŕene“, i shvatitŕe da ne grijeŕim. ŕteta samo ŕto je ŕena sama po sebi hendikepirana! Ona nije dovoljno iskrena, ne govori ono ŕto misli, ukratko ona je licemjerna. Kad bi izgovorila istinu, njena analiza bi bila preciznija od analize najveŕih psihologa).

⁵⁸ O statusu jevrejske ŕene u Osmanskom carstvu, vidi Y. Ben-Naeh, “Feminine Gender and Its Restrictions in the Ethical Regulations of Ottoman Jewry”, *Pe’amim* 105-6 (Autumn 2006 - Winter 2006), 49—127.

⁵⁹ Za opis metodike nastave i okruŕenja sarajevskog *meldara*, vidi J. Maestro, “Naŕ stari *meldar*”, *Spomenica o proslavi tridesetogodiŕnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga druŕstva „La Benevolencija“*, Beograd 1924, 103–106.

⁶⁰ ŕenska sefardska izreka: *Bendicho ke uzo, fijos al rubi i marido al charshi*. (Blagosloven bio onaj koji je uveo (obiŕaj) djecu u ŕkolu a muŕkarce u ŕarŕiju), odraŕava uobiŕajen naŕin ŕivota u ovoj grupi. Za kontekst ove izreke, vidi D. M. Bunis, *Voices from Jewish Salonika, Jerusalem–Salonika* 1999, 464.

⁶¹ Na ovom spisku, imenica *indulko* se javlja kao opŕte ime za iscjeliteljske obrede gdje god da se izvode. Oŕito, Molko (vidi gore, fusnota 21) takođe naziva sve iscjeliteljske rituale izrazom *indulko*. Ipak, za razliŕite iscjeliteljske ceremonije u rabinskoj literaturi postoje sinonimi, a izraz *indulko* se koristi samo za odredene iscjeliteljske operacije.

⁶² Beŕ, god. 1, br. 47 (8 septembar 1867), str. 376 i br. 51 (4. decembar, 1867).

⁶³ Prema sarajevskim tekstovima se ispostavlja da se *prikante*-i takođe koriste za lijeŕenje koŕnih bolesti. Tako, na primjer, ŕetiri od sedam *prikante*-a na spisku dr Izraela su namijenjeni lijeŕenju koŕnih bolesti kao ŕto je *kulverica* (herpes na usnama koji je posljedica visoke temperature), *spindŕa* (liŕaj), *usagre* (zagnojenja na licu i blizu uŕiju koja su ŕesto posljedica nicanja mljeŕnih zuba) i *rosipila* (crveni vetar), a nijedna od njih ne pominje ureŕenost kao uzrok bolesti.

⁶⁴ I sam Firestone citira formulu *prikante*-a koja prati *espanto* ceremoniju kako se izvodila u Sijetlu. Formulacija u njegovom ŕlanku nije prikazana u cjelosti, tako da se ne moŕe znati da li ukljuŕuje rijeŕi *te aprikanto* i *te diskanto* (zabajaŕu te i odbajaŕu te), koje se nalaze u jednoj verziji ovog *prikante*-a koji je zabiljeŕen u Sarajevu i ostavlja malo mjesta za sumnju da je zajednica propratnu formulu rituala posmatrala kao konaŕan oblik ove *prikante*. Druga verzija *prikante*-a koja ide uz *espanto* ceremoniju, a zabiljeŕena je u Sarajevu je molitva Bogu i ne sadŕi magijske izraze, ali Elazar nudi nedvosmislen naslov *prikanti*

para espantu di la miel, tako da se još jednom ispostavlja da ovu određenu usmenu formulu, koja ide uz iscjeliteljski ritual, u sefardskoj grupi posmatraju kao *prikante*.

⁶⁵ *Prikante* koja se nalazi u radu Eliezera (sina Sante) Pape takođe uključuje riječi *te aprikanto*, *te diskanto*, *por aire*, *por viento*, *por ayin ara*, *por kayentura* (Zabajaću te i odbajaću te, protiv nadutosti, protiv vjetrova, protiv uroka i protiv groznice). Nesumnjivo se pribjegavalo *espanto* ceremoniji u slučaju težih ozljeda, ali to ne znači da urečenost nije nanijela štetu.

⁶⁶ Poistovjećivanje krave i majčinstva je čest motiv narodnih priča, kao na primjer u mnogobrojnim verzijama *Pepeljuge*, gdje preminula majka pomaže kćerci preko čudotvorne krave.

⁶⁷ Za širu raspravu o ovoj temi, vidi A. Dundes, "*The Evil Eye – A Folklore Casebook*", New York 1981.

⁶⁸ Isak Papo misli da su bile namijenjene pojačavanju izraza. Vidi I. Papo, „Hebraizmi u govoru sarajevskih Sefarda” / „*Hebraisms in the Vernacular of the Sephardim in Sarajevo*”, Sarajevo, 1981 (rukopis), str. 14.

⁶⁹ Dodali bismo dva dovoljna primjera iz svakodnevnog govora: *prove-ani* (*prove* = prost, siromašan na ladinu + *ani* na hebrejskom) ili *kolay i liviano* (*kolay* = lako na osmanskome turskom + *liviano* = lako na ladinu).

⁷⁰ Vidi, na primjer, analizu dvojnog koncepta *el behor / el primer ijo* u priči na ladinu *Lasica i bunar*: T. Alexander, "The Weasel and the Well: Inter-textual Relationships between Hebrew Sources and Judeo-Spanish Stories", *Jewish Studies Quarterly* 5 (1998), 1-15, a takođe i T. Alexander, *Words*.

⁷¹ O soli i njenoj simbolici u klasičnim izvorima, vidi I. Löw, "Das Salz", *Jewish studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1955, 429–469. O simbolici soli u jevrejskom folkloru, vidi B. Kohlbach, "Das Salz", *Jubilee Volume in Honor of Bernard Heller*, Budapest 1941, 200–202.

⁷² Vidi T. Alexander, "The Fashioning of the Genre of Demon Stories" [Hebrew], u Y. Atzmon a takođe i E. Jones, „Psychoanalysis and Folklore”, u A. Dundes (ed.) *The Study of Folklore*, Inglewood Cliffs, N. J., 1965, 88–102.

⁷³ Naslov *prikante*-a je *Kuandu jora mucha la krijatura de nochi*.

⁷⁴ Original glasi ovako: *Si toma un atuendu kun 1/2 l de agua, si meti un puku di sal i un puku di pan, trez ramas di ruda. (Prima se meti el pan i la ruda) i polvoriantu la sal in el agua si dizi:..*

⁷⁵ Original glasi ovako: „*Dispues di esta agua si lava la kara i las manus, i si moza il eirvu (= niervu?), las manus i lus pies. Puez il atuendu si vazja en un kanton di la quarta, si vazja la gua i si aboka il atuendu, i no si alivanta fin la manjana o oras di tardi.*”

⁷⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, New York 1922, predlaže izučavanje ovog magijskog postupka prema dvama mjerilima: homeopatska magija koja se bavi sličnim stvarima i simpatetska magija koja se bavi dodirom i bliskošću. Prva vrsta djeluje po principu oponašanja. Na primjer, da bi izazvali kišu prosipaju vodu. Druga vrsta djeluje po principu da će se ono što je bilo cjelina vratiti u stanje cjelosti, tako da dio tijela, kao što je nokat, ukras ili nečije ime mogu da utiču na osobu kojoj pripadaju.

⁷⁷ J. Nacht, *The Symbolism of the Woman, A Study in Folklore*, [Hebrew], Tel-Aviv 1959, unos *lehem* (hljeb).

⁷⁸ Vidi A. Olrik, "Epic Laws of Folk Narrative", u Dundes.

⁷⁹ E. I. Papo, *Yacalezu Ḥasidim*.

- ⁸⁰ Ibid.
- ⁸¹ Kao na primjer, ljekovitost meda: *Talmud Bavli*, Beraĥot 45b, i prosvjetljenje očiju: *Talmud Bavli*, Yoma 83b, a čak su i misli u Tori poredene sa medom: *Šir ha-Širim Rabba* 1:2.
- ⁸² Vidi S. Morag, "Hebrew Elements in Jewish languages – Some General Aspects" [Hebrew], *Mi-Qedem u-mi-Yam* 5 (1992), 59-66.
- ⁸³ E. I. Papo, *Yacalezu Ħasidim*
- ⁸⁴ Na primjer, u jevrejskoj kulturi samo raspoznavanje *dibbuq*-a po imenu dopušta njegovo istjerivanje. Vidi G. Nigal, *Dibbuk Tales* [Hebrew], Jerusalem 1983, a za opis ovog fenomena u internacionalnim narodnim pričama, vidi "Rumpelstiltskin" u J. Campbell (ed.) *The Complete Grimm's Fairy Tales*, New York 1944.
- ⁸⁵ E. I. Papo, *Bet Tefilla*
- ⁸⁶ C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, New-York 1967, 208–28.
- ⁸⁷ U vrijeme Stvaranja, Bezdan je prijetio da smlavi djela Božijih ruku. Ipak, On je preprečio puteve, pobio morskā čudovišta, Rahaba, Tanina i Levijatana, presušio je vode Bezdana, a vodu koja je ostala sipao u basen mora, oko kog je postavio planine od pijeska kao vječne granice. Vidi R. Graves and R. Patai, *Hebrew Myths* [Hebrew], Masada Tel-Aviv 1967, 17–29.
- ⁸⁸ Vidi, na primjer W. van-Bekum, *A Hebrew Alexander Romance according to MS London Jews' College no. 145*, Leuven 1992.
- ⁸⁹ Vidi na primjer, M. Eliade: *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Tennessee 1964; kao i N. Megged, *Portals of Hope and Gates of Terror, Shamanism Magic and Witchcraft in South and Central America* [Hebrew], Tel-Aviv 1998.
- ⁹⁰ D. Frankfurter, "Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells", in *Religions in the Graeco/Roman World*, vol. 129, ed. M. Mayer & P. Mireck, *Ancient Magic and Ritual Power*, 457–76.
- ⁹¹ Ova legenda je česta u midrašima. Na primjer, vidi *Berešit Rabba* (edicija Theodor-Albeck), XX: "Na stomaku češ gmizati": *Kada mu je Presveti, blagoslovljen On bio, rekao: „Na stomaku češ gmizati”, anđeoski pomoćnici su sišli i odsjekli mu ruke i noge, a njegov glas je odzvonio sa jednog kraja svijeta na drugi.*
- ⁹² Ovaj motiv se javlja u sefardskim zagonetkama, kao što je na primjer u zagonetki o snijegu koja je zabilježena u Monastiru (današnjem Bitolju u Makedoniji): *Un pašaru sin ales abulo, in un arvul sin rames apuzo, vieni un ombri sin pies, sin manus lu tumo* (Jedna ptica, bez krila, sletjela je na drvo bez grana, naišao je čovek bez nogu i bez ruku je uzeo.). Za analizu ove zagonetke, vidi T. Alexander, "Komo puede ser: The Judeo-Spanish Riddle" [Hebrew], *El Prezente 1 / Mikan*, 8 (2007) pp.123–148.
- ⁹³ Basma se nalazi u prethodno pomenutom članku Vidaković-Petrove (vidi gore, fusnota 10), str. 289, a ona citira izvor koji je, Lj. Radenković "Urok ide uz polje: narodna bajanja", *Gradina* (1993), str. 70.
- ⁹⁴ C. Lévi Strauss: *The Raw and the Cooked*, New York & Evanston 1969.
- ⁹⁵ U poređenju s ovim, Jevreji u Maroku po običaju stavljaju nož ispod jastuka na kom dijete spava da bi otjerali zloduhe. Među sefardskim Jevrejima je uobičajeno da se zabode čioda u čaršave koji su spakovani u ormaru da bi spriječili demone da ih koriste. Žute mrlje na čaršavima pokazuju da su ih demoni koristili.
- ⁹⁶ V. Turner: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, London 1974.

⁹⁷ Moguće je da je Moše Kabiljo niko drugi do Moric Kabiljo, Elazarov ispitanik, jer je u bosanskoj sefardskoj tradiciji hebrejski ekvivalent imenu Moric, Moše. Pošto u vjerskim tekstovima (čitanju Tore, potpisivanje za svjedoka ketube i tako dalje), Moric, Isidor i Albert postaju Moše, Isak i Avram.

⁹⁸ C. Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid 1942, str. 90.

⁹⁹ Ovo je Elazarova bilješka na tom mjestu: *Me lo recitó el Sr. Moric Kabiljo de Jerusalén, que vivió anteriormente en Buenos Aires y en Derventa, hijo de mi profesor de la doctrina Salomón Kabiljo, por los años 1960* (Po iskazu g. Moric Kabiljo iz Jerusalima, koji je prethodno živeo u Buenos Ajresu i Derventi, sin veroučitelja, g. Salomona Kabilja).

¹⁰⁰ Treba naglasiti da, po narodnom poimanju judaizma, klanjanje demonu daje istome ogromnu moć, čak iako to nije namjera onog ko mu se klanja.

¹⁰¹ Za pregled istorijata ovog lijeka, vidi poglavlje "Mummy as a Drug", u W. R. Dawson, *The Bridle of Pegaus*, London 1930, 162–73.

¹⁰² Sitton, M. *Kenesiya le-Šem Šamayim*, Jerusalem 1874, str. 2.

¹⁰³ Odnosi se na negativnu zapovijest u Ex. 22:17.

¹⁰⁴ M. Ben-Israel, *Nišmat Hayim*, Stettin 1851, Section III, chap. 23, p. 58.

¹⁰⁵ S. Sered Starr, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Women in Jerusalem*, Oxford 1992.