

Suzana Marjanić

DOI: <https://dx.doi.org/10.21857/mwo1vcjo7y>
Izvorni znanstveni rad
Rukopis prihvaćen za tisak: 21.12.2020.

BABINA BILKA I BAJKE O MLADOŽENJAMA/ MLADAMA ŽIVOTINJAMA: KONTEKST – SLAVONIJA

Sažetak

Na tragu bajke *Babina Bilka* (bajka je zapisana 1957. godine u Gorjanima kraj Đakova; zapisala Maja Bošković-Stulli; kazivao Stipan Lović, rođen 1894.) razmotrit ćemo još neke bajke o mladoženjama životinjama (arhetip *Ljepotica i zvijer*) i ženama životinjama i njihove interpretacije: totemističke (npr. Boria Sax), psihoanalitičke (npr. Bruno Bettelheim), feminističke (npr. Heide Göttner-Abendroth) te ekofeminističke interpretacije i kontekst mitske zoofilije (npr. Midas Dekkers). Kontekstualno ću interpretirati i igrano-dokumentarni film Petra Oreškovića *Babina Bilka* (emisija pučke i predajne kulture, 2012.) u kojemu su uloge tumačili članovi Kulturno-umjetničkog društva Gorjanac.

Pritom u kontekstu bajke o zmiji mladoženji ističem Nodilovu interpretaciju koja navedeni mitem ne povezuje s Apulejevom bajkom o Amoru i Psihi (*Zlatni magarac*) već ga, u kontekstu Müllerove mitologije prirode, postavlja u paralelizam s *rgvedskim* predodžbama o Agniju.

Ključne riječi: *Babina Bilka*; Gorjani; bajke o ženama životinjama; zoomorfizam; mitski kiborg.

U folklornim pričama¹ antropomorfizam i zoomorfizam vrlo su česti, što svjedoči o sličnosti s mitskim svjetovima. Claude Lévi-Strauss (1966.) u svojoj je strukturalnoj analizi mitova utvrdio da u svijetu mitova svijet razlika između čovjeka i životinje nije jasno utvrđen. Tako je i u slučaju bajke *Babina Bilka* (bajka je zapisana 1957. godine u Gorjanima kraj Đakova; zapisala Maja Bošković-Stulli; kazivao Stipan Lović, rođen 1894.; spomenuta folkloristica navedenu je bajku klasificirala kao

¹ Ovaj je rad sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost (*Kulturna animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse*, IP-2019-04-5621). Iskreno zahvaljujem kolegici Ljiljani Marks na komentarima.

tip AT 409A)² (usp. Bošković-Stulli, 1983: 212):³ ne znamo je li Bilka svinja ili pak nadnaravno žensko (djevojka sa zlatnom kosom i zlatnim češljem), tako da djeluje poput svojevrsnoga mitskoga kiborga. Kao što je zamijetila feministička teoretičarka Donna J. Haraway u svojem *Manifestu za kiborge* – „Mitski kiborg se u mitu javlja točno tamo gdje je prekoračena granica između čovjeka i životinje.“ (Haraway, 1991: 149) Sažeto, Bilka je i vila i svinja, pojavljuje se kao mjenjolika, ono što je u *fantasy žanru* poznato kao *shape-shifter*. Tu bi se mogla prisposodobiti jedna vilinsko-svinjska poslovice – „Dodje vila medju svinje, tad je vila kao svinje; dodje vila medju čeljad, tad je vila kao čeljad“ (Skarpa, 1909: 66; *poslovice*).

U kontekst bajki o muževima i ženama životinjama ulaze naprimjer i naše bajke o zmiji mladoženji, *žabici divojci*⁴, vilinskom prascu⁵ i ježu mladoženji. Što se tiče vilinskoga prasca, koji je svojevrstan pandan Babinoj Bilki, riječ je o konavoskoj bajci koja je poznata pod nazivom *Dar vilinski*, što ju je zapisala Katina Casilari u Bogišićevoj cavtatskoj rukopisnoj zbirci usmenih pripovijedaka (Bogišić, rkp. IEF 189: br. 1., str. 45-47; *Čudesni konavoski svijet*, 1998: 254-255). Dar vilinski u navedenoj se bajci očitovao u tome da je vila nerotkinji (apostrofiranoj na početku priče) ostvarila želju da ima sina, pa baš ako će biti i praščić. No, za razliku od Bilke (nemušta životinja – svinja), taj je vilinski prasc posjedovao dar govora. Odrastavši, vilinski se prasc zaželio vjenčati. Pritom je dvije starije kraljeve kćeri zaklao jer su ga one onakvog „iz gliba gnusnog“ otjerale od *trpeze*, a najmlađoj djevojčici, koja ga je prihvatila kao „lijepu živinu“ i koja ga se nije prestrašila nego mu se smijala, što znači da je riječ o dobrohotnoj ulozi smijeha, i koja mu je iz ruku davala jesti te mu dozvolila da bude sva od njega izmazana („sva izmazana od onega prasca“), razotkrio se kao lijep mladić. Tek je treća djevojčica, kao najmlađa, a prema logici strukture bajke

² Zanimljivo je da je Maja Bošković-Stulli razgovarala sa Stipanom Lovićem (usp. fotografiju pri kraju ovoga teksta) u trenutku kada je i sâm čuvao svinje, što se podudara s mitskim svjetovima bajke *Babina Bilka*. U rukopisnoj zbirci *Folklorna grada okolice Đakova* Maja Bošković-Stulli Stipana (Stipa) Lovića ističe kao najzanimljivijega kazivača. „Kako on svježe i duhovito, opširno i s vanrednim opažanjem detalja, a ipak ne razvučeno, opisuje tok zbivanja u priči, vidi se najljepše iz teksta gdje je opisao kako se vjenčavala krmača.“ (Bošković-Stulli, 1957., rkp. IEF 259: II)

³ Prethodno je Maja Bošković-Stulli navedenu bajku objavila u ediciji Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 26, *Narodne pripovijetke* 1963: 92-96, gdje ju u istoj knjizi slijedi *Zmija mladoženja* u zapisu Milene Papratović (str. 97-100) iz Pridvorja kraj Đakova. Potom je nalazimo ponovo u zbirci koju je priredila Maja Bošković-Stulli *Usmene pripovijetke i predaje* u ediciji Stoljeća hrvatske književnosti u izdanju Matice hrvatske (1997: 66-72), gdje ju isto tako slijedi *Zmija mladoženja*, te u zbirci Ljiljane Marks *Hrvatske narodne pripovijetke* (1998: 31-34).

⁴ Usp. *Žabica divojka* (*Narodne pripovijetke*, 1963: 90-92, zapisao Fran Mikuličić) ili *Žabica nevjestica* iz Bukovice (usp. *Žito posred mora. Usmene priče iz Dalmacije*, 1993: 64-71, zapisao Vladimir Ardalić).

⁵ Najstariju varijantu o vilinskom prascu zapisao je Giovanni Francesco Straparola u zbirci *Ugodne noći* u 16. stoljeću (1550. – 1555.; *Le piacevoli notti*) pod nazivom *Il re porco* (*Kralj svinja*), a priča je grupirana kao AT 441 „Hans My Hedgehog“. Upravo na tome tragu nastaje i priča *Zlatokosi junak u prasećoj koži* uvrštena u Čajkanovićevu zbirku pripovijedaka (usp. Radulović, 2009: 209).

i kao najdostojnija, dozvolila vilinskom prascu, budućem mladoženji, da je, kako pripovjedačica navodi, *zamaže glibom*. Kada je ta najmlađa djevojčica sjela za stol zajedno s njim, *vidjela* je (spoznala) u njemu, kako kazivačica ističe, *lijepu živinu*. Bajka je kontraefekt ostvarila u kulminacijskoj točki sižea: ako je prasac mladić žrtva majčina grijeha, transmutacija će se dogoditi u ljubavi. Dakle, tek etički dobroj djevojčici koja ga prihvaća kao *Drugo*, kao mitskoga kiborga, sâm se prasac razotkrio kao lijep mladić, kako to već i biva u takvom tipu priča (usp. Marjanić, 1998). Pritom u ovome slučaju do spaljivanja praseće kože, kao u slučaju mitema spaljivanja zmijske kože u bajci o *Amoru i Psihi* (AT 425)⁶ (usp. Milošević-Đorđević, 1971: 425) iz Apulejeva romana *Zlatni magarac (Metamorphoseon libri XI)*, ne dolazi jer je djevojčica od prvoga trenutka iskazala biofiliju prema tom graničnom karakteru; zabranila je da vilinskoga prasca otjeraju od stola dozvolivši mu da joj jede iz ruku.⁷ Očito je da u ovakvim varijantama, kako to ističe Nada Milošević-Đorđević, slično tipu pripovijetke *Ljepotica i zvijer*, postoji određena osjećajnost u odnosima životinje i nevjeste (Milošević-Đorđević, 1971: 80-81) kao i u bajci *Babina Bilka* s obzirom na to da se mladić Jozo na prvi pogled zaljubio u vilinsku prasicu Bilku znajući da se iza njezina prasećeg obličja krije vilinska ljepota.⁸ „Obično bi svinjar kad bi spavao bio okrenut licem Bilke. Jednoga dana kad je prospavo, otvori oči i pogleda – u tome grmi sjedni djevojka sa zlatnom kosom i sa zlatnim češljem češljala se.“ (Bošković-Stulli, 1983: 57-58)

Zadržimo se na odrednici tipu AT 409A, kako je Maja Bošković-Stulli klasificirala gorjansku bajku. Riječ je o tipu bajke *Djevojka kao zmija* (prvotno *Rašćarana zmija princeza*) (Uther, 2004, 1. sv.: 244) koja govori kako se zmija koja je izvučena iz vatre pretvara u ženu i vjenča sa svojim spasiteljem. Suprug joj obećava da je nikada neće nazvati zmijom. Kada prekrši obećanje, žena se ponovo pretvori u zmiju i nestane. No, u usporedbi s navedenim tipom bajki, *Babina Bilka* ne nestaje; nakon spaljivanja praseće kože ostaje sa svojom ljubavi – mladićem, svinjarom Jozom, koji se uostalom i ne srami njezine praseće prirode s obzirom na to da mu je poznata njezina antropomorfnost. U tome smislu možda bi za navedenu gorjansku bajku bila prikladna i odrednica tip AT 402 („The Animal Bride“, prije poznata kao AT 402: „The Mouse [Cat, Frog] as Bride“) koja opisuje kako (1) muškarac nailazi na životinju koja je začarana djevojka, zatim je rašćarava u ljepoticu i onda se njome ženi ili kako (2) muškarac hvata životinju koju transformira u ženu, sakriva njezinu kožu ili oklop kako bi zadržao njezinu žensku pojavnost i nakon toga je ženi. Dakako, s tom

⁶ Za više o navedenom tipu bajke usp. detaljnu Swahnovu knjigu *The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 and 428)* (1955).

⁷ U bajci *Zlatokosi junak u prasećoj koži* iz Čajkanoviće zbirke dolazi do spaljivanja praseće kože s obzirom na to da se u toj bajci ne osjeća humanitarna strategija prema prascu mladoženji.

⁸ „Po sklopu svojih motiva i po čitavoj sadržini ne mogu se međutim, izolovati od niza drugih bajki o udaji za čarobno biće (AT 425 i AT 441) koje se ovim spaljivanjem ne završavaju, ali ga poseduju u zenitu radnje.“ (Milošević-Đorđević, 1971: 82)

razlikom što mladiću Jozi ne smeta Bilkina praseća priroda jer mu je poznata njezina vilinska ljepota.

Folklorist Fumihiko Kobayashi (2007.) za tip priča o muževima i ženama životinjama kojoj pripada i bajka *Babina Bilka* rabi termin životinja žena (engl. *animal wife*) (koju koristi i Stith Thompson, usp. 1951: 353), a ne životinja zaručnica (engl. *animal bride*) s obzirom na to da se brak ostvaruje u životinjskom obličju i pritom navedene priče interpretira u kontekstu „zabranjene ljubavi u prirodi“, o čemu je detaljno pisao u knjizi *Japanese Animal-Wife Tales: Narrating Gender Reality in Japanese Folklore Tradition* (2014.). Najpoznatiji je motiv životinjske mlade priča *Labudica mlada/nevjestica*, čiji su elementi preuzeti iz *Rgvede*. U nekim verzijama priče muževa potraga za ženom završava ponovnim sjedinjenjem. Kraj je drugačiji u slučaju Meluzine, poznate *lamie* srednjovjekovne francuske predaje, koja se vraća u svoje reptilsko obličje u trenutku kada njezin muž iznenada ulazi u njezine odaje u kojima se kupa (Silver, 2016: 41).

Totemizam: svinja zaručnica

Na tragu bajki o muževima i ženama životinjama – u okviru čega podsjećam naprimjer na južnoslavenske bajke o vilinskom prascu te ježu i gušteru mladoženji kao i na pjesme i priče o zmiji mladoženji – Bruno Bettelheim detektira kako spomenute mitske matrice nemaju samo odlike bajke već i totemizma. Pritom spomenuti psihoanalitičar upućuje na blisku povezanost bajke o mladoženji životinji i spolnoga odnosa ističući kako je za ostvarivanje sretnoga sjedinjavanja potrebno da žena prevlada vlastito shvaćanje spolnosti kao nečeg odvratnog i navodno životinjskog, te tragom psihoanalitičkih interpretacija navedenoga mitema utvrđuje kako se muškarac doživljava kao animalniji partner zbog svoje agresivnije uloge u spolnom odnosu (Bettelheim, 1979: 310; Röhrich, 2008: 158). Ili, kao što bi Krleža ironično zapisao – *svi prosici su prasci*.⁹ Folklorist i kulturolog Boria Sax utvrđuje da su bajke o zaručnici životinji i mladoženji životinji iste priče, ali ispričovijedane iz različitih rodničkih gledišta; priče o mladoženji životinji pripovijedale su žene, a priče o ženi životinji – muškarci. Navedeno podrazumijeva da u tim pričama životinje označavaju spol. Zanimljivo je pritom da je bajku *Babina Bilka* Maji Bošković-Stulli pripovijedao

⁹ Animalan partner može se očitovati i kao bik. Prežitke Zorinih zoopersonifikacija kao (nebeske) krave (svijetla krava nebeske ambrozije), kako je ikonografski prikazuje *Rgveda*, a Sunca kao (Nodilo naglašava *katkada*) *bika*, Nodilo pronalazi u kajkavskoj priči (Krauss, 1884II: 89) s mitemom o *mladoženji životinji*, u navedenom slučaju u zoofiguraciji *bika* koji se u trenutku kada je ugledao svoju odabranicu (naravno, *treću* po redu), antropomorfirao u mladića, „sajna kao sunce“ (Nodilo, 1981: 184). Nodilo elaborira kako je navedena kajkavska priča djelomično sačuvala *rgvedski* mit o Zori, koja se ikonografski često prikazuje kao krava – *svijetla krava nebeske ambrozije*, a mlado Sunce „oličuje se, *katkada*, bikom“ (Nodilo, 1981: 184), i tu kajkavsku bajku povezuje s grčkim mitom o Zeusu i Europi.

pripovjedač, kazivač – Stipan Lović, a Bilkina odjeća nošena u marginalnom stanju – praseća koža kao „relevantni kontekst“ (Leach, 1983: 82) nakon prve bračne noći skida se i neofitkinja ulazi u svakodnevni društveni status. Sve te priče o mladoženji životinji i ženi životinji govore o susretu s nekim tko je u potpunosti drugačiji od nas samih; tako je mladić Jozo u bajci *Babina Bilka* razotkrio drugi spol u dvostrukome vidu, u nadnaravnom ženskom obličju kao i u svinjskome, a to nadnaravno i životinjsko u potpunosti je drugačije od ljudskog (usp. Sax, 2001: 22). Jozo je čuvao Bilku „njeko godina“, te je „prase došlo do velikog krmeta“. Mladić zamjećuje kako „to krme nije nikada išlo među njegove svinje u kalilo da se kalja“ i razotkrio ju je kao djevojku sa zlatnom kosom i zlatnim češljem, što je osobina nadnaravnog ženskog, vilinskog (Bošković-Stulli, 1983: 57-58). U igrano-dokumentarnom filmu Petra Oreškovića *Babina Bilka* (emisija pučke i predajne kulture, 2012.), u kojemu su uloge tumačili članovi Kulturno-umjetničkog društva Gorjanac, jedna od kazivačica navodi i varijante pripovjedne žene zaručnice s ribom i žabom zaručnicom ističući kako je riječ o prikladnijoj kombinaciji s obzirom na to da su navedene životinje vezane uz vodu, dok se svinja, prema njezinu određenju, ne može sakriti – pripada stalnom životu seoske svakodnevce. Druga kazivačica (nisu potpisane tijekom televizijskoga kazivanja) navodi pojašnjenje zbog čega gorjanska priča iznosi svinju, a ne primjerice mačku ističući kako je u to doba svinja kao domaća životinja bila i kućna životinja (s obzirom na vrijednost, imale su i osobna imena) za razliku od primjerice mačaka, koje su u to vrijeme bile bezimene bez obzira na to što su također imale vrijednost za seosko kućanstvo (lov na miševе, štakore, kao i u Egiptu s obzirom na ekonomsku matricu religije, kako bi to rekao Marvin Harris).¹⁰ Riječ je o dokazu da je tzv. stoka obitavala s ljudima, dok su mačke i psi u prošlosti boravili izvan kuće, za razliku od današnje situacije, koja je obrnuta u odnosu na domaće životinje i kućne ljubimce. Tako su naprimjer škotski ovčari prvotno bili uzgajani kao ovčarski psi, a tek kasnije kao izložbeni psi i ljubimci (usp. Malamud, 2010).¹¹

¹⁰ Elizabeta Molnar iz Gorjana navodi i varijantu o djevojci ribi koja se siromašnom pastiru ukazala kao djevojka – „(...) Izade riba iz vode i skini se u djevojku i kraj njega sjedne. I oni se zabavljali. I tako par dana, on (...) svirku i ode i kaže on sad doma mami i tati da bi se ženi, da bi ribu ženio. Ona je mu rekla da ne more ić tako, jel, mora riba ić. A kad se kupa je, skini se, djevojka je i sad sjedi tamo, prepovida je djevojka. Onda ona ode u ribu i ode u vodu, on ode doma, je l'. I on kaže da bi on nju sad ženio, oni ne daje. A šta će on, ona... Zadnji put kad su tako došli pa se kupali i naiđe bura, vjetar, kiša i odnese tu njezinu haljinu. Odnilo. I sad šta ćedu sad. A on nju kaže pa sad ajde, ajde s menom doma sad. Je l, odvest će ju. I čekali mraka, kad je mrak bio onda ju doveo doma. I mama joj, baka lipo sašila haljinu i sve ju lipo ju obukli i na vjenčanje su išli i kaže da su sretno živili.“ (prema: Marjanić, 2020). Usp. fotografiju 3 u prilogu ovoga teksta.

¹¹ Teoretičar bajke Lutz Röhrich navodi da nije beznačajno u koju je životinju netko transformiran; zoo-metafore obično postaju stvarnost – kada se princ ponaša kao svinja jedući ostatke jabuka sa zemlje, onda on i postaje svinja – možemo pridodati u smislu *postajanja životinje* u određenju Deleuzea i Guattarija. On ne postaje samo svinja nego je prisiljen boraviti među svinjama. No, navedeni slučaj ne očituje se u bajci *Babina Bilka* jer Bilka odudara od svih ostalih svinja koje su bile zaprljane u blatu.

Nadalje, neki/e teoretičari/ke za priče o muževima i ženama životinjama ističu da pripadaju ciklusu totemizma (Sax, 2001: 29), koji u širem kontekstu označava kontinuitet između ljudskoga i životinjskoga svijeta. Kao i vjenčanje, totemizam označava stapanje različitih bića koja postaju Jedno; u ovom slučaju riječ je o sjedinjenju između ljudskoga i životinjskoga ili možda ipak nadnaravnoga – vilinskoga, mladića Joze i njegove svinje vile, vilinske svinje Bilke. Osim toga poznato je da su u konceptu totemizma vjenčanja ljudi sa životinjama često vodila osnivanju plemena gdje se neka određena životinja javlja kao mitski predak ljudi. Totemizam je jednako tako prisutan i u velikim svjetskim religijama. Možemo spomenuti primjer budizma. Porodiljni slučaj kraljice Maye mitski se interpretira kako je začela Buddhu s bijelim slonićem, odnosno nešto blaža verzija zoofilnoga rođenja govori kako je u trenutku kad je začela Gautamu Buddhu sanjala da je mali bijeli slon s bijelim lotosom u surli ušao u njezin desni bok i nakon *određenog* vremena Maya je rodila Buddhu iz svojeg boka pridržavajući se za stablo (Storm, 2002: 166). Ili pak, kao što je utvrdio Midas Dekkers, koji je, među ostalim, istražio zoofiliju u svim kulturama – da je i kršćanstvo isto tako utemeljeno na navodnoj zoofiliji podsjećajući da je i Krist rođen *sjedinenjem* Djevice i golubice, odnosno Duha Svetoga (usp. Dekkers, 2000: 115-130).

Zaručnica životinja i mladoženja životinja

Osim usmenih, folklornih totemističkih priča – odnosno mitskih predaja, bajki raznih naroda o postanku određenog plemena od određene životinje – obično se navodi da je najstarija zapisana verzija o bajkovitoj ženi životinji basna o mački zaručnici koju je vjerojatno zapisao Ezop u 6. stoljeću pr. n. e. Basna govori kako su bogovi i boginje raspravljali o tome mogu li živa bića promijeniti prirodu: Jupiter je rekao da je to moguće, a Venera je to negirala. Želeći to provjeriti, Jupiter je pretvorio mačku u djevojku i predao ju je jednom mladiću za ženu. Pritom je konstatirao kako se njezina priroda promijenila jer se metamorfirana mačka ponaša kao djevojka. No, Venera je izvela eksperiment pustivši miša. I dakako, djevojka, zaručnica, ugledavši miša, potrčala je za njim razotkrivši mačju prirodu (Sax, 2001: 101, 1998: 59). Boria Sax navodi kako je navedena basna napisana u brojnim verzijama, od kojih neke datiraju iz 5. st. pr. n. e. i da je u nekim verzijama mačka vjerojatno Afroditina (Sax, 1998: 59). Bila bi to jedna od najstarijih zapisanih verzija motiva, mitema o zaručnici životinji, mački na čijoj mitskoj matrici počiva i priča *Babina Bilka* koju je Maji Bošković-Stulli pripovijedao Stipan Lović.

S druge pak strane, priča o mladoženji životinji, koja je poznata pod popularnim nazivom *Ljepotica i zvijer*, očito je prvi put zapisana u zbirci poučnih priča i basni klasične indijske književnosti pod nazivom *Pančatantra* (*Petoknjižje*) (nastala između 4. i 6.

stoljeća),¹² i to u priči pod nazivom *Začarani brahmanov sin*. Sažeto, priča govori o tome kako brahman i njegova supruga u bezdjetnom braku dobivaju sina zmiju kojega, u mladičkoj dobi, žene prekrasnom djevojkom. No, noću zmija skida zmijsku košuljicu i postaje prekrasni mladić. U konačnici otac, koji mu je uostalom i pronašao zaručnicu, spaljuje zmijsku košuljicu, te zmija mladoženja nastavi živjeti u antropomorfnom obličju. Mitemom bezdjetnoga braka *ostarjeloga* para (u gerontološkim kategorijama danas ne bi pripadali trećoj životnoj dobi) započinje i bajka *Babina Bilka*: „Bio jedan djed i baba, oko pedeset godina stari narod“, kao i molitvom Bogu za rođenjem djeteta, pa makar bilo i životinjskoga podrijetla: „Daj, bože, da makar prase okotim ili rodim, da imamo svoje potomke.“ (Bošković-Stulli, 1991: 65)¹³

Neki pak kao izvor navedenoga motiva o zaručniku životinji navode Apulejev roman *Metamorfoze* ili *Zlatni magarac*, iz 2. stoljeća, točnije bajku o Amoru i Psihi, koja je umetnuta u poglavlja 4. – 6. navedenoga romana. Naime, Psiha je zbog Venerina prokletstva bila osuđena na život s Amorom, i to samo noću, kada je dolazio u njezinu postelju. Određenije, prema Venerinu prokletstvu, Psiha ga nije smjela vidjeti i navedenu zabranu nije smjela prekršiti. Psiha je smatrala, kako se prema jednom proročanstvu govorilo, da je riječ o zmaju, odnosno krilatoj zmiji. Riječ je o alegorijskoj priči o Amoru, odnosno Kupidonu – ljubavi i Psihi, gdje grčka riječ *psyche* označava dušu, ali jednako tako i leptira; riječ je o alegoriji sjedinjenja *ljubavi i duše*.¹⁴ Sažeto, na kraju bajke, odnosno mita dolazi do sjedinjenja Psihe, ljudske duše, i samoga Amora, božanske ljubavi, i sama Psiha postaje time besmrtna, ulazi u red boginja (Sax, 1998: 78).¹⁵ U tom tipu bajke, koji tematizira mitem o mladoženji životi-

¹² Upućujem na engleski prijevod navedene priče „The girl who married a snake“ (Tatar, 2017: 17-20). Filolog, sanskrtolog Theodor Benfey uočio je da se mitem zmijske mladoženje javlja u *Pančatantri* (Radulović, 2009: 209).

¹³ Mitem bezdjetnoga braka i navedene želje za rođenjem „pa makar i životinje“ prisutan je u svim pričama na navedenu temu, pa tako i u Čajkanovićevoj zbirci nalazimo priču o prasetu mladoženji *Zlatokosi junak u prasečoj koži*, koju interpretira Nemanja Radulović, u okviru čega ističe da se bajka poklapa s tradicionalno-narodnim shvaćanjem po kojem je brak bez djece velika nesreća (Radulović, 2009: 189-190). Autor ističe da su na osi životinja – čovjek pretvaranja najčešće vezana uz životinjskog mladoženju/nevjestu – zmija kao mladoženja i nevjesta, prase kao mladoženja, jež kao mladoženja, kornjača kao nevjesta, miš kao mladoženja, dok se lisica pretvara u čovjeka, ptica u djevojku (Radulović, 2009: 204-205), a u slučaju *Babine Bilke* riječ je o vilinskoj prasci nevjesti.

¹⁴ Marina Warner navodi da je antička bajka o Kupidonu i Psihi postala sekularna, a mogla se upotrijebiti u objašnjavanju ideje o izboru ili erosu, modernoj ljubavi i romansi (1995: 278). Tako je prva Zvijer Zapada bio Eros, bog ljubavi (1995: 273).

¹⁵ Erich Neumann u kontekstu jungovske psihologije mit o Amoru i Psihi interpretira razvojem ženske osobnosti kroz faze koje karakteriziraju određeni arhetipski fenomeni (Neumann, 2015: 215). Tako naprimjer četvrti i posljednji zadatak, silazak u Donji svijet i povratak u ovaj, Neumann u kontekstu dubinske psihologije interpretira kao zadatak da se ono što je skriveno pod zemljom iznese kao samospoznaju sadržaja koji počiva u nesvjesnom materijalu. To je najvažniji stupanj procesa individuacije, sazrijevanja ženske psihe u ljubavnom susretu s Erosom te se preko Erosa, preko svoje ljubavi prema njemu, Psiha razvija ne samo u odnosu prema njemu nego i u odnosu na samu sebe.

nji, a koji možemo promotriti na primjeru bajke *O ježu mladoženji* iz Strohalove zbirke (AT 441), gdje je jednako tako iskazana kategorija osjećajnosti prema graničnom karakteru, do spaljivanja ježeve kože (Milošević-Đorđević, 1971: 78) dolazi prema obrascu iz Apulejeve bajke o Amoru i Psihi; djevojka je na nagovor svoje majke spalila *zazornu* ježevu kožu, a pritom je zbog navedenoga nasilnoga čina jež mladoženja upozorava sljedećim konstativom: „(...) samo da si se još malo dulje potrpila, sreća bi bila moja!“ (prema: Strohal, 1886: 127) I ovdje se bajka iznenada prekida aplicirajući smrt nesuđenoga ježa mladoženje.¹⁶ Detaljnu studiju o navedenom mitemu napisao je teoretičar bajki Ernst Tegethoff (*Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche*, 1922.), koji smatra da, osim u Italiji, Apulejeva ili bilo koja druga književna obrada nije utjecala na usmeno stvaralaštvo, pa se može smatrati da je u slučaju toga tipa bajki ono originalno i nezavisno od književnoga izvora (Antonijević, 1991: 122). Ipak, Bruno Bettelheim smatra da je mit o Amoru i Psihi u zapadnom svijetu utjecao na sve kasnije priče tipa mladoženja životinja ističući kako se Apulej oslanjao na starije izvore (Bettelheim, 1979: 317-319). Dakle, ta klasična verzija ne predstavlja prvobitnu formu iz koje su nastale mnogobrojne varijante, ali svakako pridonosi razumijevanju osnovnog sižea. Pritom je značajno da su neki istraživači te bajke, kao naprimjer Propp i Meletinski, olako prešli preko navedenoga mitema zaključujući kako je riječ o reliktima totemističke mitologije. Propp je u *Historijskim korijenima bajke* priznao kako za mitem zmijske mladoženje nema prikladno objašnjenje (Antonijević, 1991: 124).

Istražujući navedeni mitem, za razliku od totemističke interpretacije, Nodilo primjenjuje alegorijsku interpretaciju kojom mitemu o mladoženji životinji, u slučaju zmijske mladoženje, izvorište pronalazi u *rgvedskom* mitemu o Agniju i pritom ističe kako rođenje, ženidbu i smrt (trimorfne postaje mitskih junaka ili Campbellovim određenjem – *monomitu*) zmijskoga mladića najprikladnije tematizira pjesma *Zmija mladoženja* iz Karadžićeve druge zbirke narodnih pjesama (II, 12; u *Prosvetinu* izdanju riječ je o numeraciji 11). Riječ je o rođenju induciranom ginekomorfnom ribom, o mitemu *desno krilo zlatokrile ribe* koja je izvađena iz dubine Dunava zlatnom mrežom, a koje je (navedeno desno krilo) zbog ginekomorfne indukcije trebala pojesti besplodna kraljica. Tog zmijskog mladoženju Nodilo atribuirao kao „mladoga Ognja koji se ženi“ (Nodilo, 1981: 440),¹⁷ odnosno uspoređuje ga s *rgvedskim* mitom o Agni-

¹⁶ Usp. varijantu bajke o ježu mladoženji prema: Papratović, 1940: 119-122. Milena Papratović pritom navodi sve njoj poznate varijante o ježu mladoženji ističući kako navedena priča, kao i ona iz Pridvorja o zmijskoj mladoženji, pripada grupi priča u kojima je mladoženja jež, zmija, prase itd.

¹⁷ Riječ je o osobi *graničnih atributa*, između životinje i čovjeka, u okviru čega od ljudskih atributa posjeduje jedino sposobnost govora. „Posrednik, bio on <stvarno> ljudsko biće (npr. šaman) ili mitološki bogočovjek onda poprima granične attribute – on je *i* smrtnan *i* besmrtnan, *i* čovjek *i* životinja, *i* pitom *i* divlji.“ (Leach, 1983: 110) U kontekstu mladoženje životinje i nevjestice životinje postavlja se nova hijerarhija koja postavlja *zoe* nad kategorijom *biosa*, instinkt nad intelektom (Tatar, 2017: X).

ju, koji se također rađa iz voda, i pritom ističe kako riba u indoeuropskom vjerovanju sadrži falusni simbolizam. Navedenu pjesmu Nodilo mitološki (u kontekstu Müllerove mitologije prirode) interpretira nebeskom hijerogamijom: na nebeskoj visini ostvaruje se vjenčanje Ognja sa Zorom, gdje u trenutku vjenčanja (Zore) noćni Oganj nestaje, kao što nestaje i zmija mladoženja kada mu djevojka spaljuje zmijsku košulju koja je očito u funkciji placente ili pak *košuljice*, s obzirom na to da njezino spaljivanje istovremeno inducira i smrt zmije mladoženje.¹⁸ Dakle, zanimljivo je da mitem o zmiji mladoženji Nodilo ne povezuje s Apulejevom bajkom o Amoru i Psihi (*Zlatni magarac*) već ga, u kontekstu Müllerove mitologije prirode, postavlja u paralelizam s *rgvedskim* predodžbama o Agniju (Nodilo, 1981: 440).¹⁹ Za razliku od pjesama, u bajci o *zmiji mladoženji* (Karadžić, *prip.* 10) nevjesta prilikom potrage za *zmijom mladoženjom* dolazi do Mjeseca i Mjesečeve majke, koja joj poklanja *zlatnu kvočku* s pilicima. Zbog navedenoga, Maja Bošković-Stulli (1975: 109) smatra da spaljivanje zmijske kože u epskim pjesmama o zmiji mladoženji nema veze s bajkom tipa Amor i Psiha (AT 425) jer se pjesme nikada ne nastavljaju kao spomenuta bajka, nestankom, odlaskom supruga i ženinim traganjem za njime (usp. Milošević-Đorđević, 1971: 78). Naime, tip AT 433 završava spaljivanjem kože i kao epska pjesma. Spomenuta je autorica samo u jednom tekstu pjesme primijetila kontaminaciju tom bajkom, ali prilično *okrnjenu*.²⁰ Kao i u slučaju zmije mladoženje, spaljivanja njegove košulje, i u Bilkinu slučaju njezinu svinjsku kožu spaljuje mladoženjina, Jozina majka iz neznanja. „Uniđe u mladoženjinu sobu da vidi je li šta god soba topla. Spazi kraj kreveta na klupe svinjsku kožu, uzme majka kožu, iznese napolje i baci u tu peć, a to se peć iz kujne ložila“ (Bošković-Stulli, 1983: 60).

Vratimo se ukratko na Bettelheimovo tumačenje navedenoga mitema koji ističe da je bajka/mit o Amoru i Psihi utjecala u zapadnom svijetu na sve kasnije priče tipa *mladoženja životinja*, ipak napominjući kako se Apulej oslanjao na starije izvore (1979: 319). Pritom je zanimljivo da, prema *zakonu žanra*, u epskim pjesmama *zmajeviti* junak umire (nakon što mu je *uništen svlak*), a u pripovijetkama odlazi u (neki) *drugi* svijet (riječ je o drugom kôdu separacije odlaska u drugi, onostrani, zagrobni

¹⁸ Bacivši zmijsku košulju u vatru, majka je poništila njegov život – zmijska košulja nalazi se u ulozu placente. Budući da zmija periodično mijenja kožu (zmijski svlak) – *materijalno* tijelo, predočuje život i uskrsnuće. „Ognjena zmija je solarna, očišćenje, transmutiranje i transcendiranje zemaljskog stanja.“ (Cooper, 1986: 194) U spomenutom mitemu kralj i kraljica u Budimu, prema Nodilovoj interpretaciji, figuriraju kao Vid i Vida koji žene *mladoga Ognja* (Nodilo, 1981: 441).

¹⁹ Zanimljivo je Nodilovo tumačenje dijela *priče* koji upućuje na događaje sa zmijskim mladićem nakon što mu je spaljena zmijska košulja i nakon što napušta ženu zbog čina spaljivanja košulje (koja bi se mogla tumačiti i kao njegova *placenta*): „Čini se, da je u priči mit zamišljen ovako: prema noćnoj svjetlosti i jačini, Oganj po danu omlitavio; opojen, on tada boravi s drugom ženom u drugom kraljevstvu.“ (Nodilo, 1981: 447)

²⁰ Ni u ovom primjeru ne polazi žena, kao u bajci tipa AT 425, na daleko putovanje tražiti svojega izgubljenog muža.

svijet).²¹ S obzirom na to da je riječ o različitoj logici žanra, očito je da se utjecaji pojedinih tipova bajki ipak ne mogu tako *strogo* odvajati (Milošević-Đorđević, 1971: 78).²²

U kontekstu navedenoga navodim i tumačenje zoosimbola svinje u bajci *Babina Bilka*. Svinja je imala važnu ulogu u pojedinim ritualima plodnosti. Tako su prašćići u Demetrinu kultu imali ulogu životinje koja donosi plodnost. Naime, prašćići kao zoožrtva prinosisu se Demetri i njezinoj kćeri Perzefoni, kao uostalom i drugim europskim božanstvima koja su zaslužna za rodnost Zemlje. Na trodnevnoj svečanosti Tezmoforija, koje su se održavale u okviru jesenskoga sijanja u listopadu, u čast Demetre sudionice ritualne ceremonije prašćićice su bacale u podzemnu špilju, gdje su ih ostavljale da trunu tri mjeseca prije same svečanosti. Zatim su raspadnute dijelove tijela prinosisle na oltar i miješale ih zajedno s borovim češerima i pšeničnim kruhom u falomorfnom obličju; a sve se navedeno miješalo sa sjemenjem i koristilo za sijanje. Osim što je svinja imala važnu ulogu u Demetrinu kultu kao životinja koja donosi plodnost – vjerovalo se da ostaci prašćića mogu povećati samu mogućnost rasta sjemena (Gimbutas, 1991: 147)²³ – u grčkoj antici svinja se dovodila u vezu s bračnim životom (Propp, 1986: 149).²⁴ Što se tiče zoometфора, u intimnosti dominiraju zoometfore tzv. sitnih i ljupkih životinjica – primjerice goluba, golubice, vjeverice, mačke, a u simbolici seksualnosti, dakle tjelesne ljubavi, rabe se tzv. krupne životinje; primjerice, svinja u tom slučaju obično simbolički *označava* žensku seksualnost, točnije plodnost, a pastuh, naravno, muški erotizam. Pritom jedan nutricionistički podatak navodi da bogatstvo proteina svinjetine raspljuje spolnu želju (Visković, 1996: 91).

Prema zaključku: eko/feministička i psihoanalitička interpretacija vilinske prasice

Zamjetno je da se feministička kritika više bavila tipom priča mladoženja životinja nego tipom žena životinja i pritom je naglašavala kako priče o mladoženji životinji proizlaze iz matrijarhata. Teoretičarka Heide Göttner-Abendroth (1991.), koja istražuje matrijarhalna društva, ističe, slično kao i Bettelheim, kako se u navedenim pričama muškarac očituje kao divlja zvijer. Dakle, iz vizure matrijarhata, žena ga mora pripitomiti i domesticirati.

²¹ Suvremeni istraživači navedene bajke, posebice one o mladoženji životinji (tip *Ljepotica i zvijer*), istražuju u poveznici s mitovima. I dok u Apulejevoj priči *Psihina potraga za Amorom* podsjeća na stupnjeve inicijacije, u bajkama je završetak označen nestankom čarolije (usp. Stephens, 2000: 330-334).

²² Južnoslavenske bajke u stihovima duboko su ozbiljne i tragično završavaju, što se može pripisati utjecaju junačke epike (Latković, 1991: 243).

²³ Pritom je riječ *porca* imala i *seksualno značenje*, jer otvara i poveznicu svinje s Baubinom gestom kojom je nasmijala Demetru (Propp, 1986: 140-150).

²⁴ Usp. zoomorfnu masku svinje (oko 4500. – 4000. pr. Kr., Makedonija) za koju Marija Gimbutas (1991: 146) pretpostavlja kako se rabila u ritualima kulta *trudne Boginje* i njezine sakralne životinje – *prasice/krmače* koja svojim oblim tijelom simbolizira plodnost.

Zamjetno je nadalje da se, kao i rana feministička kritika, i psihoanaliza isto tako u svojim počecima interpretacija bajki bavila mladoženjom životinjom daleko više nego zaručnicom životinjom. Tako psihoanalitičar Bruno Bettelheim, kao što sam već navela, ističe blisku povezanost bajke o mladoženji životinji i spolnog odnosa i upućuje da je za postizanje sretnog sjedinjavanja potrebno da žena prevlada svoje shvaćanje spolnosti kao nečeg odvratnog i životinjskog. Tako se psihoanalitički konavoska bajka *Pračiću, moj mili gospodarčiću* (*Čudesni konavoski svijet*, 1998: 252-253; Bošković Stulli – rkp. IEF 171, str. 94-97; zabilježila Maja Bošković-Stulli 1954. u Cavtatu; kazivala Eugeni Casilari)²⁵ – a riječ je o svojevrsnom pandanu bajci *Babina Bilka*, jer je riječ o mladoženji prascu – može protumačiti u kontekstu sekvence kada je najmlađa djevojčica dozvolila prascu da je *zamaže glibom*, odnosno iskustvom spolnosti. Naime, ulaskom u djevojčinu postelju nastaje prašćeva metamorfoza u lijepoga mladića. Dakle, transmutacija će se dogoditi u ljubavi te do spaljivanja prašće kože ne dolazi jer ga je djevojčica svojom ljubavi raščarala. Ukratko, psihoanalitičar Bruno Bettelheim navodi da su animalne osobine zaručnica životinja ljupke kao naprimjer u slučaju morskih žena, dok je u slučaju muškaraca riječ o divljim životinjama koje valja pripitomiti. Istina, navedena razlika u jačini animalnosti zamjetna je u slučaju Vilinskoga prasca koji je zamazan od gliba, blata, dok je Babina Bilka izuzetno čista u kontekstu strukturalističke opozicije čisto – nečisto jer nije ulazila u *kalilo da se kalja*. Babina Bilka „ima svoj svinjac, čista Bilka ko da se safunom umivala“ (Bošković-Stulli, 1983: 57, 59). Pritom se *Babina Bilka* razlikuje od tipa priča o zaručnicima životinjama s obzirom na to da su motivi u tim pričama vezani uz ženu/zaručnicu životinju kao žrtvu otmice, prisilnoga braka sve dok sama ne pronađe način da se oslobodi (npr. tuljanova koža, perje) (Silver, 2016: 40), i u tome smislu isto se tako na navedenu gorjansku bajku može primijeniti Kobayashijeva (2007.) odrednica žena/supruga životinja, a ne zaručnica životinja.

Osobno smatram da se navedeni tip bajki može interpretirati i ekofeministički; naime, ekofeminizam, za razliku od glavne struje feminizma, osim žena jednako tako promatra i Prirodu kao degradiran fenomen u patrijarhatu i danas u neoliberalnoj paradigmi. Ekofeministička interpretacija navedenih bajki mogla bi se pratiti kao potraga za sjedinjenjem i životinjske i ljudske prirode u Jedno, odnosno da kao ljudska bića moramo ostati povezani uz svoju animalnu prirodu jer ako prihvatimo samo bespoštedni esteticizam koji nam nameće društvo estetike tijela, društvo plastičnoga esteticizma, gdje se sve više cijeni plastična ljepota, nestat će i posljednje prirodnosti u nama; koliko se više transmutiramo u plastična bića kao i u strojne kiborge vezane uz digitalnu tehnologiju, dakako da se odmičemo od prirode, prirodnosti, što će reći i osjećajnosti. A to je upravo ono što je Freud davne 1930. godine

²⁵ Navedenu bajku negdje sam u svojoj memoriji istraživanja imenovala *Vilinski prasac*.

nazvao nelagodnost u kulturi.²⁶ No i navedene su bajke o mladoženjama životinjama i ženama životinjama antropocentrične – odnosno klasične bajke razmišljaju ljudski – „životinja mora da postane potpun, pravi čovek“ (Radulović, 2009: 206, 141). U tome smislu folklorist Nemanja Radulović zamjećuje da mladoženje životinje i nevjeste životinje imaju osobine nečistih životinja; npr. žaba, zmija, koje spadaju u gmizavce, kao što se i svinja iz Čajkanovićeve zbirke (br. 35, *Zlatokosi junak u prasećoj koži*) smatra nečistom, demonskom, opasnom životinjom (Radulović, 2009: 208).²⁷ Maria Tatar tvrdi da zapanjujuća različitost životinja, od zmija do svinja, dokazuje Lévi-Straussovo zapažanje da su životinje *dobre za mišljenje* i zaključuje da priče tipa *Ljepotica i zvijer* nisu samo priče o braku već i o našem odnosu i povezanosti s drugim bićima (Tatar, 2017: X-XI).

U usporedbi s Istokom, gdje je sjedinjenje ljudskoga i životinjskoga moguće i pri stvaranju božanskih bića (kao u slučaju Buddhina rođenja), u kristijaniziranoj zapadnoj, europskoj mitologiji sjedinjenje ljudskoga i životinjskoga uglavnom je pripisivano iniciranju nakaznosti, monstroznosti. I dok Hindusi vjeruju da su određene životinje doista bogovi i da je sjedinjenje s takvom životinjom *coniunctio* s bogom, u europskoj povijesti bestijalnost je povezana s herezom i vješticarstvom (Dekkers, 2000: 10, 16). Na tragu kristijaniziranih interpretacija zoofilije i bestijalnosti inicirana je i vještija zoofilija s epicentralnim kultom jarca. U okviru Crkvi zazorne zoofilije nadomećem kako Penelope Shuttle i Peter Redgrove upućuju na ikonografsku podudarnost jarčeve glave i maternice: u anatomskoj slici maternice moguće je ugledati pojavu mudre jarčeve glave pognute prema naprijed sa zavijenim rogovljem, što su zapravo Falopijeve tube (jajovodi) (Shuttle, Redgrove, 2002: 206). Prisjetimo se da je lov na vještice intenziviran potkraj 15. stoljeća. Godine 1486. njemački inkvizitori Heinrich Institoris i Jacob Sprenger objavili su *Malleus Maleficarum* (*Malj za vještice*), a tijekom 16. stoljeća, kako pokazuje Erica Fudge, bestijalnost je postala ozbiljan prekršaj. Mnoge pretpostavke o čovječanstvu bile su „ugrožene“ tijekom

²⁶ U igrano-dokumentarnom filmu Petra Oreškovića *Babina Bilka* (emisija pučke i predajne kulture, 2012.), u kojemu su uloge tumačili članovi Kulturno-umjetničkog društva Gorjanac, scena crkvenoga vjenčanja odigrana je u crkvi u Gorjanima. U filmu su sudjelovale teoretičarke dr. sc. Ljiljana Marks i dr. sc. Marijana Hameršak iz Instituta za etnologiju i folkloristiku. Tako je, među ostalim, kolegica Ljiljana Marks istaknula kako je priča *Babina Bilka* postigla veliku popularnost te da se nalazi u svim najvažnijim antologijama usmenih priča i predaja koje je priredila Maja Bošković-Stulli; pritom je prevedena i u antologijskim zbirka na njemački (usp. Marks, 1981) i japanski jezik. Nadalje je istaknula da *Babina Bilka* ne odgovara tipskim ispoliranim Grimmovim bajkama, da je u potpunosti utonula u prostor iz kojega proizlazi, a epizode se redaju poput dokumentarca, u čemu spomenuta teoretičarka usmenih priča ističe njezinu vrijednost. Svoje kratko izlaganje za navedeni igrano-dokumentarni film o mitskoj matrici navedene priče koristim u ovome radu.

²⁷ Nemanja Radulović ističe da povijesno-geografske studije Stitha Thompsona ili pak Waldemara Liungmana potvrđuju da su najčešći oblici mladoženje/nevjeste žaba, miš i zmija (Radulović, 2009: 209).

16. i 17. stoljeća, kada su primjerice kolonizatori donosili priče o tzv. monstroznim rasama koje su subvertirale biblijski *Postanak* (Fudge, 2000: 21-22).²⁸ Slično se dogodilo i prigodom objašnjavanja postanka AIDS-a. Postojala je glasina da se AIDS širi zbog bestijalnosti s čovjekolikim majmunima, što je verzija onoga što se vjerovalo stoljeće ranije – da su sifilis dobili muškarci koji su imali odnos s *kobilom* koja je болоvala od sakagije (slinavka, maleus) ili spolnim odnosom s čovjekolikim majmunima (Dekkers, 2000: 129).

I dok Midas Dekkers u posljednjem poglavlju svoje knjige kao jedan od završetaka navodi da ljubav prema životinjama „ne smije zasjeniti ljubav prema ljudskim bićima, inače će se naše ljudsko društvo raspasti, škripajući u vlastitim zglobovima“ (Dekkers, 2000: 190-191), vjerujem kako interspecistička ljubav i prijateljstvo kao i transspecizam (jednako kao što su negacije rasizma i seksizma, kao i svih drugih monstroznih *-izama* donijele samo kategorije dobra) može ukinuti brojne ljudske monstrozne čine počinjene nad svim živim bićima. Naravno, ne sve, jer očito je da je monstroznost dio humanosti kao što nam to povijest i dokazuje.

Literatura

Kratice:

AT – Aarne, Antti & Thompson, Stith (1973), *The Type of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications 184. 2nd ed. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ATU – Uther, Hans-Jörg (2004), *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 3 sv. FF Communications 284. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

rkp. IEF – rukopis Instituta za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Aarne, Antti & Thompson, Stith (1973), *The Type of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications 184. 2. izdanje. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

“Animal Brides. Folktales of Aarne-Thompson-Uther Type 402 and Related Stories”.

Dostupno na: <https://www.pitt.edu/~dash/type0402.html>

Antonijević, Dragana (1991), *Značenje srpskih bajki*. Beograd: Etnografski institut SANU.

²⁸ Rana kršćanska crkva u Engleskoj propisivala je ubijanje životinja koje su bile okaljane seksualnim činom s ljudima kao i ubijanje pčela koje su svojim ubodom prouzrokovale smrt ljudi. Kad su se u 17. stoljeću Englezi preselili u Massachusetts, slijedili su biblijski primjer koji nalaže egzekuciju onih životinja koje su bile povezane s bestijalnošću; tako su u Tyburnu 1679. godine žena i pas bili zajedno obješeni iz navedenoga razloga (Thomas, 1983: 97-98).

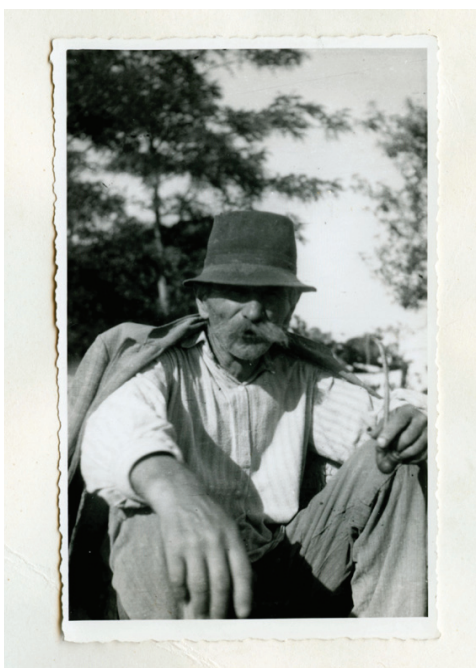
- Bettelheim, Bruno (1979), *Značenje bajki*. Beograd: Prosveta.
- Bogišić, Valtazar – Baldo (1855.-1891), *Narodne pripovijetke i dr.* iz Bogišićeve biblioteke u Cavtatu 1855.-1891. Rkp. IEF (rukopisna zbirka, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb) 189.
- Bošković-Stulli, Maja (1954), *Narodne pjesme, običaji, priče, predaje i drugo iz Konavala*. Rkp. IEF (rukopisna zbirka, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb) 171.
- Bošković-Stulli, Maja, prir. (1957), *Folklorna građa okolice Đakova*. Rkp. IEF (rukopisna zbirka, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb) 259.
- Bošković-Stulli, Maja (1962), Sižei narodni bajki u hrvatskosrpskim epskim pjesmama, *Narodna umjetnost*, 1, str. 15-36.
- Bošković-Stulli, Maja, prir. (1963), *Narodne pripovijetke*. Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 26. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli, Maja (1975), Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača. *Narodna umjetnost* 11–12, str. 5-160.
- Bošković-Stulli, Maja, prir. (1983), *Šingala-mingala: usmene pripovijetke*. Zagreb: Znanje, 1983.
- Bošković-Stulli, Maja, prir. (1997), *Usmene pripovijetke i predaje*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli, Maja, prir. (1993), *Žito posred mora. Usmene priče iz Dalmacije*. Split: Književni krug.
- Cooper, Jean Campbell (1986), *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta, Nolit.
- Čajkanović, Veseli, prir. (1929), *Srpske narodne pripovetke*. Beograd: Terazije.
- Čudesni konavoski svijet, prir. Ljiljana Marks. *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost* (1998) 1, str. 230-272.
- Dekkers, Midas (2000), *Dearest Pet: On Bestiality*. London, New York.
- Fudge, Erica (2000). Monstrous Acts. Bestiality in Early Modern England. *History Today* Vol. 50, br. 8, str. 20-25.
- Gimbutas, Marija (1991), *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper Collins.
- Göttner-Abendroth, Heide (1991), *The Dancing Goddess. Principles of a Matriarchal Aesthetic*. Boston: Beacon Press.
- Haraway, Donna (1991), A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist – Feminism in the Late Twentieth Century. U *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, str. 149-181.
- Karadžić, Vuk Stef. (1969), *Srpske narodne pripovijetke*. Beograd: Nolit.
- Kobayashi, Fumihiko (2007). The Forbidden Love in Nature. Analysis of the “Animal Wife” Folktale in Terms of Content Level, Structural Level, and Semantic Level. *Folklore* 36, str. 141-152. Dostupno na: <https://www.folklore.ee/folklore/vol36/kobayashi.pdf>

- Krauss, Friedrich S(alomo) (1883-1884), *Sagen und Märchen der Südslaven*. Zum grossen Teil aus ungedruckten Quellen, I-II. Leipzig.
- Latković, Vido (1991), *Narodna književnost*. Beograd: Naučna knjiga/Trebnik.
- Leach, Edmund (1983), *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Lévi-Strauss, Claude (1966.), *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Malamud, Randy. 2010. *Animals on Film. The Ethics of the Human Gaze*. www.english.gsu.edu/9754.html Pristup: 1. rujna 2017.
- Marjanić, Suzana (1998), Telurni simbolizam konavoskih vila. Zapisi vilinskih pripovijedaka Katine Casilari u Bogišićevoj cavtatskoj rukopisnoj zbirici usmenih pripovijedaka. *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost*, 1, str. 44-65.
- Marjanić, Suzana, prir. (2000), "Babina Bilka; razgovor s Elizabetom Molnar." Digitalni repozitorij Instituta za etnologiju i folkloristiku, Signatura 2359.
- Marks, Ljiljana (1981), *Marchen der Welt, Band 1. Südeuropa, Ausgewählt, mit einem Nachwort, Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen von Felix Karlinger*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1978. *Narodna umjetnost* 18, str. 340-350.
- Marks, Ljiljana, prir. (1998), *Hrvatske narodne pripovijetke*. Vinkovci: Riječ.
- Milošević-Đorđević, Nada (1971), *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta. Monografije, Knjiga XLI.
- Nodilo, Natko (1981), *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Papratović, Milena (1940), Narodne pripovijetke iz okolice Đakova s komentarima i poredbenim pregledom, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, knj. 32., sv. 2., ur. D. Boranić, JAZU, Zagreb, 1940., str. 85-195.
- Propp, Vladimir J. (1990), *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost.
- Radulović, Nemanja (2009), *Slika sveta u srpskim narodnim bajkama*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Röhrich, Lutz (2008), "And They are Still Living Happily Ever After": *Anthropology, Cultural History, and Interpretation of Fairy Tales*. Front Cover. Burlington: University of Vermont.
- Sax, Boria (1998), *The Serpent and the Swan. The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blacksburg, Virginia: The McDonald/Woodward Publishing Company.
- Sax, Boria (2001), *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England: ABC – CLIO.
- Shuttle, Penelope, Peter Redgrove (2002), *Mudra krv: menstruacija i žena : mitovi, stvarnosti i značenja menstruacije*. Rijeka: Gorin.

- Silver, Carol G. (2016), *Animal Bride, Animal Groom*. U Anne E. Duggan, Donald Haase, Helen J. Callow (ur.). *Folktales and Fairy Tales Traditions and Texts from around the World*. 2. izd. Santa Barbara, Denver: Greenwood, ste. 40-41.
- Skarpa, Vicko Juraj (1909), *Hrvatske narodne poslovice*. Šibenik: Hrvatska tiskara.
- Stephens, John (2000), *Myth/Mythology and Fairy Tales*. U J. Zipes (ur.), *The Oxford Companion to Fairy Tales*. Oxford: Oxford University Press, str. 330-334.
- Storm, Rachel (2002), *Enciklopedija mitologija Istoka*. Rijeka: Leo Commerce.
- Strohal, Rudolf (1907), *Hrvatskih narodnih pripovijedaka*. 2. izd. Karlovac: Trošak sabiratelja.
- Swahn, Jan-Öjvind (1955), *The Tale of Cupid and Psyche* (Aarne-Thompson 425 and 428). Lund: C. W. K. Gleerup
- Tatar, Maria, ur. (2017), *Beauty and the Beast: Classic Tales About Animal Brides and Grooms from around the World*. London: Penguin Books. (https://books.google.hr/books?id=J195DAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summ ary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; 1. 8. 2020.)
- Thomas, Keith (1983), *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon Books.
- Thompson, Stith (1951), *The Folktale*. New York: The Dryden Press.
- Uther, Hans-Jörg (2004), *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 3 sv. FF Communications 284. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Visković, Nikola (1996), *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*. Split: Književni krug.
- Warner, Marina (1995), *From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers*. London Vintage.



Fotografija 1. Igrano-dokumentarni film Petra Oreškovića *Babina Bilka* (emisija pučke i predajne kulture, 2012.) u kojemu su uloge tumačili članovi Kulturno-umjetničkog društva Gorjanac. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=szTJNBB15N4>.



Fotografija 2. Stipan Lović, kazivač koji je Maji Bošković-Stulli kazivao priču *Babina Bilka* 1957. godine u Gorjanima kraj Đakova. Fotografija: Maja Bošković-Stulli, Dokumentacija Instituta za etnologiju i folkloristiku, usp. signature 2026, 2027, 2028, 2034.



Fotografija 3. Elizabeta Molnar ispred svojega doma u Trnavi kraj Đakova, 2020. Fotografirala Suzana Marjanić. Kazivačica je sudjelovala u igrano-dokumentarnom filmu Petra Oreškovića *Babina Bilka* (emisija pučke i predajne kulture, 2012.).

***Baba's Bilka* and the Fairy Tales of Animal Brides and Grooms: The Context of Slavonia**

Summary

On the trail of the fairy tale *Baba's Bilka* (recorded in 1957 in Gorjani near Đakovo by Maja Bošković-Stulli, and told by Stipa Lović, b. 1894), we shall discuss several other fairy tales, stories of animal grooms (the *Beauty and the Beast* archetype) and women-animals, as well as their totemic (e.g. Boria Sax), psychoanalytic (e.g. Bruno Bettelheim), feminist (e.g. Heide Göttner-Abendroth), and ecofeminist interpretations. The context of mythical zoophilia (e.g. Midas Dekkers) will be tackled too. I shall furthermore offer a contextual interpretation of the feature documentary film *Baba's Bilka* by Petar Orešković (folklore television programme, 2012), featuring members of the Cultural Artistic Ensemble *Gorjanac*.

Thereby, in the context of the fairy tale about the snake-groom, I emphasize the interpretation offered by Natko Nodilo, who does not connect this mythem with Apuleius' fairy tale about Cupid and Psyche (*The Golden Ass*), but rather, in the context of Müller's mythology of nature, searches for parallels with the *Rgvedic* mythem about Agni.

Keywords: *Baba's Bilka*; Gorjani; fairy tales of women-animals; zoomorphism; mythic cyborg.

Doc. dr. sc. Suzana Marjanić
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubićeva 42, 10000 Zagreb
suzana@ief.hr

ČLANCI

