

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА V
Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије
у словенском контексту

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА V
Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије
у словенском контексту

Зборник радова

Уређивачки одбор

Његово преосвештенство епископ рашко-призренски Теодосије,
проф. др Елена Дараданова, проф. др Мирјана Закић,
проф. др Александар Јерков, проф. др Ненад Љубинковић,
академик Нада Милошевић Ђорђевић,
проф. др Аљона Алексејевна Михајлова,
проф. др Андреј Мороз, проф. др Драгана Мршевић Радовић,
др Јоана Ренкас, др Веселка Тончева

Рецензенти

Проф. др Мирјана Дрндарски,
академик Нада Милошевић Ђорђевић, проф. др Саша Кнежевић,
проф. др Ненад Љубинковић, проф. др Љиљана Пешикан Љуштановић,
проф. др Александар Милановић, др Александра Новаков,
др Данијела Петковић, проф. др Данијела Поповић Николић,
проф. др Сања Ранковић, проф. др Габријела Шуберт

Одржавање скупа помогло је
Министарство културе и информисања Републике Србије

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА V

**Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије
у словенском контексту**

Зборник радова

поводом Међународног научног скупа
одржаног 12. и 13. октобра 2017. године
у Призрену и у Великој Хочи

Уредници

Проф. др Валентина Питулић, проф. др Бошко Сувајцић,
др Бранко Златковић, Дејан Ристић

Удружење фолклориста Србије
Богословија „Светог Кирила и Методија“ у Призрену
Матица српска

Београд – Призрен – Нови Сад
2018

РЕЧ УРЕДНИШТВА

Међународни научни скуп САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА V („Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије у словенском контексту“) одржан је 12. и 13. октобра 2017. године у Великој Хочи и Призрену, у организацији Удружења фолклориста Србије са седиштем у Београду, Православне богословије „Свети Кирило и Методије“ у Призрену, а уз подршку Министарства културе и информисања Републике Србије, Матице српске и Вукове задужбине.

У ова два дана своја излагања имали су еминентни научни истраживачи из земље и иностранства, уз пратеће програме, који су дали важан допринос проучавању усменог наслеђа Срба са Косова и Метохије.

С обзиром на то да нису чести нити уобичајени међународни пројекти који се баве српском културном баштином на Косову и Метохији, међународни научни скуп који је одржан у Призрену и Великој Хочи под називом „Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије у словенском контексту“ представљао је веома значајан научни и културни догађај у Покрајини, али и важан подстицај очувању јединственог српског духовног и историјског простора. Учешће домаћих и страних еминентних стручњака на најбољи начин је потврдило методолошку и научну заснованост остварених резултата. Мултидисциплинарни приступ (фолклористика, етнологија, етномузикологија, етнокореологија, етнолингвистика, лингвистика, књижевна историја, методика наставе српске књижевности, антропологија и музеалство) је на најбољи начин указао на особеност феномена српског усменог и материјалног стваралаштва у словенском и међународном контексту.

О томе сведоче и публиковане студије у међународном зборнику радова који је пред нама. Оне остају трајно и веродостојно сведочанство о неизбрисивом трагу српске баштине која се на Косову и Метохији деценијама тенденциозно маргинализује и негира.

Сматрамо да зборник радова са међународним учешћем, као и са апстрактима радова на више страних језика, значајно доприноси међународној афирмацији Србије, покрива важне културолошке и научне теме, а сврсисходан је садржај и на пољу културне дипломатије.

Подсетимо се. Бавити се собом и старати се о себи не може човек који се не бави сопственом традицијом и који се не стара за сопствени културни идентитет.

У средишту пажње истраживача у зборнику који је пред нама налази се изванредно значајна књига знаменитог руског дипломате, историчара, етнографа и археолога Ивана Степановича Јастребова (Иванъ Степановичъ Ястребовъ 1839–1894), „Обичаји и песме Срба у Турској“ („Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ“), публикована у Петербургу 1886. године (у допуњеној верзији 1889. године). Као конзул у Скадру, Призрену, Јањини и Солуну, Јастребов је оставио неизбрисив траг у културној историји Срба пре свега занимањем које је испољио за усмено народно стваралаштво Срба на територији Косова и Метохије. Готово невероватно звучи податак да његово драгоцено етнографско дело, незаобилазно у проучавању народног стваралаштва, али и за познавање живота и обичаја у Старој Србији у 19. веку, још увек није преведено на српски језик. Удружење фолклориста Србије превод Јастребовљеве монографије сматра својим приоритетним научним, али и националним дугом.

Нека нам, у том контексту, буде дозвољено да цитирамо речи академика Дејана Медаковића из 2007. године:

„Наше је чврсто уверење да се једино преко културе могу потврдити мали народи и тако избећи негативне, понекад и погубне токове који ничу из свих облика безобзирне глобализације. Сведоци смо да се често код нас чује вапај за интеграцијом са Европом. У тој жудњи најмање се води рачуна да је добар део путева према Европи наш мали, и често угрожени, народ већ одавно прешао и да већ увелико поседујемо довољно историјских доказа о нашој често и наивној вери у праведност Европе...“

У ходочасничкој књизи Милисава Савића *Ејска Србија* (Београд: Друштво Рашка школа, 2017), која је представљена на скупу, уз опис Дечана у историји и усменом памћењу, очуван је и леп спомен на Даринку Јеврић, поводом њене антологијске песме, „Дечанска звона“:

„Кад год сам долазио у манастир, сетио сам се песникиње Даринке Јеврић и њене песме „Дечанска звона“. Од лелека звона, песникиња занем и ослепи, те сваког пролећа и процвета и обремени се. После уласка НАТО трупа на Косово Даринка је остала у Приштини. Неки Албанац је из њеног стана избацио на улицу. Неку годину касније Даринка је умрла као подстанар“.

И трагична српска хероина и песникиња Даринка Јеврић, на тај начин, била је присутна на нашем скупу, у вечерњим лирским дискусијама у којима су дуго, после научних реферата, одјекивала дечанска звона. Тим звонима је прожето и писмо захвалности које је Удружење фолклориста Србије упутило Богословији „Свети Кирило и Методије“ у Призрену, непосредно после скупа. Сматрамо умесним да га, на овоме месту, наведемо у целости.

❖

Богословији „Свети Кирило и Методије“
у Призрену
Епископу Г. Теодосију

Ваше Преосвешћенство,

С разлогом нас је обрадовала вест да сте благословили да Богословија „Свети Кирило и Методије“ у Призрену са Удружењем фолклориста Србије буде организатор Међународног научног скупа Савремена српска фолклористика V, 12. и 13. октобра месеца 2017. године. Имајући у виду богато наслеђе Срба са Косова и Метохије, које је недовољно истражено, сматрали смо да би један овакав, пажљиво конципиран и на време припремљен скуп, одговорио на многа питања настајања, бележења и трајања усмене културне баштине са овог простора. Како је сакупљање народних умотворина са Косова и Метохије у 19. веку започео руски конзул Иван Степанович Јастребов, који је помогао оснивање Богословије у Призрену 1871. године, било је природно да се на Скупу његов рад осветли из више угла.

Поред осталих тема Скупа, ове две, које су везане за усмену баштину Срба на Косову и Метохији, допринеле су новом осветљавању древног наслеђа од стране еминентних стручњака, што је важно посебно у времену покушаја прекрајања наше материјалне

и духовне баштине. Ово је несумњиво био значајан допринос наше научне јавности у очувању идентитета и вековног трајања Срба на овом простору.

Скуп, на коме су учествовали истакнути фолклористи, научни радници и сарадници из Србије, Русије, Пољске, Бугарске, Црне Горе и Републике Српске, а који је подржало Министарство културе и информисања Републике Србије, не би био могућ без изузетне организационе, духовне и људске подршке Богословије „Свети Кирило и Методије“ у Призрену, оца Андреја и Вас лично. Нити би тема о раду руског конзула Ивана Степановича Јастребова била свеобухватно сагледана без Округлог стола који је изнео богословско виђење живота и дела овог великог руског делатника и пријатеља српског народа.

Остаје још нешто, поред свих научних, стручних и националних разлога, што морам поменути на овом месту. То је несвакидашње гостопримство, присна атмосфера, ненаметљива људска топлина и пажња ученика, наставника и духовника Богословије „Свети Кирило и Методије“. То је та златоткана духовна нит која је повезала све учеснике ових догађаја и која се не да до краја протумачити нити речима исказати. Учинили сте, сви ви заједно, да се тих неколико дана ми, научни радници, учесници Скупа, осетимо храбрим, часним и достојанственим људима. Дали сте нам наду. И на томе Вам, Ваше Преосвештенство, оче Андреј, драга Валентина, монаси, професори, ученици, господо духовници, људски хвала.

Међународни научни скуп Савремена српска фолклористика V, а сигуран сам да износим осећања свих његових учесника, за нас је био много више од научног симпозијума. Никада то нећемо заборавити.

Нека Вас Бог чува.

У Београду, 5. 12. 2017.

С поштовањем,
Председник Удружења фолклориста Србије
проф. др Бошко Сувајцић



Мирјана С. Закић¹
Факултет музичке уметности
у Београду²

ЛАЗАРИЧКЕ ПЕСМЕ У ЕТНОГРАФСКОЈ СТУДИЈИ ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА „ОБИЧАЈИ И ПЕСМЕ СРБА У ТУРСКОЈ“

Обухватна етнографска студија Ивана Степановича Јастребова „Обичаји и песме Срба у Турској“ („Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ“), публикована у Петрограду 1886/1889. године, представља сведочанство изузетне посвећености овог записивача, чији методолошки приступ бележењу текстова лирских и епских песама је употпуњен контекстом њиховог извођења на испитиваној територији Старе Србије. У фокусу овог рада су обичајне радње и песме (прецизније, текстови песама) које су се изводиле на Лазареву суботу, а које је Јастребов записивао највећим делом у Призренском округу и Средској, с компаративним освртом на лазаричке текстове бележене током 20. и почетком 21. века у истим областима и њиховом окружењу: у Призрену, Призренском Подгору и Подримљу, Средачкој и Сиринићкој жупи. Констатована очуваност, уз висок степен аналогije поетских форми, и на структуралном и на семантичком плану, указује на континуитет спровођења ових пролећних опхода, који и данас опстају као део „живе“ народне праксе у појединим насељима Подримља и Сиринићке жупе.

Кључне речи: Иван Степанович Јастребов, Косово и Метохија, лазаричке песме, компарација лазаричких текстова.

Импозантна студија знаменитог руског дипломате, историчара, етнографа и археолога Ивана Степановича Јастребова (Иванъ Степановичъ Ястребовъ 1839–1894), „Обичаји и песме Срба у Турској“ („Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ“), публикована је у Петербургу 1886. године, а у допуњеној верзији са текстовима –

¹ mira.zakic@gmail.com

² Рад је резултат истраживања на пројекту *Музичка и иџрачка традиција мултиетничке и мултикултуралне Србије* (бр. 177024) Факултета музичке уметности у Београду, финансираног од стране Министарства за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

1889. године. Боравећи као конзул у Скадру, Призрену, Јањини и Солуну, Јастребов је посебно занимање показао за усмено народно стваралаштво Срба на територији Косова и Метохије, као и Македоније, у историјским околностима друге половине 19. века. Поменуто етнографско дело представља право сведочанство изузетне посвећености и минуциозности овог записивача, чији методолошки приступ бележењу текстова лирских и епских песама је пропраћен дескрипцијом контекста њиховог извођења у испитиваним областима Старе Србије.

Највећи број регистрованих текстова лирских песама реферира на прослављање важних датума у календарској години, обредно-обичајну праксу којом су поспешивани напредак и плодност заједница и обележаван животни циклус појединца. С обзиром на обухватност, слојевитост и разноврсност садржаног материјала, у фокусу овог рада су обредне радње и песме (прецизније, текстови песама) које су се изводиле на Лазареву суботу, доминантно у Призренском округу и Средској, с компаративним освртом на текстове бележене током 20. и почетком 21. века на истој територији и њеном окружењу: у Призрену, Призренском Подгору и Подримљу, Средачкој и Сиринићкој жупи. Усмереност на лазарички жанр подстакнута је значајним бројем записа и драгоценим подацима о учесницама ове обредне поворке у делу Јастребова, које представља прво обимније и поуздано писано сведочење о спровођењу лазаричког опхода на Косову и Метохији.³ Томе се придружује и чињеница да су лазаричке песме континуирано и најдуже неговане управо на овој територији, што потврђује и пракса њиховог данашњег актуелног извођења у пракси појединих насеља Подримља и Сиринићке жупе (Стоиљковић 2016: 16–24; Закић 2010: 123–136).⁴ Будући да у записима Јастребова изостаје музичка компонента, вокалне интерпретације лазаричких песама забележене у каснијим етномузиколошким студијама неће бити разматране овом приликом.

³ Претходни помени о вршењу лазаричког обреда у Призрену, Великој Хочи и Средској налазе се у етнографској грађи историчара Милоша С. Милојевића, из 1869. године (Милојевић 1869: 106–113). Имајући у виду да описи учесника, обичајних радњи, а нарочито садржај текстова са великим бројем стихова (уз помињање Јарила и Божила у примерима из Хоче), немају пандане у потоњим етнографским белешкама и научним публикацијама, веродостојност Милојевићевих записа остаје упитна (Јастребов 1889: 121; Бован 1970: 135).

⁴ Изразита очуваност ових опхода у Сиринићу резултирала је уписом елемента „Лазарице у Сиринићкој жупи“ на Националној листи заштите нематеријалног културног наслеђа Републике Србије, 2011. године.

Уз констатацију да се по целој Старој Србији сачувао обичај да се на Лазареву суботу припремају девојке *лазарице* и да певају песме које се називају *лазаривске*, Јастребов наводи и „да је овај стари обичај у многим крајевима недавно почео да губи свој значај, што се види и по томе да су његове извођачице у Њиланском и Дебарском округу у скоријем времену постале Циганке“ (Јастребов 1889: 104). Последица тога је да су у Њиланском округу готово нестале лазаричке песме, док је у Дебарском и Тетовском такође отпочео процес њиховог заборављања. Како даље истиче, „ако има места где су сачуване лазаричке песме то је у Призренском округу, где тај обичај одржавају Српкиње – али сиромашне“ (Исто).⁵

У контексту вршења обредних радњи Јастребов наводи да се младе девојке рано ујутру на Лазареву суботу сакупљају у неком од својих домова и припремају за обилазак села. Главни носиоци ових опхода су: „Лазар“ (женска особа преобучена у мушку одећу са прекривајућим фесом, марамом или шалом на глави, окићена цвећем, и са топузом на десном рамену) и „Лазарица“ (такође украшена цвећем, у празничној хаљини са велом – „дуваком“, који јој покрива лице и пада све до појаса). Остале две-три девојке су свакодневно одевене и носе корпу за добијене дарове. „Лазар“ и „Лазарица“ игром прате песме извођене од стране других учесница у обреду (Јастребов 1889: 104, 105).

И каснији описи лазаричке процесуалности на територији Призрена, Подгора, Подримља, Сиринићке и Средачке жупе, детаљно изложени у етнолошким и етномузиколошким студијама, током 20. и почетком 21. века (Лазаревић-Големовић 1957: 557–563; Бован 1970: 134–150; Антонијевић 1997: 109–129; Шипић 1997: 9, 10; Златановић 2004: 11–17; Закић 2010: 123–136; Стоиљковић 2016: 16–24), садрже поменуте карактеристике персоналног, предметног и акционалног система. С обзиром на већ постојећи сумарни хронолошки преглед етнографске грађе лазаричког обреда на Косову и Метохији (Ранковић, Закић 2017: 175–187), дескрипција наведених система у дијахронијском току изостаје у овом раду.

⁵ Податак да су Ромкиње учествовале у лазаричком опходу у Њилану, а Српкиње у Призрену, оставиле су и Љубица и Даница Јанковић у контексту својих етнокоролошких истраживања, током прве половине 20. века (Јанковић 1951: 111; 1952: 134). Присуствујући спровођењу лазаричких поворки у појединим насељима Призренског Подгора, 1948. године, етнолог Јованка Лазаревић-Големовић бележи да су се те године у Муштушту први пут појавиле и Ромкиње као лазарице, за разлику од тада искључиво српских учесница овог опхода у Сувој Реци (Лазаревић-Големовић 1957: 560, 561).

И. С. Јастребов је записао око 50 лазаричких текстова у Призрену, Хочи, Средској, Тетову и Дебру (Јастребов 1889: 105–121), с тим што највећи број примера потиче из Призрена (укупно 15) и Средске (23 примера). Изостанак поетских форми из околине Пећи праћен је коментаром о „жалосним остацима“ структуралних поетских јединица у лазаричким песмама из тог краја (Исто: 121). Уз прилог само једног текста из Тетова, Јастребов истиче да се и други текстови у овој области не разликују од призренских (у смислу њихове појавности у могућем варијантном облику, са допуњеним или скраћеним стиховима) (Исто: 120). Поводом лазаричког опхода у Дебарском округу, Јастребов наводи да су га то до пре 20 година изводиле девојке, „а сада сиромашне жене ради милостиње“, уз пратњу деце са привезаним звончићима на десној ноzi (Исто: 117). Од девет изложених текстова треба напоменути да прва три која су извођена током читаве недеље овог празника не представљају типичне лазаричке примере, с обзиром на њихов садржај, стиховну осмерачку структуру са упевним рефреном лазар или променљивим рефреном – невесто, синове (Исто: 117–119).

Окупљање лазарица у Хочи, како Јастребов наводи, праћено је следећом песмом:

Радост, радост Лазаре,
Војска ти се сабира
Светло оружје доносив,
Врани коњи доодив.
(Јастребов 1889: 105)

Слични почетни стихови са развијенијом поетском формом регистровани су у оквиру песама које се изводе уочи Лазареве суботе у Средској (Јастребов 1889: 110):

Радост, радост, Лазаре,
Војска ти те прибира,
Много ти се надбира
Седамдесет и седам,
Осамдесет и осам
Деведесет и девет
И на једно иљадо.
Лазар мајке говори:
„Жени мене мајко ле”!
– Сâм се, синко, женио!
Немој да узмеш робињу;
Робиња је родика.

Родич мајке говори:
Татку бела промена,
Мајке вода студена,
Стрицу бела погача,
Стрине кућа метена.
(Јастребов 1889: 110, 111)

Варијантни поетски искази са истим иницијалним стихом, извођени такође приликом окупљања учесница, бележени су и у познијем периоду: током теренских истраживања насеља у Призренском Подгору, 1948. године (Лазаревић-Големовић 1957: 557–563), као и у Сиринићкој жупи, 1969/70. године (Бован 1970: 134–150), 2005. године (Закић 2010: 123–136) и 2017. године.⁶

Радос, радос, Лазаре,
Војска ти се сабира,
Од две, од три планине,
Од четири рудине.
(Лазаревић-Големовић 1957: 558; Муштутиште)⁷

Радос, радос, Лазаре,
Војска ти се сабира,
Понајвише надбира.
(Бован 1970: 138; Сиринићка жупа)

Радост, радост, лазаре,
војска ти се сабира,
да идемо у војску,
вране коње доводе,
танке пушке односе,
оштре сабље разносе.
(Закић 2010: 126; Готовуша)

Редослед текстова у делу Јастребова забележених приликом лазаричких опхода домова почива на хијерархијским нормама традиционалног породичног концепта: од песама намењених благостању куће, домаћину и домаћици, до оних упућених најмлађим члановима породичне заједнице. Поетски корпус обухвата и текстове извођене путем, као и при сусрету са лазаричком групом из другог села. Комплетна поетска форма, као модел у испевавању

⁶ Аудио и видео материјал са терена из 2017. године налази се у фоноархиву Српског етномузиколошког друштва.

⁷ Приликом навођења свих поетских текстова у овом раду испоштован је начин записивања стихова од стране аутора у цитираним публикацијама.

осталих лазаричких песама, илустрована је текстом из Призренског округа, уз напомену да се „’Ој, Лазаре’ понавља после сваког стиха“, и да се током завршне строфе, која отпочиње стихом „Обрни се, Лазаре“, главне учеснице „Лазар и Лазарица наклањају једна другој“ (Јastreбов 1889: 105):

Песма намењена домаћину и домаћици:

Кмет ми седи у столе, ој Лазаре!
А кметица у дворе, ој Лазаре!
Кмету шиље постељу
Са сребрном иглицом,
С’ позлаћеним кончићем.
Игла јој се искрши,
Конац јој се замрси.
Обрни се, Лазаре! ој Лазаре!
Па се лепо поклони,
Да те лепо дарујем:
Дивним даром дукатом,
Позлаћеним шестаком,
Црвеником јабуком“.
(Јastreбов 1889: 105)

Готово идентични лазарички текстови са истоветном наменом и могућим истим припевним рефреном (*ој, Лазаре*) регистровани су и током истраживања музичкофолклорног материјала у Призрену, 1946. године (Васиљевић 1950: 324), Призренском Подгору, 1948. године (Лазаревић-Големовић 1957: 557–563), Средској, 1993. године (Антонијевић 1997: 109–129), Сиринићкој жупи, 1969/70, 2005. (и 2017) године (Бован: 1970: 134–150; Закић 2010: 123–136) и у Призренском Подримљу, 2009–2014. године (Стоиљковић 2016: 16–24):

Кмет ми седи у столе, ој, Лазаре!
А кметица у дворе,
Кмету шиље кошуљу,
Сребрницом иглицом,
Свиленчицом кончицом.
Игла гу се искрши,
Конац гу се замрси!
(Васиљевић 1950: 324; Призрен)

Кмет ми седи на столе,
А кметица на стоље,
Шије кмету кошуљу,

Са сребрно игличе,
Са два конца сребрна.
(Лазаревић-Големовић 1957: 561; Муштутиште)

Кмет ми иде по село,
А кметица по дело,
Кмету шије кошуљу,
Сас две игле сребрне,
Сас два конца свилена.
(Бован: 1970: 140; Сиринићка жупа)

Кмет ми седи у столе
А кметица у дворе
Кмету шије кошуља
Со свилену кончину,
Со сребрну иглицу
Искрши се иглица
Замрси се свилица.
(Антонијевић 1997: 113; Драјчићи)

Кмет ми шета пред село
и кметица по дело,
шије кмету кошуљу,
са две игле сребрне,
са два конца свилена;
конци јој се мрсеју,
игле јој се кршеју.
(Закић 2010: 127; Сушиће)

Кмет ми седи за столом, је Лазаре,
а кметица у двору,
шије кмету кошуљу
са сребрном иглицом
и црвеном кончицом.
И сломи се иглица,
замрси се кончица,
стаде кмету кошуља.
(Стоиљковић 2006: текстови у прилогу; Ораховац)

Каденцијална строфа у запису Јastreбова има, такође, своје пандане у касније бележеним текстовима у Призрену (Васиљевић 1950: 324), Подгору (Лазаревић-Големовић 1957: 561) и Средској (Антонијевић 1997: 115):

Обрни се, Лазаре,
Да те лепо дарујем:
Диром, даром, дукатом,

Позлатеним шестаком.
(Васиљевић 1950: 324; Призрен)

Обрђај се, Лазаре,
Па се лепо поклањај,
Да те лепо дарују,
Диром даром дукатом,
Црвеничком јабуком,
Тњнком градском марамом.
(Лазаревић-Големовић 1957: 561; Муштутиште)

Исти стихови у виду самосталне поетско-музичке целине реферирају на саму завршницу опхода домова („кад се растају“ лазарице):

Ој, Лазаре, Лазаре,
Обрђај се Лазаре,
И се лепо преклањај
Да те лепо дарујет
Дином даром дукатом
И сребрном парицом.
(Антонијевић 1997: 115; Драјчићи)

Висок степен аналогije поетског израза Јастребовљевих записа са потоње бележеним лазаричким песмама на територији Косова и Метохије потврђује велики број примера истоветне функционалне предодређености, што илуструју и следећи текстови:

Мајци прворођеног детета:

Има мајка босиљак.
Неје мајки босиљак,
Но је мајки детенце.
Повија га, развија
У свилене пелене
У сребрну колевку.
Обрни се Лазаре, ој Лазаре! итд.
(Јастребов 1889: 106; Призрен)

Има мајка босиљак, ој, Лазаре!
Повива га развива
У свилене пелене,
У сребрне колепке.
(Васиљевић 1950: 325; Призрен)

Има мајка јен сина, ој, Лазаре, Лазаре!
Повија га, развија
У свилене пелене,
У сребрне колевке,

Позлаћене повоје.
(Васиљевић 1950: 328; Велика Хоча)

Има мајка босиљак,
Повива га, развива,
У свилене пелене,
У сребрне колевке.

Или:

Има мајка ружицу,
Повива га, развива,
У свилене пелене,
У сребрне колевке.
(Лазаревић-Големовић 1957: 562; Сува Река)

Мајци са много деце:

О Јерино, госпођо!
Леп си пород родила –
Све синове, банове
И две лепе ћерице.
Промени и накити,
Испрати и на воду.
На води су војводе.
Мамише и, мамеше
С на шарене кудеље,
С на сребрна вретена.
– Оди, оди девојко!
Да ми чешљаш перчин мој.
Обрни се Лазаре, ој Лазаре итд.
(Јастребов 1889: 106; Призрен)

Ој Јерино, госпођо,
Леп си пород родила,
Све синове банове,
Све ћерчице јелчице.
Несу мајке банови,
Но су мајке синови;
Несу мајке јелчице,
Но су мајке ћерчице!
(Васиљевић 1950: 327; Штрпце)

Ој, јарино, госпођо,
леп си пород родила,
све синове банове,
све јелчице, ћерчице.
Несу мајке банови,
но су мајке синови;

несу мајке јелчице,
но су мајке ћерчице.
(Закић 2010: 127; Вича)

Невестама:

Јетрвице, китице!
Јетрвице још боље!
Занинај ми детенце!
Ја да идем у поље,
Да саберем кофиље,
Да пометем дворове,
Да наредим столове,
С'г ће доћи Лазари,
Мало ће ни постојат,
Много ће ни зазрети.
Обрни се Лазаре, ој Лазаре!
(Јстребов 1889: 107; Призрен)

Ој, Лазаре, Лазаре,
Ој, Лазаре, Лазаре!
Ова кућа богата,
Овде браћа живују,
Овде нама казују:
– Јетрвице, китице,
Пољуљај ми детенце,
Док ја идем у поље,
Док саберем ковиље,
Док наредим столове,
Док пометем дворове.
Сад ће дођу Лазарке.
Мало ће ми седети,
Много ће ми зазрети!
(Васиљевић 1950: 328; „пред кућу“; Велика Хоча)

Ој, Лазаре, Лазаре!
Овде кућа богата,
овде браћа живеју,
овде нама казују.
„Јетрвице, китице,
пољуљај ми детенце,
док ја идем у поље,
да саберем јагоде,
да наредим столове,
да пометем дворове.
Са' ће доћи лазарке;

мало ће нам поседит,
много ће нам разредит'!”
(Стоиљковић 2006: нотни пример бр. 2; Велика Хоча)

Момку за женидбу:

Овде јунак не жењен.
Што га мајко, не жениш?
– „Женила ба, женила,
Нема слика, прилика.”
– „Ево слика, прилика,
У нашега Лазара,
Лазарова сестрица.”
Обрни се, Лазаре, ој Лазаре!
(Јстребов 1889: 107, 108; Призрен)

Има мајка јунака, ој, Лазаре!
– Што га, мајко, не жениш?
„Женила би, женила,
Нема лика, прилика!”
– Ево лика, прилика,
У нашега Лазара,
Лазарова сестрица!
(Васиљевић 1950: 325; Призрен)

Овде јунак не жењет,
Што га мајка не жени?
Женио би, бројио,
Нигде слику не нађе,
Само једну девојку,
Па и она заспала;
Мамите гу, мамите,
Са шарене кудеље,
Сас пуцаста вретена.
(Бован: 1970: 140; Сиринићка жупа)

Овде момак нежењет
Што га мајка не жени
Женија га, броја га,
Нигде лика не нађе,
Само Стојна Попова
Стојну мајка не дава.
(Антонијевић 1997: 113; Драјчићи)

Овде јунак нежењет,
што га татко не жени,
што га мајка не жени?
Женио би, бројио,

нигде слику не нађе,
Стојну мому попову,
њу гу мајка не дава,
њу гу татко продава.
(Закић 2010: 129; Вича)

Има мајка бећара.
– Што га мајко не жениш?
– Женићу га, женићу,
док не дође прилика.
Прилика је, прилика
Лазарева сестрица!
(Стоиљковић, 2006: текстови у прилогу, Велика Хоча)

Констатована велика сличност, понекад и идентичност, лазаричких текстова исте намене на различитим локалитетима Косова и Метохије темељи се на конвенцији представљања референтног објекта, односно на друштвено стандардизованим перцептивним структурама које омогућавају препознавање тих објеката (денотираних чланова опште идеје плодности) (Еко 1973: 122–132; Закић 2009: 140–142). Рашчлањивање и сегментирање стварности путем поетских текстова у директној вези је са великим комуникативним потенцијалом језика, те његовим базичним принципом симболичког репрезентовања ванјезичких појава (Ivić 1987: 173–178). За разлику од поетског, ефикасност музичког система почива на могућности сажимања темпоралног синтагматског тока у један целовити перцептивни доживљај, што се објашњава постојањем кључно истог „гласа“ као мелодијско-ритмичке основе за интерпретирање разноврсних текстова у одређеној сеоској заједници (Закић: 2009: 142–148). На диферентност ових система указује и чињеница да је мелодијска профилисаност лазаричких песама детерминисана музичким дијалектом дате области. Поред мањег или већег степена различитости музичких конкретизација на разматраној територији Косова и Метохије, препознатљивости овог обредног жанра доприносе следећа обележја: једногласно (унисоно) извођење; дводелна структура певаног текста базирана на једностиху или двостиху искључиво седмерачке метричке структуре, са или без рефренских интерполација; осцилаторни карактер мелодике у границама трикордалног (или тетракордалног) тонског поља; нетемперованост праћена експресивним звучним бојама и слободним метроритмичким покретом у извођењу старијих жена.

Регистрована велика сродност лазаричких текстова у ширем дијахронијском луку сведочи о континуираном току ових пролећних обредних поворки и очуваним мотивима опште плодности, иницијације и брачне иницијативе. Процес усмене предаје традиционалног знања и искуства траје и данас у појединим насељима Сиринићке жупе и Призренског Подримља, где лазаричке опходе спроводе девојчице („мицке“) са редукованијим репертоаром песама и сведенијим музичким изразом. Мештани их с великом радошћу дочекују и с даровима испраћају, уз постојану веру да лазарице доносе благостање и берићет дому.

Цитирана литература

- Антонијевић, Драгослав. *Дромена*. Посебна издања, књ. 72. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1997.
- Бован, Владимир. „Лазаричке народне песме у шарпланинском крају“. *Стремљења*, (часопис за књижевност и уметност), година XI, бр. 1. Приштина: Новинско-издавачко предузеће „Јединство“, 1970, 134–150.
- Бован, Владимир, прир. *Антологија српске народне лирике Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1980.
- Васиљевић, Миодраг А. *Јујословенски музички фолклор I: Народне мелодије које се певају на Космету*. Београд: Просвета, 1950.
- Закић, Мирјана. „Комплементарност поетског и музичког система у обредним опходима домова“. *Музикологија*, No 9. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2009, 133–152.
- Закић, Мирјана. „Лазаричке песме из Сиринићке жупе“. *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*, књ. 2. Косовска Митровица, 2010, 123–136.
- Златановић, Сања. „У потрази за изгубљеним контекстом: лазарице у Призрену“. *Избегличко Косово*. Никола Тасић, Биљана Сикимић ур. ЛИЦЕУМ 8. Крагујевац, 2004, 11–17.
- Јанковић, Љубица и Даница. *Народне ијере*, књ. VI. Београд: Просвета, 1951.
- Јастребов, И. С. *Обычаи и иџни на ијурецкихъ Сербовъ* (второе издание). С. Петербургъ, 1889.
- Лазаревић-Големовић, Јованка. „Лазарице у Призренском Подгору“. *Гласник Етнографској институту САН*, књ. II–III (1953–1954). Београд: Научно дело, 1957, 557–563.
- Милојевић, Милош С. *Песме и обичаи укујној народа србској: Обредне ијесме*, I књига. Београд, 1869.
- Ранковић, Сања, Мирјана Закић. „Дијахронијски преглед етнографске грађе лазаричког обреда на територији Косова и Метохије“. *Косовско-метохијски зборник*, бр. 7. Михајло Војводић, ур. Београд: САНУ, 2017, 175–187.
- Стоиљковић, Милена. *Српско ијевачко наслеђе ијризренско-ијогримској краја* (мастер рад, одбрањен на ФМУ у Београду), 2016 (у рукопису).

Шипић, Соња. *Средска и Речане – музичка и орска традиција два села Средачке жује* (дипломски рад, одбрањен на ФМУ у Београду), 1997 (у рукопису).

Еко, Umberto. *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit, 1973.

Ivić, Ivan D. *Čovek kao animal symbolicum*. Beograd: Nolit, 1987.

Mirjana Zakić

LAZARICE SONGS IN ETHNOGRAPHIC STUDY BY
IVAN STEPANOVIĆ JASTREBOV
“ОБЫЧАИ И ПЋСНИ ТУРЕЦКИХЪ СЕРБОВЪ”

Summary

Impressive study by well known Russian diplomat, consul, historian, ethnographer and archeologist Ivan Stepanovič Jastrebov (Иванъ Степановичъ Ястребовъ; 1839–1894), “Customs and songs of the Serbs in Turkey” (“Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ”), was published in Sankt Peterburg in 1886, and edited version with texts in 1889. Here mentioned ethnographic work represents the real testimony of exceptional commitment and need for details of this describer, whose methodological approach in noting texts of lyric and epic songs is marked with description of the context of its performances in the observed areas in Old Serbia. Considering comprehensiveness and diversity of contained material, in the focus of this paper are the ritual acts and songs (more precisely, the lyrics), which were performed on Lazaric Saturday, especially in the Prizren county and in Sredska, compared with the texts recorded during the 20th century and in the beginning of the 21st century on the same territory and its county: in Prizren, Prizren Podgor and Podrimlje, Sredska and Sirinić parishes. The directiveness on *lazarice* genre is stimulated by the significant number of examples and valuable data of the participants of this spring ritual dedicated to the general fertility and prosperity of households in the Jastrebov's study, which is the first comprehensive and reliable written testimony of *lazarice* rite in Kosovo and Metohija.

The comparison of Jastrebov's noting with later noted *lazarice* texts from the above mentioned territory points to the great level of similarity, even almost the identical texts with the same purpose. The concluded analogy testifies about continuity of *lazarice* rite in the historical period of more than one century, whereby it still remains (albeit in reduced form) as the part of “living” folk practice in certain settlements in Podrimlje and Sirinić parish.

Keywords: Ivan Stepanovič Jastrebov, Kosovo and Metohija, *lazarice* songs, comparison of *lazarice* poetical texts.

Миодраг В. Јовановић¹

Филолошки факултет Универзитета Црне Горе

О ФОНЕТСКИМ КАРАКТЕРИСТИКАМА
ЛАЗАРИЧКИХ ПЈЕСАМА У КЊИЗИ
„ОБЫЧАИ И ПЋСНИ ТУРЕЦКИХЪ СЕРБОВЪ“
ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА

Поређењем са дијалекатском ситуацијом у крајевима гдје су пјесме настајале, а објављене у књизи „Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“, руског дипломате, научника, етнографа и историчара Ивана Степановича Јастребова, који је много задужио Србе за вријеме свог службовања у Призрену – у два наврата (између 1870. и 1876. и 1879. и 1886. године), у овом раду, пратећи неколике фонетске особине, утврђујемо аутентичност дијалекатских записа из српских говора на Косову и Метохији. Да ли је Јастребов, којему је матерњи језик био руски, вјерно преносио народни израз обичајних пјесама, какве су лазарице, било нам је централно питање. Сам аутор у предговору каже да се старао да пјесме, вуковским правописом, што тачније забиљежи, са чувањем изворног изговора.

Кључне ријечи: Јастребов, рефлекс полугласника, замјеници *јајиа*, африкате, вокално *р*, финално *л*, сонанти, Пећ, Призренски Подгор, Сретечка жупа.

1. Књига „Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“ садржи текстове 560 пјесама у које су преточени обичаји православног становништва највећег дијела Косова и Метохије и оближњих области западне Македоније, везани за обиљежавања хришћанског календара (славе, Божић, Ђурђевдан, Богојављење итд.) или за описе свадбе и догађаја везаних за њу, обичаја у данима жетве; неке се односе на обичаје из претхришћанског периода, као што су на примјер додоле и сл. У овом раду бавимо се углавном лазаричким пјесмама, које се пјевају у опходу на Лазареву суботу², тј. етнограф-

¹ dijalektologija@t-com.me

² Изнад највећег броја пјесама налази се наслов на руском језику, неке су и без наслова. И објашњења уз пјесме и описи српске традиционалне културе такође су на руском

ским записима о том догађају³. Обредне пјесме групе дјевојака (лазарки), везане за празник васкрсења Лазаревог, за прољећну свечаност уочи Цвијети, нуде доста интересантног материјала за анализу, не само на фонетском, него и на свим нивоима језичке структуре⁴. А неочекивано смо се помало бавили и версификацијом. Наиме, све врсте пјесама из ове збирке највећим дијелом су десетерачке, у мањем броју осмерачке и деветерачке – све, осим лазаричких: готово је правило да се лазарице, које је на овом терену записао Јастребов, пјевају у стиховима од седам слогова⁵. Забиљежили смо свега неколика одступања, гдје осмерци, у сусједству са уобичајеним стиховима од седам слогова, изгледају страно и необично – Жениху и невѣстѣ (114): Два се млада гледаја / Ушарено

језику, међутим, у руски текст често се умеће локална српска лексема са руским објашњењем (или без објашњења), као на примјер: Если ребенокъ мужескаго пола, то поють голупче (голубчикъ), а если женскаго, то поють грлице – тумачење стиха „Гукало је голупче“ из лазаричке пјесме Ребенку въ люлькѣ, која потиче из Сретечке жупе.

³ „По всей Старой Сербии сохранился обычай: на Лазареву Субботу устраивать родъ странствующей оперетки, разыгрываемой дѣвушками, называемыми Лазарицами. Эти Лазарицы идутъ по домамъ и поють пѣсни, называемыя лазаревскими. Этотъ обычай состоитъ въ томъ, что въ день Лазаревой субботы, рано утромъ дѣвочки, которыя задумали на канунъ быть Лазарицами, собираются въ тотъ или другой домъ, чтобы нарядиться. Одна изъ нихъ одѣвается въ мужской костюмъ, объявываетъ около фески на головѣ платокъ или шаль, убираетъ себя цвѣтками, а въ руки беретъ булаву, которую держитъ на правомъ плечѣ. Эта дѣвочка и изображаетъ изъ себя Лазаря. Другая одѣвается въ праздничное платьѣ, но на голову набрасываетъ дувак, который спускается до пояса и совершенно закрываетъ лицо дѣвочки которая представляетъ Лазарицу. Она также вся въ цвѣтахъ. Остальныя двѣ-три дѣвочки слѣдуютъ за наряженными – въ своихъ обыкновенныхъ костюмахъ – съ лукошками въ рукахъ для складыванія подарковъ, которые даются этой бродячей труппѣ актеровъ-пѣвцовъ. Лазар и Лазарица при посѣщеніи домовъ танцуютъ подъ пѣсни своихъ провожатыхъ“ (Јастребов 1886: 104–105).

⁴ „Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ представља први релевантни дијалекатски запис о двама српским дијалектима на Косову и Метохији: већи део текстова везује се за територију призренско-јужноморавског дијалекта, мањи део односи се на косовско-ресавски дијалекат Пећи и околине. Део текстова забележен је у северношарпланинској жупи Средска, чији је говор у основи призренско-јужноморавски, али који је претрпео утицаје оближњих северозападних македонских говора“ (Младеновић 2011: 290). Из Подрима, области јужне Метохије између Призрена и Ђаковице, у Записима се налази само један одломак из лазаричке пјесме записане у Великој Хочи, али који добро одражава локални дијалекатски тип. Текстови из Дебра и околине значајан су дијалекатски материјал за македонску дијалектологију.

⁵ Интересантно да и у примјерима који се за објашњење лазарица и Лазареве суботе дају у *Српском миѡлошког речнику*, поред десетерца: Коња спрема, коњ му подиграва, / седло меће, седло му се креће; и осмерца: Море, момче, младо момче, / како можеш сам да спијеш / у кревече без девојче, дају и стихове од седам слогова: Сретеше се лазари. / Да ли да се побијев, / или да се размине; гдје лик з. л. мн. презента на -в упућује на призренско-јужноморавско поријекло. Аутори *Речника* потврде за стих од седам слогова у лазаричким пјесмама дају и са других простора српског језика: Играј, играј лазарке, / голе, босе Циганке. / Ова кућа богата / има доста дуката (Кулишић и др. 1970: 204–205).

оїледало; Кој по више, кој ниже / млади Ристио највише. При входѣ въ домъ (111): Помоз Богом у кући! / Чији су ови дворови / Краљеви су дворови. При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другаго села (116): Оће доћи лазари, / Оће мало да осѣанев, / Оће много да зазрев. Још необичније дјелује један стих од 11 слогова у пјесми Встрѣтившемуся на пути (116): Ој скитниче, путниче! / Где си пута путов'о / Ту си сабљу забраив / И на сабљи мараме, / У марами до два жуѣа дукаѣа.

Рефлекс полугласника

2. Сви говори на којем је простору Јастребов записивао пјесме знају за посебан рефлекс „некадашњих јерова“⁶ – свуда осим у Пећи и околини⁷, гдје је полугласник досљедно замијењен са *a*. Са овог говорног подручја су у Записима само двије лазаричке пјесме (Не обрученној дѣвушкѣ, Невѣстѣ), у којима су потврђени процеси *ь, ъ > -a* – у пјесми Невѣстѣ (108): *седамгесей* и *седам*, / *Осамгесей* и *осам*; Не обрученној дѣвушкѣ: Имам косе *гуѣачке*.

Полугласник је уочен и обиљежен апострофом у појединим пјесмама из Призренског Подгора⁸ – јужнометохијском говору, чијем вокалском систему овај глас и припада: *С'г* ће доћи Лазари (Невѣсткамъ, 107), *С'с* јунака говори (Парню-жениху, 109). Међутим, енклитика глагола *јесам* (*сам*), гдје је, због учесталости употребе, посебна физиолошко-фонетска вриједност овога гласа морала бити примиијењена, досљедно је прилагођена књижевном језику – Молодушкѣ (107): Мамила *сам* мамила; Еше пѣсни невѣстѣ (108): Лозала *сам*, лозала; Парню-жениху: Коваја *сам* коваја (110), Јоште *не*

⁶ Осим вокала пуног образовања, у овој области постоји и полугласник, „у извесним положајима типичан, у другим вокализован у мањој или већој мери. Основни положај овог полугласника (...) је средњи, он је типа *a*, било да је чист полугласник, било да је до једне мере вокализован. Такав тип полугласника познат је и целоме дијалекатском појасу Кратово–Скопска Црна Гора–Тетово, који је средњештокавског типа“ (Павловић 1939: 21).

⁷ „Северна Метохија, којој припада и Пећ, део је косовско-ресавског дијалекта. Сама Пећка област неједначена је дијалекатски, пошто у јужном делу према Ђаковици има насеља чији је језички систем унеколико натруњен призренско-јужноморавским цртама, док је у северозападнијем делу кучко-васојевићка струја доносила ијекавски дијалекатски тип“ (Младеновић 2011: 300).

⁸ Дијалекатски најпоузданији дио записа представљају пјесме из области Призренски Подгор у којем инфилтрат из других дијалекатских типова (и књижевног језика) има у знатно мањој мјери него у пјесмама забиљеженим у Призрену. „Подударност записа са подгорским говором резултат је чињенице да су то локалне кратке песме које се певају, али и чињенице да је у руралним срединама контакт са традицијом других средина знатно слабији него у градским“ (Младеновић 2011: 301).

сам златија (110). Дијалекатски облик понекад се пробије и у лазаричким пјесмама из Сретечке жупе⁹: *Седмдесет* и *сед'м*, / *Осамдесет* и *ос'м* (Предъ первимъ домомъ, 111); без наслова (110): *Седмдесет* и *седам*; говору који у основама ријечи има призренско-јужноморавску ситуацију – то су говори у којима су „јерови сведени на полугласник реда /a/, који се у неким лексемама чува, у неким се вокализује; у граматичким морфемама и суфиксима, додуше недоследно, среће се и македонска рефлексација јерова (*ошец*, *йешок*)“¹⁰ (Младеновић 2011: 293). У стиховима других пјесама, које највећим дијелом добро одражавају сретечки дијалекатски тип, полугласник је редовно замијењен пуним вокалом *a* – Без наслова (110): *Осамдесет* и *осам*; Столяру (112): На *ган* ти је надница; Сосватанной дѣвушкѣ (113): *Седмдесет* и *седам*, / *Осамдесет* и *осам*, / *Седмдесет* трепчице, / *Осамдесет* алчице; Дѣтямъ вообщѣ (115): Молио *сам*, броио *сам*. Но, поједине особине могу бити и несвојствене одређеном дијалекатском ареалу што нам потврђује стих из пјесме По путу изъ одного села въ другое (116): Сам сам мајко *надбрао*, са за овај говор нетипичном очуваном финалном вокалском групом *-ao*.

На основу лингвистичких чињеница, провјереним у пјесмама, Јастребов тражи одговор на питање ко су „турецке сербѣ“, које Турци у администрацији, а често и у међусобној комуникацији називају Бугарима – томе су донекле доприносили и сами Срби: „сами они (хотя и называютъ себя теперъ болгарами) признають, что они скорѣе сербѣ, чѣм болгарѣ“.¹¹

⁹ „Сретечка Жупа или Стретечка Жупа претставља малу и извојену географску област под венцем Шар-Планине. Она има облик мале уздужне котлине, оивичене и испресецане брдима. [...] Дванаест села ове жупе чине једну малу целину не само географски, него и етнографски па и језички“ (Павловић 1939: 3); „Сретечки говор у основама речи зна за призренско-јужноморавску ситуацију“ (Младеновић 2011: 293).

¹⁰ Ова особина (**снь>сон*, **днь>ден* – још у X и XI вијеку) – каже Божидар Видоевски – „спага међу најстарије иновационе појаве во областа на македонскиот вокализам, зародени на македонското иновационо огниште, е и една од најмаркантните диференцијални црти на македонскиот стандарден јазик по однос на другите јужнословенски јазичи“ (Видоевски 1998: 13). Поријекло вокала *-e*, *-o* < *v* у призренском говору нема везе са македонизмима. „Вокал *-e* стоји уз (данас или раније) палаталан сугласник, где је добијен асимилационим путем: *дос'ил'ек*, *р'учек*, *за'јем*, *у'јем*. (...) Као и у другим говорима овога типа, углавном уз лабијале, ненаглашени полугласник може да пређе у *-o*: *се'гом*, *седомдесет*, *о'сомстѣо*“ (Реметић 1996: 364–365).

¹¹ „Называть себя сербомъ, значило бы выдавать себя бунтовщикомъ противъ общественаго порядка, соумышленникомъ съ сербами Шумадији или Черногорији, исконными врагами Турцији. Между собою зовутъ себя ричанинами, но никогда не величали себя бугарима до 70-ихъ годовъ, и если это дѣлали, то только при сношеніи съ властями по дѣламъ судейскимъ и административнымъ. Нисколько неудивительно, что и сербы

С друге стране, и заговорници идеје да су „турецке сербѣ“ Бугари своју тврдњу такође су поткрепљивали лингвистичким доказима, а главни циљ је био да се пронађу тзв. бугаризми у њиховом говору. Јастребов такве доказе није сматрао посебно важним за одређивање припадања народу и, кад год му се указала прилика, оспоравао их је – нарочито у полемикама са „дежурним“ критичарима свога времена (као што су, на примјер, Гиљфердинг и Дринов). Један од таквих бугаризама је и предлог *сос/со* у призренском говору, чији се лик тиче судбине некадашњег полугласника¹².

2. 1. Предлози *с*, и са редупликацијом *сос*, потврђени су у говору Сретечке жупе: *со* мѣшане, *со* бѣриѣт, *со* живот; *сос* кучишта, *сос* пушка, *сос* сврдов, али и лик са „чистим полугласником“ *с'с*: *с'с* оѣнојѣга чѣвека (Павловић 54–55). Ниједан од ових ликова не налази се у Јастребовљевим лазаричким пјесмама из Сретечке жупе – али постоји један за ово подручје нетипичан: синтагме с предлогом *су* у лазаричкој пјесми насловљеној Сельскому старостѣ (115): Кмету није кошуља / *Су* *две* игле крстате. / *Су* *ѣри* конца свилена; које могу упућивати на евентуално преузимање са других терена, или на информаторе који су их, ко зна којим путем, донијели у Сретечку жупу¹³. Лик *со* сачуван је у категорији префикса у једном стиху лазаричке пјесме забиљежене у Великој Хочи (у подримском

живушце въ Албанији доселѣ слывуть у турокѣ (наприм. въ паспортахъ) какѣ бугары точно также, какѣ звались этимъ именемъ жители Подгорицы и Спицы, а равно и Кучи Дреналовичи вплоть до перехода ихъ въ подданство Черногорији“ (Јастребов 1886: VIII–IX). „Због свега, наводи аутор у предговору, било је тешко прикупљати етнографску грађу у Турској не само због непријатељског става турских власти него и због неповерљивости српског становништва, који избегавају контакте са странцима“ (Младеновић 2011: 291).

¹² „Займемся впрочемъ лучше вопросомъ о томъ, въ чемъ видятъ они болгаризмы въ сербскомъ языкѣ, а именно въ прирѣнскомъ говорѣ. Гиљфердингъ слыхалъ, что въ Прирѣнѣ предлогъ *со*, *сосъ* употребляется съ имѣнительнымъ падежемъ, наприѣр: *сосъ ножѣ*, *сосъ каменѣ* и т. п. Прежде всего нужно замѣтитъ, что прирѣнцы не говорятъ *со*, *сосъ*, а произносятъ этотъ предлогъ такъ: *с'с*, *сьсь*, точно также какѣ говорили и писали сербы временъ Неманичей... Г. Дриновъ поправляетъ приведенную фразу, утверждая, что нужно было бы говорить: онъ га удрио *съ ножемъ* вмѣсто *сосъ ножѣ*. Онъ очевидно не знаетъ что ни одинъ сербъ, не скажетъ такъ эту фразу, какѣ бы желалъ онъ. Прирѣнѣцъ, хотя и не мечтаетъ попасть въ филологи, можетъ сказать: *с'с ножѣ* или *правильнѣе ножомъ*, а не *съ ножемъ*, какѣ его учитъ г. Дриновъ“ (Јастребов 1886: XXI–XXII).

¹³ Ови се ликови, иако нијесу широке употребе, могу чути у говорима југоисточне Црне Горе, па је могуће да је и њихово поријекло у стиховима пјесме из Сретечке жупе са тог простора. Наиме, предлог *су* с инструменталом, у тим говорима релативно је новија појава, углавном у конструкцијама с бројевима (или с замјеницама), а чешће је биљежена у језику писаца – Његош: Виђи врага *су* *седам* бињишах / *су* *два* мача, а *су* *двѣ* круне (прва два стиха *Горској вијеница*).

говору): Војска ти се собира (стр. 105); а лик са „чистим полугласником“ забиљежен је у пјесми из Призренског Подгора: *С'с јунака говори* (Парню-жениху, 109).

У лазаричким пјесмама из Записа највише су заступљени књижевни ликови *са/с*, још са флективним инструменталом, који није обиљежје говорног подручја са којег пјесме потичу¹⁴: Призренски Подгор – Пџсња, обращенная кь хозяйину и хозяйкѣ (105): *Са сребрном иглицом, / С' позаћеним кончићем*; Матери многих дѣтей (106): *С на шарене кудеље, / С на сребрна вретена*. Сретечка жупа – лазаричка пјесма Сосватанной дѣвушкѣ (113): *И са златом позаћен*.

Рефлекси *јаѣа*

3. Вокал *јаѣ* замијењен је досљедно са *-е*: јужна Метохија (Призренски Подгор, Призрен, Сиринић на Шар-планини, Сретечка жупа), а само се у косовском дијелу (јужно и централно Косово) среће и фонетски икавизам *није, нисам* (Младеновић 2011: 291). И стварно, језик лазаричких пјесама углавном потврђује такво стање – да наведемо само мањи дио примјера из Призренског Подгора и Сретечке жупе у којима је правилно спроведена замјена дугог и кратког *јаѣа* вокалом *-е*.

Дуго *јаѣ*:

Призренски Подгор – Матери перворожденнаго ребенка (106): *У сребрну колевку*; Матери двухъ сыноуей (106): *Мајки бела погача*; Матери многихъ дѣтей (106): *Лей си пород родила / И две лейе ћерице. / Промени и накити*; Молодушкѣ (107): *Од две, од три планине*. Сретечка жупа – без наслова: *И без свеѣло оружје* (111); *При входѣ въ домѣ* (112): *Па се лейо преклоњај, / Да те лейо дарују / И ѣределом парицом*; *Портному* (112): *Бела лика Јаглика*; *Ребенку въ люлькѣ* (114): *У сребрне колевке*; *Дѣтямѣ вообщѣ* (115): *Ој ти геѣе паунче!*; *Встрѣтившемуся на пути* (116): *До две беле погаче*.

Кратко *јаѣ*:

Призренски Подгор – Пџсња, обращенная кь хозяйину и хозяйкѣ (105): *Кмет ми седи у столе*; Матери перворожденнаго ребенка (106):

¹⁴ У флексији је у говорима овог подручја дошло до знатне анализације – па и у лику инструментала: *Пред кућица* перивој, / *Под ѣривој* девојка (Предъ первымъ домомъ, 111). Једино је у Сретечкој жупи добро очуван датив оба броја свих именских ријечи, такође су Нмн. и ОПмн. по правилу синкретични (Младеновић 2011: 293).

Но је мајка *геѣенце*; Матери двухъ сыноуей (106): *Ево, мајко, од-мена, / Татку бела ѣромена*; Матери многихъ дѣтей (106): *Оди, оди девојко*; Молодушкѣ (107): *Мори млада невестѣо! / Подигни ми венчицу, / Да ми видиш веђицу*; Цѣловальникамѣ (109): *Овде дружба крчмује*. Сретечка жупа: *Парню, не сосватавшему еще себѣ невѣсты* (113): *И девојку на далек! / Пођи, дођи девојко*; *Дѣвушкѣ еще несосватанной* (113): *Ми за једно седосмо*; *Беременной женцинѣ* (114): *Није рода не нађе, / Вије ли ми мог рода?*; *При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другога села* (116): *Где је кућа богата, / Где се браћа држеја, / Занинај ми геѣенце!*

Вокал *-е* умјесто *јаѣа* налази се и у позицијама у којим се у ијекавским говорима развио вокал *-и* (испред сонанта *ј*, на примјер): *Сретечка жупа* (112) – *Хлѣбопашцу*: *Ратај сеје белаја / Беличица пшеница*; *Призренски Подгор* (110) – *Ребенку въ люлькѣ*: *Донео је робињу*.

Да на простору призренско-јужноморавске зоне живе типични екавци потврђују и форме одричног глагола *јесам* у неким пјесмама из Призренског Подгора – са рефлексом *-е* (*неје, несам*), умјесто књижевног екавског *и*: Матери перворожденнаго ребенка (106): *Неје мајки босиљак*; *Парню-жениху* (109–110): *Неје била купина / Неје била планина, / Јоште не сам златија*. Ријетко се дијалекатски запис прилагођава књижевном језику, као у стиху лазарице *Еще пџсња невѣстѣ*: *Јоште нисам пунила* (Призренски Подгор, 109). Што се рефлекса *јаѣа* тиче, у неким пјесмама из Записа дошло је до прилагођавања изворног дијалекатског лика текстовима збирки народних пјесама са другог терена (или је у питању нетипичан информатор) па често постоји унос ијекавицама (не додуше у лазаричким пјесмама), какви су у примјерима из Призренског Подгора: *Узвикнала дијела* пшеница (177); *Да рани дјелом* пшеницом (390). На недостатке ове врсте Јастребову су указивали и неки савременици, али он то није сматрао грешком и од њих се овако бранио:

„Г. Ровинскій въ своемъ отзывѣ о моей книгѣ [...] замѣтилъ между прочимъ, что я не вездѣ соблюдалъ одно и тоже правописаніе въ сербскихъ пџсняхъ; въ однихъ и тѣхъ и же стихахъ замѣтилъ онъ два произношенія – восточное и южное. Ему это показалось страннымъ, по всей вѣроятности потому, что онъ предъ тѣмъ временемъ не записывалъ еще сербскія пџсни Черногорцевъ. Быть не можетъ, чтобы онъ не встрѣтилъ и тамъ туже смѣсь восточнаго и

южнаго выговора. Онъ долженъ былъ бы въ моемъ сборникѣ замѣтить, што народъ поетъ въ одной строфѣ *ије*, а въ другой *е*, для того, чтобы сохранить хороводный кадансъ и искусно соблюсти амбическую мѣру стиховъ. При [...] пѣнїи тѣхъ же пѣсенъ, они отгѣнками въ голосѣ невольно обращаютъ вниманїе на особый кадансъ стиховъ и вы по неволѣ для сохраненїя ямбическаго ихъ стиха записываете и по южному и по восточному произношенїю одни и тѣже стихи“ (Јастребов 1886: XVII–XVIII).

Разматрањима о вокалу *јаѣи* у говорима призренско-јужноморавског типа у потпуности одговара стање у говорима Пећи и околине, што се може видјети из двије лазаричке пјесме које је Јастребов у овом крају записао – „Говор СМ се не разликује од других говора К-Р типа у погледу замене овог некадашњег вокала, што значи да му је вредност иста у кратким ненаглашеним и наглашеним, као и дугим слоговима, и да у свим позицијама редовно даје *е*“ (Букумирић 2003: 82). Дуго *јаѣи*: Не обрученној дѣвушке (108) – На две ките раките. Кратко *јаѣи*: Не обрученној дѣвушке (108) – Чујеш, Вуко девојко! Оће ми се *заденуи*; Невѣстѣ (108) – Чујеш, добра девојко! Два *девера* у сребро, / Младожењи у *недра*.

Вокално *р*

4. Нема у лазаричким пјесмама из Записа разлике у писању самогласничког и сугласничког *р*, што чини се не одговара потпуно стварном стању у говорима које нашим радом пратимо. Али није ни много далеко: „Вокално *р* је типично, и онакво какво је у књижевном језику. Са фонетско-дескриптивне тачке гледишта оно не показује никакве разлике према групама *рѣ-рѣ*, *ѣр-ѣр* из којих се развило, ни с обзиром на разликовање некадашње полугласности, ни с обзиром на место прасловенског полугласника. У говорима призренско-тимочког типа групе *рѣ-рѣ*, *ѣр-ѣр* с изједначеним полугласником давале су само *р*. Ова црта је једна од оних које везују средњештокавске говоре са новијим, прогресивнијим штокавским говорима“ (Павловић 1939: 68, 70). Према налазима других истраживача ситуација није потпуно идентична са овом. У говорима Пећи и околине, иако косовско-ресавског типа, „натруњеним“ са особинама призренско-јужноморавског, „девокализовано *р* не представља реткост: *арѣав*, *срѣдрене* паре, *ѣмрала му жѣна*, *ѣрдѣирѣѣ*, *засѣревѣне*“ (Букумирић 2003: 91). Све гласовне комбинације са значењем вокалног *р* потврђене у говору Пећи на текстовима ла-

заричких пјесамa из овог краја се нијесу могле провјерити – имали смо само један стих са клишетираним изразом: *Обрни се Лазаре, ој Лазаре!* у пјесми Не обрученној дѣвушке (108). У говору Призрена и околине вокално *р* има посебну фонетско-фонолошку вриједност коју С. Реметић биљежи као *ʳ*. Према његовим истраживањима „група *ʳ* се понаша као нека врста дифтонга, чији се први члан изговара овлашно“, а ову секвенцу „на месту тога гласа треба приписати утицају албанског и турског језика, који немају слоговно *р*. Новодобијена секвенца *ʳ* долази у свим положајима у речи“ (Реметић 1996: 375). У пјесмама из Призренског Подгора није препозната посебна нијанса овога гласа, у односу на сугласничко *р*–Пѣсня, обращенная къ хозяину и хозяйкѣ (105): *Конац јој се замрси / Црвеником јабуком; Ребенку въ люлькѣ* (110): *У црвено обуче / Обрни се, Лазаре, ој Лазаре!* У придјеву *срѣдрн*, и у Призрену и у Сретечкој жупи срећемо двојство: *сѣрѣдрен / срѣдрѣне*¹⁵ (Реметић 1996: 377), што нема одраза у лазаричким пјесмама – Матери перворожденнаго ребенка (106): *У срѣдрну колевку; Матери многихъ дѣтей* (106): *С на срѣдрна вретена* (Призренски Подгор) // без наслова: *У срѣдрни кавали* (111); *Ребенку въ люлькѣ* (114): *У срѣдрне колевке* (Сретечка жупа). Понекад се у Призрену чује *јѣѣрѣва*, обично је примарни фонетизам *јѣѣʳва*, а тако је и *свекʳва*. У лазарицама из Сретечке жупе има потврда за ове лексеме, али оне су редовно у књижевном лику: *Увиде не свекрва* (Сосватанној дѣвушкѣ, 113); *Где се браћа држеја, / Јѣѣрвице* још боље (При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другога села, 116).

Траг вокализације полугласника испред *р* очуван је само у једном стиху лазаричке пјесме из Призренског Подгора: *Ков’о ли си ѣерсѣене?*¹⁶ (Парню-жениху, 109), што се може сматрати и утицајем записивачу Јастребову матерњег руског језика. Међутим, у пјесми

¹⁵ „Једини пример који у сретечком говору отступа од потпуно одређене слике са вокалним *р* јесте реч *срѣдрен*; – међутим ова реч још у неким нашим говорима, новијега типа, има тај облик; у овом пак случају не само да у њој не треба гледати ни појаву фонетске еволуције, ни црту унету споља, већ појав аналогije, ширење продуктивног придевског наставка *ен*“ (Павловић 1939: 72).

¹⁶ У обиљежавању вокалног *р* наши споменици показују разне могућности – најчешћа варијанта јесте, у складу са традиционалним начином писања, са црквеноруским правописом, секвенца *ер*. Са много мањим степеном очекиваности налазимо гласовну комбинацију *ар*, за коју се у науци сматра да се у нашим споменицима, по узору на латинске и италијанске документе, употребљава још од 15. вијека. Налазе се понекад и друге варијанте са вокалима *-а* и *-е* послїе сонанта *р*, а потврђена је чак и секвенца *ир* (на примјер у имену *Кирсїо*).

из Сретечке жупе Сосватанной дѣвушкѣ (113) ова лексема се појављује у књижевном лику српског језика: Ковала ти злат' *ѿрсѿен* / На *ѿрсѿен* ти ковала. Да Јастребов тачно разликује руску и српску варијанту потврђује лазарица из Сретечке жупе са руским ликом у наслову: Предѣ *ѿервымъ* домомъ (111), али само са *p* у стиху ове пјесме: *Прва, ѿрва* кућица. Преостала грађа из Сретечке жупе углавном су клишетирани стихови из лазаричких пјесама, али без неке посебности у обиљежавању и дистрибуцији вокалног *p* – При входѣ въ домъ (111): *И црвеном* здравицом (112); Портному (112): *Црна-ока* девојка; Парню, не сосватавшему еще себѣ невѣсты (113): *Бележ дрво* у гору; Турку (115): *Црна крвца сѿрцаше*; Встрѣтивше-муся на пути (116): *И црвена* здравица.

Л на крају слога

5. Лик са финалним *л* често не потврђује дијалекатске прилике краја гдје је лазаричка пјесма записана, а његова судбина (радни глаголски придјев м. р. јд. ; ограничени број правих придјева – *дѣја* пѣшкир, тај *дидѣја* колац; и именица – *коѿѿл, ѿѿѿѿл*) међусобно дистанцира говоре Пећке области, Призрена и околине и говора Сретечке жупе. На примјер, типична замјена финалног *-л>* *-в* у Сретечкој жупи¹⁷ потврђена је у само једном стиху пјесме Встрѣтившемуся на пути (116): *Ту си сабљу забраив*. А и њему претходи једна за Сретечку жупу нетипична асимилација *-ал>* *-о*: Где си пута *ѿуѿов'о?*, која карактерише косовско-ресавске говоре Пећи и околине у којима је „*л* на крају слога замењено са *-о*, (...) а у множини радног глаголског придева практично је остварен множински синкретизам уопштавањем *-ли*“ (Младеновић 2011: 293). У двијема лазарицама из Пећког краја нема примјера који би потврдили наведене процесе. Има у Сретечкој жупи и других овом говору несвојствених ликова радног глаголског придева – као што је секвенца са финалним *-о* у стиховима пјесме коју је М. Павловић (стр. 83, 90) забиљежио у овом крају: *Од синојка јунак забѣнајо, / забѣнајо* вечер по вечера, / *Забѣнајо* и коња *завејо*. / Нека гори да би *дојорејо!*, које истраживач овог говора, по мишљењу Р. Младеновића, нетачно тумачи давнашњом „контаминацијом облика на *-ја*

¹⁷ „Нарочита особеност сретечког говора је замена *-л* на крају речи и на крају слога уопште уснено-зубним сугласником *-в*, и то у свим категоријама – тако да се може говорити о уопштености појаве (радни глаголски придев мушког рода, и то веома доследно, добио је *-в* уместо *-л* на крају: *див, врав, видев, ѿледав, жњев, дошов, изев*; код именица и изведених речи: *дов, ков* (колац), *ѿѿѿев, ѿвноѿи*)“ (Павловић 1939: 80–81).

призренско-јужноморавског порекла и облика на *-о*, а овде се заправо ради о поправљању локалног текста уносом наставка *-о* из књижевног језика“ (Младеновић 2011: 295). Неки стихови из Сретечке жупе, са финалним *-ја*, упућују на друге дијалекатске типове¹⁸ – Селскому старостѣ (115): *Игле ги се искришија, / Конци ги се кинеја, / Руке ги се ѿошеја*; Жениху и невѣстѣ (114): *Два се млада ѿледаја*. У овим примјерима примјећују се и друге необичности: тенденција ка синкретизму множинских облика (али не на *-ле*, како је у овом говору уобичајено); ни моција рода није опстала. Очувана вокалска група *-ао* у стиху пјесме По пути изъ одного села въ другое (115): *Сам сам мајко надбрао* (116) прилагођавање је текста књижевном језику; као и регуларан прелаз финалног *-л>* *-о*, које није реална слика прилика у Сретечкој жупи: *Сам се, синко, женио* (116); и у пјесми Дѣтјамъ вообщо (115): *Молио сам, дроио сам*. Регуларна је, као и у народном говору, употреба радног глаголског придјева у женском роду једнине – Сосватанной дѣвушкѣ (113): *Она теби ковала, / Ковала ти злат' прстен / На прстен ти ковала*; По пути изъ одного села въ другое (115): *Гравала се* ракита (116).

Када би се према облику мушког рода једнине р. гл. придјева судило само би се за једну лазаричку пјесму (Парню-жениху, 109–110) са великом вјероватноћом могло рећи да је из Призренског Подгора, јер је употријебљен са типичним формантом *-ја*: *Коваја сам, коваја / Јоште не сам златѿија*. Међутим, у истој пјесми, у претходном стиху, имамо и другачије отклањање хијата (*-ао>* *-о*): *Ков'о ли си перстене?*, што се у овом подручју изгледа не може сматрати потпуно страним – „Код глаголског придева све више надире *-о<* *-л* уз често уклањање и тако добијеног зева на начин карактеристичан за многе прогресивније говоре: *веријо, волео, родио се, ѿлакао, узео, дошо*“ (Реметић 1996: 420–421). Можда се на тај начин (а не као прилагођавање моделу књижевног језика) може објаснити и постојаност вокалске скупине *-ао* у Призренском Подгору у пјесми Ребенку въ люлькѣ (110): *Од далеко викао*. У лазаричким пјесмама из Призренског Подгора највише је примјера за женски род једнине (у једном стиху и за средњи – *Еще пѣсня невѣстѣ* 109): Но је било *јуначе*, у књижевном лику, али без ознаке појачане палатал-

¹⁸ „У изворном призренском говору у облицима м. р. једнине радног глаголског придева *-л>* *-а*, с тим да се код глагола са инфинитивном осномом на вокал новодобијени зев најчешће уклања помоћу *ј*. Ово је типична П-ЈМ замена (*дигнаја, ѿобеснеја, викаја, оженѿја, истѿруја се*)“ (Реметић 1996: 419).

ности или веларности сонанта -л, која је у овом крају морала бити акустички примијећена – Матери многих дѣтей (106): Леп си пород *родила*; Молодушкѣ (107): Чим си рабра *мамила*? / *Мамила* сам *мамила*; Холостому (108): *Женила* ба, *женила*; Еше пѣсня невѣстѣ (108): *Везла* ли си *мараму*? / *Лозала* сам, *лозала*, / Јоште нисам *јунила*; Парню-жениху (109): *Превила* се *купина* / Неје *дила* *купина* / Неје *дила* *планина*, / Но је *дила* *девојка*.

Латерали л/љ; назали н/њ

6. Када је у питању судбина сонаната – л и љ, на једној; н и њ, на другој страни – појаве у вези са њима се могу посматрати у оквиру метохијског комплекса као цјелине; и шире: у оквиру говора српско-албанског и црногорско-албанског пограничја (свеједно да ли су у питању говори призренско-тимочког, косовско-ресавског или зетско-јужносандачког типа). Дијалектолози су одавно примјећивали, без обзира и на понекад неминовне методолошке разлике у интерпретирању одређених језичких факата, још у првим описима говора са ових подручја, да је „у већем делу смањена палаталност /љ, њ/ > /л', н'/". Већина говора зна за ново дистрибуцијско ограничење у употреби /л/ уз вокале предњег реда (*диле* > *дил'е* / *дил'е*)“ (Младеновић: 2011: 291). Различите нијансе изговора (л, н, л', њ, н', тврдо л), које су се у пјесмама могле пратити и различитим ознакама (а нијесу) примјећивао је и сам Јастребов: „Гласовые мягкіе знаки њ, љ точно также существуют въ говорѣ турецкихъ сербовъ, хотя въ письмахъ не знаютъ начертатъ ихъ. Но пишутъ по старому, вмѣсто: *назнање* вы у них читаете: на знанѣ. Ъ у нихъ смягчаеѣт њ; а также пишутъ *валья* вмѣсто *ваља*“ (Јастребов 1886: XXIII). А у варијантама изговора ових латерала и назала има, поред сличности, и разлика – у учесталости и распрострањености одређених појава, које нијесу могле промаћи ни истраживачима говора, нити онима који су слушали и записивали лазаричке пјесме на подручју сјеверне и јужне Метохије (и Косова).

6. 1. Опозиција л – љ. У говорима Пећке области, али и метохијских говора у цјелини, артикулација сонанта л зависи од позиције у ријечи – „Положај језика при изговору соната л у позицији испред вокала предњег реда знатно је померен напред, те се изговара умекшано тако да се изједначава са фонемом љ¹⁹. Кад није

¹⁹ „С обзиром на то да је умекшавање сонанта л одлика пограничних приалбанских говора, у говорима који се овде испитују несумњиво је у питању утицај албанског језика“ (Букумирић 2003: 124).

пред палаталним вокалима, најчешће има вредност стандардне фонеме. Међутим, у положају испред непредних вокала, испред сугласника и на крају речи спорадично се реализује као веларно л: *ла̋миу*, *ба̋й̋а̋лак*, *шурла̋н* (глув), *кло̋й̋ӳша* (велика чаша), *кол̋дмо̋ћ*, *кала̋д̋а̋лук*, *ши̋ӳлӳџи̋је* / *ас̋и̋а̋л*, *дӳџа̋л*, *ма̋шкул*“ (Букумирић 2003: 123–124). Једини примјер који у лазаричким пјесмама из ове области имамо није у складу са наведеним тенденцијама: А на трећу *каранфиљ* (Не обрученној дѣвущкѣ, 108), односно овај примјер се не слаже са запажањима истраживача – да се сонант -л у финалној позицији не може изговорити палаталније (као што је могуће у Призрену), нити се на крају ријечи може изједначити са изговором фонеме љ, као што се налази у овој лазаричкој пјесми.

У овим говорима дијалектолози су примјећивали и супротне процесе, такође као утицај албанског језика – артикулација гласа љ је нешто помјерена, те има вриједност сонанта л у положају испред вокала предњег реда: *л'убав*, *весел'е*, *Мил'ан*, *кукол'*, *бла̋о-совл'ено* (Букумирић 2003: 125). Ова појава у тексту лазаричких пјесма са овог простора нема одјека.

„У призренском говору на месту ранијих латералних сонаната л и љ данас срећемо: л' < љ у свим позицијама (*крал'*, *кошул'у*, *ос̋и̋а̋л'а*, *шал'емо*, *Берл'ин*) и л испред вокала предњег реда; тврдо л (глас нешто тврђи од нормалног штокавског л), добијен од л испред вокала задњег реда, испред сугласника и на крају речи“ (Реметић 1996: 412–413). Наведене појаве у овом крају представљају систем, процесе зокружене и завршене – у стиховима лазарица из Призренског Подгора нарушавање односа између латерала, јако важне карактеристике призренског говора, није обиљежено, већ је репартиција ових сонаната спроведена према моделу књижевног језика. Сонант л – Новобрачњимѣ (107): Ко је *личан*, *џриличан* / Још *личнији* млад јунак!; Холостому (107–108): Нема *слика*, *џрилика* / Ево *слика*, *џрилика*; Портному (холостяку), 109: И Богу се *молеше*. Сонант љ – Пѣсня, обращенная къ хозяину и хозяйкѣ (105): Кмету шије *кошуљу*; Матери перворожденнаго ребенка (106): Има мајка *досиљак*; Невѣсткамѣ (107): Ја да идем у *џоље*, / Да саберем *кофиље*; Матери многих дѣтей (106): С на шарене *кудеље*. Ипак, чини се да је у једном стиху пјесме Портному (холостяку) пробио дијалекатски лик са сонантом л умјесто љ: *Тре̋й̋џи̋лику* девојку (109).

У говору Сретечке жупе „не постоји л високо, веларно, а ни л' полумекко. Ту су нормални гласови л и љ: *село*, *ласица*, *молила*, *ли-*

сица, лук, Љубиње, кољеш“ (Павловић 1939: 22). И лазарице из ове области потврђују описано стање: Сонант *л* – При входѣ въ домѣ (112): Па се *лею* ѿреклоњај; Беременной женщињѣ (114): Превила се купина. Сонант *љ* – без наслова (111): Овче *ѿоље* широко / У шарене *мсуѿельке*; При входѣ въ домѣ (112): Нек искочи *краљица*; Портному (112): Ситна свитца *крољаше*; Дѣвушкѣ еше несосватанной (113): Једна *ѿкаља* ткајесмо; Сельскому старостѣ (115): Кмету шије *кошуља*; По пути изъ одного села въ другое (116): И на једно *хиљадо*; Встрѣтившемуся на пути (116): Тебе *ваља* вечера / Ту си *сабљу* забраив / И на *сабљи* до два жута дуката; При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другога села (116): Јетрвице још *доље*, / Да отидем у *ѿоље*.

6. 2. Опозиција *н* – *њ*. И у сјевернометохијским и у говорима јужне Метохије присутно је нарушавање опозиције између *н* и *њ*, само што је слабијег интензитета од латерала, а узрок појави „фонеме *њ* треба посматрати у контексту вишевековног суживота са Турцима и турским језиком, који не познаје овај глас“ (Реметић 1996: 419). Заправо, изговор сонанта *н* варира између нормалне и умекшане артикулације. С друге стране, не поклапа се увијек са вриједношћу коју има у стандардном језику ни изговор сонанта *њ*, јер се у Метохији може изговорити и нешто тврђе: у *н’ѿву*, *н’ѿзи*, на *ѿан’*, *ѿѿн’ак*, *кѿн’има*, *гѿн’е*; а може се и потпуно изједначити са *н*: *ѿѿднак*, код *нѿ*, *ѿласѿне*, *жѿнен* (Букумирић 2003: 127–128).

Ни појаве у вези са назалним сонантима *н* и *њ* (као ни за *л* и *љ*) нијесу посебно означене у лазаричким пјесмама из Призренског Подгора и Сретечке жупе.

Сонант *н* – Призренски Подгор. Матери прворожденнаго ребенка (106): Неје мајки босиљак; Матери многихъ дѣтей (106): С на шарене кудеље; Новобрачнимъ (107): Најличнија *невесѿи*а!; Ребенку въ люљкѣ (110): *Донео* е робињу. / Оцу бела *ѿромена*. Сретечка жупа – без наслова: У шарене мсупељке (111); Беременной женщињѣ (114): Превила се *куѿина* / Преко Дримске *ѿуѿине*; Турку (115): *Врана* коња играше.

Сонант *њ* – Призренски Подгор. Матери двухъ сыновей (106): Доведоше *робињу*; Холостому (107): Овде јунак *не жењен*; Цѣловальникамъ (109): А Лазару *дрњуша*; Ребенку въ люљкѣ (110): *Донео* е *робињу*. Сретечка жупа – без наслова (111): *Робиња* је родика / *Ожењај* се Лазаре! / И без јасна *ѿориња*; При входѣ въ домѣ (112): Па се лепо *ѿреклоњај*; Турку (115): *Врана коња* играше, / И на *коња*

витице. Додуше, у Сретечкој жупи умекшано *н* (као ни *л*) не постоји – уколико су умекшаност ови гласови уопште развили онда она обавезно иде до краја, до изговора нормалних гласова *љ* и *њ*²⁰. И управо је такво једно *н* (*њ*) у стиху лазаричке пјесме Беременной женщињѣ (114): Преко Влашке *ѿлањине*.

Сугласник *х*

7. У цијелој призренско-тимочкој зони глас *х* је радикално уклоњен из фонолошког система – без икаквог трага, из свих положаја у ријечи, што великим дијелом потврђују и лазаричке пјесме са овог терена. Иницијална позиција: Портному (холостяку) – Дај ми Боже, што *оћу*! (Призренски Подгор, 109); лазарице из Сретечке жупе – без наслова: И на једно *ѿљадо* (110), При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другога села (116): *Оће* доћи лазари, / *Оће* мало да останев, / *Оће* много да зазрев. Медијална позиција: Портному (холостяку) – Честу *чоу* резаше; Парню-жениху – Преко *вр’а* планина (Призренски Подгор, 109); Цѣловальникамъ: Ведром благо *дељау* (Призренски Подгор, 106); Врани коњи *ѿоодив* (Велика Хоча, 105). Финална позиција (највише је потврда за 1. л. јд. аориста, који је у овој говорној зони у живој употреби): Призренски Подгор – Еше пѣсня *невѣстѣ* (108) и Парню-жениху (109–110): Све *златаре ѿреѿира*, / Чиста злата не *наћо*; Матери многихъ дѣтей (106): Промени *и* накити, / Испрати *и* на воду. / Мамише *и* мамише; Сретечка жупа: *Видо* ти га у пазар (Беременной женщињѣ, 114). Нетипично је присуство *х* у неколика стиха лазарица из Сретечке жупе: Портному (112) – Дај ми, Боже, што *хоћу*; и у пјесмама Парню, не сосватавшему еше себѣ *невѣсты* (113) и По пути изъ одного села въ другое (116): И на једно *хиљадо*; а свакако је у питању реконструисано, а не органско *х*.

Нема овог фрикатива ни у говорима сјеверне Метохије, који припадају косовско-ресавском дијалекту (Букумирић 2003: 147–148), па је у пјесмама из Пећког краја његово спорадично присуство такође нетипично (Младеновић 2011: 300). У лазаричким пјесмама, међутим, а свега су двије те врсте, сугласник *х* није засвједочен: Не обрученной дѣвушке (108): Не могу *и* понудит / *Оће* ми се заденут; Матери двухъ сыновей (106): Па *и* враћа на војску.

²⁰ „У случајевима у којима су добијени *л’* – *н’* умекшани, они су по правилу испред *-е* и *-и*, као и на крају ту умекшаност развили потпуно, до *љ* и *њ*, на пример: од *љѿве*, кад се дрво *мѿљи*, *сњеѿ*, *ѿрањѿчимо*, *ѿлањина*, *слањина*, *јѿсењ*, *чѿрењ*“ (Павловић 1939: 22).

Африкате

8. Систем африката, односно њихов изговор, на територији на којој је Јастребов биљежио пјесме доста се разликује. У говорима сјеверне Метохије у централном и сјеверозападном дијелу ове области артикулација и меких и тврдих африката је стандардна у свим позицијама, „али на источном и јужном, у селима гдје је национални састав становништва несразмјеран у корист Албанаца, изговара се до те мере умекшано да је истрвена опозиција између *ч* и *ћ*“, односно *џ* и *ђ* (Букумирић 2003: 143–144). У лазаричким пјесмама из околине Пећи африкате имају стандарднојезичку вриједност (за *џ* нема потврде) – Не обрученној дѣвушкѣ (108): *Чујеш, Вуко девојко! Кроз те чесѣе дугове! Имам косе дуѣачке, / Оће ми се заденут / А на ѣрећу каранфиљ. Невѣстѣ (108): Чујеш добра девојко! Проћосмо ти кроз дворе, / Наручи ти, наручи.*

Из досадашње литературе се зна за одсуство опозиције по палаталности африката у говорима јужне Метохије, тј. да је истрвена разлика између гласова *ч/ћ* и *џ/ђ*. „Процес изједначавања *ч* и *ћ*, односно *џ* и *ђ* зауставио се на половини пута отврдњавања меких и омекшавања тврдих африката, а тиме резултирао умекшаним *ч* и *џ* (*ч’* и *џ’*). Данашње прилике прати варијација у изговору ових гласова, и то не само у говору различитих информатора него и у говору појединаца. Њихова вредност, судећи према слушном утиску овога истраживача, варира од потпуно умекшаних гласова изједначених са *ћ* и *ђ*, до овлаш умекшаних *ч’* и *џ’*“ (Реметић 1996: 408). Ова чињеница, међутим, у лазаричким пјесмама (али и другим врстама у Записима) остала је без одјека – у пјесмама из Призрена и Призренског Подгора систем африката прилагођен је књижевном језику²¹ (ни из ових говора немамо потврду за африкату *џ*).

Опозиција *ч/ћ*: Пјесња, обращенная къ хозяину и хозяйкѣ (105): *С’ ѣозлаћеним кончићем, / Позлаћеним шестаком; Матери двухъ*

²¹ За Јастребова су говорници, који у свом гласовном саставу имају африкату *ћ* и *ђ*, за разлику од Бугара, неспорно „турецкіе сербы“. „Для сербовъ эти двѣ буквы имѣютъ весьма важное значеніе въ выговорѣ и письмѣ. Этими буквами рѣзко отличаются сербы отъ болгаръ. У послѣднихъ нѣтъ этихъ буквъ. Турецкіе сербы тѣмъ то и заявляютъ о своемъ сербскомъ происхожденіи, что эти звуки въ произношеніи ими словъ съ *ћ* и *ђ* не ускользаютъ отъ чуткаго сербскаго уха“ (Јастребов 1886: XVIII). „Буква *џ* также употребляется турецкими сербами въ разговорѣ. Вы встрѣтите ее и въ письмахъ; она встрѣчается и въ книгѣ: „Еврейское служеніе“. Для выражения этого звука они зачастую, по незнанію начертатъ ее употребляютъ *дж*, но произносятъ не *дж*, а *џ* по сербски“ (Јастребов 1886: XXIII).

сыновей (106): *Мајки бела ѣоѣача; Матери многихъ дѣтей (106): И две лепе ћерице! И све ћерчице* Милице; *Ребенку въ люлькѣ (110): У црвено обуче, / Оди, оди мајчице / Сестре кућа метена.* Африката *ђ*: *Матери многихъ дѣтей (106): О Јерино ѣосѣоћо!; Молодушкѣ (107): Да ми видиш већицу; Еще пјесня невѣстѣ (108): Чиста злата не наћо.* Дакле, Јастребов није примјећивао одсуство опозиције по палаталности африката па су у Записима и тврде и меке досљедно реконструисане. Ријетко се подлегне карактеристици локалног говорног типа у употреби африкату, како је у једном стиху сватовске пјесме: *Младо момће међу сватовима (314) (Младеновић 2011: 297).*

Област Сретечке жупе разликује парове африката – умјесто **ѣј, *гј* среће се */ћ, ђ/* (Младеновић 2011: 293). Палаталне африкату су „углавном одређеног типа, како је и у новоштокавским говорима; у малој мери и једва осетно, код породица старинаца то *ћ* – *ђ* дају једва приметан акустички утисак предње артикулације“ (Павловић 1939: 23). У говору ове области истраживачи биљеже и тврде африкату: *ће га ѣочасѣи, ће ручамо; ѣорезѣија* (Павловић 1939: 121). И у лазаричким пјесмама из Сретечке жупе прецизно је изведена дистинкција *ћ/ч, ђ/џ*.

Опозиција *ћ/ч* – без наслова: *У ѣоноћи без петли (111); Предъ первымъ домомъ (111): Прва, прва кућица, / Пред кућица перивој; При входѣ въ домъ (111): Помоз Богом у кући! / Нек искочи краљица (112); Парню, не сосватавшему еще себѣ невѣсты (113): Да му чешљаши ѣерчина; Сосватанной дѣвушкѣ (113): Поручи ти, наручи / И са златом ѣозлаћен, / Седамдесет ѣрейчице, / Осмамдесет алчице; Матери многихъ сыновей и дочерей (113-114): Све ћерчице јелчице, / А не ми су јелчице, / Теке ми су ћерчице; Беременной женщинѣ (114): Салт ми наће сунченце, / Ој сунченце, сунченце!; Дѣтямъ вообщее (115): Ој ти дете ѣаунче! / Они неће па неће; Встрѣтившемуся на пути (116): Ој скиѣниче, ѣуѣниче! / Тебе ваља вечера / До две беле ѣоѣаче; При встрѣчѣ лазарицѣ на пути съ таковыми же изъ другаго села (116): Чек, ѣочекај, друго ле! / Где је кућа богата, / Где се браћа држеја, / Оће гоћи лазари, / Оће мало да останов, / Оће много да зазрев.*

Опозиција *ђ/џ* – Парню, не сосватавшему еще себѣ невѣсты (113): *Поћи, гоћи девојко; Сосватанной дѣвушкѣ (113): Ми отуда гоћомо / Проз дворе ти ѣроћомо; Матери многихъ сыновей и дочерей (113): Ој, Јерино ѣосѣоћо!; Турку (115): Ој ѣурчине, ѣелаѣине! / Цел ти душа мирише!; При входѣ въ село (117): Ми ѣрићосмо при село.*

9. Поређењем текстова лазаричких пјесама са дијалекатским типом гдје су записане, боље рећи са савременом дијалекатском ситуацијом у том крају, не може се потврдити аутентичност грађе – „неподударност језика текстова забележених крајем 19. в. и дијалекатских система на почетку 21. века нису последица дијалекатске еволуције у појединачним говорима, већ су резултат накнадних интервенција и непоузданости записивача“ (Младеновић 2011: 289). Многе пјесме су мјешавина некад сродних, а понекад и несродних дијалекатских типова, и веома су чести наноси из других дијалекатских система. И сам Јастребов је то осјећао и навео како при рецитовању својих пјесама „турецке сербы“ не воде рачуна да пренесу пјесму у изворном облику (Јастребов 1886: XVII). Ипак се, у готово свим пјесмама, пробије по неки изворни дијалекатски лик. Да би се сви ти слојеви препознали, издвојили и правилно протумачили треба да будете добри познаваоци српских говора на Косову и Метохији, и шире – такви су свакако дијалектолози на чија смо се истраживања и објашњења одређених појава у овом раду ослањали.

Литература

- Букумирић, Милета. *Говори сјеверне Метохије*. Београд: СДЗб I, Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ, 2003.
- Видоевски, Божидар. *Дијалектскије на македонскиот јазик, ѿом 1*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 1998.
- Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.
- Јастребов, Иван Степанович. *Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ* (въ Призрѣнѣ, Ипекѣ, Моравѣ и Дибрѣ). Из путевыхъ записокъ. Санкт Петербург: Типографія В. С. Балашева, 1886.
- Младеновић, Радивоје. „Језик дијалекта и дијалекатски језик у записима Ивана Степановича Јастребова“. *Српски језик, књижевност, уметност, Зборник радова са V међународној научној скупи одржаној на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (29–30. X 2010), Књижевни (стандардни) језик и језик књижевности, Књига 1*. Крагујевац: ФИЛУМ, 2011, 289–306.
- Павловић, Миливој. *Говор Срепечке жупе*. Београд: СДЗб VIII, Српска краљевска академија, 1939.
- Реметић, Слободан. *Српски призренски говор I (гласови и облици)*. Београд: СДЗб XLII, Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ, 1996, 319–614.

Miodrag V. Jovanović

ON SOME OF THE PHONETIC CHARACTERISTICS OF LAZARICE SONGS IN THE BOOK “ОБИЧАИ И ПѢСНИ ТУРЕЦКИХЪ СЕРБОВЪ” BY IVAN STEPANOVIČ JASTREBOV

Summary

In this paper we will, by analyzing several phonetic features: the reflex of semi-vowels, replacement for what was once the vowel *jat*, *l* at the end of a syllable, the vocalic *r*, the consonant *h*, affricates and the fate of the sonants *l*, *lj*, *n* and *nj*, determine the authenticity of dialectal recordings of lazarice songs from various Serbian speeches which Ivan Stepanovič Jastrebov, at a time the Russian consul in Prizren, recorded in the second half of the 19th century in Kosovo and Metohija.

We can conclude that the dialectal reliability of the texts which he recorded is not uniform. In a smaller number of texts there is a dialectal type which fully corresponds to the modern dialectal state, while in the majority of the lazarice songs the non-indigenous features emerge to a greater or lesser extent.

In some of the lazarice songs we almost cannot recognize the local language system. The songs in which we find the local dialect type both in the lexical and grammatical morphemes are not numerous, but along with them we find features which are not characteristic of certain speeches or adapted to literary language. In order for all these layers to be recognized in a reliable manner and for them to be isolated, one should be well-versed in the Serbian speech of Kosovo and Metohija, or more.

Keywords: Jastrebov, the reflex of semi-vowels, replacements for *jat*, affricates, the vocalic *r*, the final *l*, sonants, Peć, Prizren Podgor, Sretečka župa.

Валентина Д. Питулић¹
Филозофски факултет
Универзитет у Приштини,
Косовска Митровица²

ХРИШЋАНСКИ СИМБОЛИ У ЗАПИСИМА ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА

У раду се бавимо хришћанским мотивима у збирци народних умотворина са Косова и Метохије *Обичаји и њесме Срба у Турској*, руског конзула у Призрену Ивана Степановича Јастребова, који је први записивач народних умотворина Срба у тадашњој Турској. Показаћемо на који начин су се у народним обичајима и самим песмама преплитали симболи „старе вере“ и хришћанског доживљаја света и у којим врстама је био изражен процес христијанизације.

Кључне речи: Јастребов, Срби, Турска, Призрен, лирска песма, хришћанство, светитељи, слава, црква.

Када је реч о хришћанским симболима у записима Ивана Степановича Јастребова имамо на уму чињеницу да они чине нераздвојиви део целокупног стваралаштва српског језичког простора. Срби су из своје постојбине донели богату обредно-обичајну праксу која је, под утицајем византијског наслеђа, али и вековног ропства под Турцима, резултирала специфичном духовном културом. Древно паганско наслеђе, под утицајем хришћанства, полако се мењало и на старо језгро инкорпорирани су нови облици духовне свести. Утицај цркве био је велики, али су древни слојеви остали у палимпсесту текста и њих се, како наводи Владимир Бован, „народна песма није никада била знатно ослободила“ (Бован 1977: 12).

Специфичност усменог наслеђа Срба са Косова и Метохије, посебно оног слоја који има хришћанско обележје омогућава ис-

¹ valentina.pitulic@pr.ac.rs

² Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

траживачу да се фокусира на овај слој певања који је у словенском миљеу доживео извесну трансформацију у односу на изворно хришћанство. Символи хришћанске религије омогућавају нам не само праћење хришћанског поимања света већ представљају и кључеве за дешифровање старијег (паганског слоја) који говори о древности усменог наслеђа српског живља.

Веома богато усмено наслеђе које је било изложено вековном затирању опстало је захваљујући дубокој укоренености древног наслеђа у свести појединца и колектива. Богата обредно-обичајна пракса, праћење аграрног календара, као и присуство великог броја цркава и манастира учинили су да је жива реч постала чувар идентитета кроз векове.

Процес христијанизације ишао је у правцу замене древних симбола новим, хришћанским, што је и битан чинилац, како наводи Бојан Јовановић, „духовног и религијског идентитета малих локалних заједница“ (Јовановић 2000: 16).

На богатом корпусу усменог блага Срба са Косова и Метохије у записима Ивана Степановича Јастребова може се сагледати снажно хришћанско наслеђе које је добоко укоренено у свести колектива. Хришћански симболи су доминантни, пре свега у лирским народним песмама, јер је лирика пратила готово све облике живота, како обредно-обичајну праксу, тако и породични живот у којем је доминирао хришћански доживљај света.

Долазак Ивана Степановича Јастребова у Призрен, као руског конзула 1870. године, био је важан моменат за српски живаљ који је живео веома тешко под турском влашћу (Бован 1996). Иван Степанович Јастребов започео је не само дипломатску активност већ и научни рад. Објективан, поуздан, предан стваралачком раду, био је цењен у научним круговима у Београду где је објављивао своје радове и где је примљен за дописног члана Српског научног друштва. Јастребов је почео да се бави сакупљањем народних умотворина, али је дао важан допринос и у проучавању историје српске цркве. Прве прилоге завршио је 1873. године, а објавило их је Српско учено друштво у *Гласнику Српској ученој друштва* (1974: 184–257).

Доласком у Призрен, овај тридесетогодишњи Рус био је задивљен остацима средњовековне културе која је сачувана у остацима средњовековних грађевина, али још више колективним памћењем српског живља који је у свом усменом наслеђу чувао кодове богатог духовног наслеђа. Задивљен средњовековном архитектуром

преосталих цркава и манастира, Јастребов се бавио усменим наслеђем Срба као живим доказом вековног трајања и истрајавања културе једног угроженог словенског народа на Балкану. Јастребов ће кренути на терен и започети бележење богатог усменог наслеђа Срба које ће објавити у књизи *Обичаји и њесме Срба у Турској* (1886)³ која ће скренути пажњу европској јавности на богато усмено наслеђе српског народа на овој територији.

Први подробен приказ књиге урадио је Александар Веселовски (1886: 392–406) у којем указује на вредност рада Ивана Степановича Јастребова. Руски научник Пипин (1886: 895–897) сматрао је да је збирка велики допринос у изучавању словенске поезије, посебно што су објављене песме о којима научна јавност није знала ништа. Посебну вредност представља приказ Ровинског (1886: 382–405) који наглашава да је ово прва књига која даје слику обичаја и Срба у тадашњој Турској, а о њеном значају писаће и Димитри Николскиј (1886). Књига је са посебном пажњом дочекана и у нашим научним круговима. У свом приказу, Љуба Стојановић пише: „Господин Јастребов је најкомпетентнији познавалац народних обичаја и песама у Старој Србији и Македонији. Он не само да је своје дело извукао из таме Старе Србије, него га је поставио чак на прво место крајева у Србији“ (1886: 643). За њега је то био пример како се раде књиге ове врсте.

Сакупљајући народне умотворине и обичаје у периоду од 1870. до 1886. године Јастребов ће сачувати од заборава веровања, обреде, обичаје, као и текстове песама које су пратиле све важније догађаје свакодневног живота. Јастребов је обухватио Призренски вилајет, као и дебарски и тетовски крај. Имао је сараднике на терену, али није увек откривао њихов идентитет бојећи се одмазде Турака. Један од његових верних помагача био је Петар Костић.⁴ Јастребов је објавио само оне песме које нису објављене, јер је пре њега песме из овог краја објавио Милош С. Милојевић (1875).

Јастребов је песме класификовао према обредима и обичајима и то је био први покушај класификације народних песама на Косову и Метохији. Значај записа Ивана Степановича Јастребова,

³ И. С. Јастребовъ, *Обычаи и ѡбсиѣни шуреѣкихъ сербовъ*, С. Петербургъ, 1886. Друго издање, проширено, изашло је три године касније, исто у Петрограду 1889, јер је прво издање убрзо распродато, а привукло је велику пажњу културне и научне јавности.

⁴ Писмо Петра Костића Јовану Хаџи Васиљевићу од 11/7. 1929. год. Рукописно одељење Народне библиотеке у Београду, Фонд Јована Хаџи Васиљевића, Р 413/II, 49. Писмо од 3. XII, државни архив СРС, ДСС – 1603. Погл. стр. 49

посебно оних песама које садрже хришћански слој састоји се у томе што су оне у научним круговима скренуле пажњу на могућност компаративног приступа у њиховом проучавању. Наиме, Веселовски је у песмама које су певале о буђењу пролећа, посебно у онима које су се певале на Ђурђевдан, нашао сличне мотиве са руским и румунским песмама. Јастребов је на терену пронашао велики број песама које се певају на Ускрс (Велигдан) што говори о веома богатој хришћанској традицији, посебно када је реч о овом великом хришћанском празнику.

Јастребов је имао непогрешив осећај за оно што је важно за етнопсихолошку заједницу Срба. И у самим насловима поглавља доминирају хришћански симболи који упућују на хришћанске празнике.⁵ Јастребов је посебну пажњу посветио слави и каже да му се ниједан обичај који је пронашао у Старој Србији, њему Русу, није тако допао као слава, коју празнују Срби не само у Србији већ и у Аустрији, Босни, Црној Гори, Косовом Пољу, Морави, призренској области, него и у скопском, велеском, прилепском, битолском и охридском крају, као и у Дебру и у тетовском крају (Јастребов 1886: 1). Јастребов подробно записује обичаје приликом прославе крсног имена (славе) где је важан моменат чинило дешавање у самој цркви. Близина и велика концентрација црква у самом Призрену учинила је да се тежиште славе, за разлику од села, помера на цркву, али и црквени елементи полако силазе у дом слављеника. Из дома домаћина одвајају се три чиније са кољивом од којих се прва односи у цркву, а друге две се остављају у кући. Још један податак о томе колико је домаћин био везан за цркву је и то што је домаћица имала обавезу да спреми две свеће, искључиво од жутог воска, једну намењује Богу и светитељу коју односи у цркву, а другу оставља у дому (Јастребов 1886: 6). Из записа Јастребова види се колико је, заправо, дом био црква у малом и то је посебно наглашено у домовима, кућама Призренаца. Значајно је што Јастребов даје слику живота укућана, који су били везани за цркву, али је и дом била црква у малом. То видимо, пре свега, у његовом запажању да је на дан славе, али не само тада, већ и на друге празнике, важно место имала кадионица и кандило, а посебно кађење укућана. Да се симболична евхаристија преносила и

⁵ Слава, преслава, Свети Игњат, коледа, Бадње вече, Божић, Мали Божић и Василица, Богојављење, Свети Јован, Бела недеља, Велики пост, лазарице, Велика недеља, Ускрс, Ђурђевдан, Јеремијин дан, Бела среда, додоле, Видовдан.

на кућу показује његов запис да је колач ломео и поливао вином домаћин, а да је свако од укућана морао да окуси вино из чаше.

На самој слави важан моменат је било подизање здравице, која је добијала хришћанско обележје, где доминирају Господ и Богородица коју углавном називају Пречистом, као и светитељ који се слави: „Попиј, брале, све чисто/Помогла ти Пречиста/И сам Господ Бог!“ (Јастребов 1886: 13). Или: „Кој ми пије у славу Божју/Помогла му слава Божја!/И сам Господ Бог!/И сам свети Никола!“ (Јастребов 1886: 13). Да се приметити да се у радњама и тексту који прате славу појављује симболика броја три, као Светог Тројства. Праве се три чиније са кољивом, три свеће од воска, а у здравици се симболика броја три појављује са жељом да домаћину помогну Господ, Богородица и светитељ којег домаћин слави. Као важан моменат утицаја цркве и богослужења на слави показује и запис који је Јастребов оставио о томе да је приликом боравка у Ђилилану 1871. године у једној рукописној књизи прочитао белешку да у Морави, а вероватно и у другим крајевима, не само да су се певале пригодне песме, већ се изговарао и текст који се чита у цркви на Богослужењу (*Во славу иже во Троицѣ слави мому Господу Исусу Христју нашему Боју во ѿременнојя молди и молѣни ѿресвяѣиѣи и ѿречисѣиѣи и ѿреблаѿсловенѣи славнѣи Владичици нашея Боѿородици и ѿриснодѣвы Маріи ...*) (Јастребов 1886: 14).

Подробно описавши славу он наводи и песме које су се певале приликом подизања здравице. Записао је да се у призренској области и у Морави певала песма:

У чије се здравље вино пије,
Све му здраво и весело било!
Родило му се и жито и вино!
Понајвише белица пшеница
И у кућу мушка дечица!
Алилуј, алилуј, Господи нашега
домаћина помилуј!
(Јастребов 1886: 21)

Наздрављање је било важан део славског обичаја. Чаша која је била намењена домаћину била је медијатор између онога ко наздравља и онога коме се наздравља. Здравлица, као древни облик изражавања жеље ономе коме се наздравља, садржи формулу која упућује на жељу за берићетном годином, да роди „жито и вино, а понајвише белица пшеница/ и у кућу мушка дечица“. У овој здра-

вици старији слој, у којем доминира жеља за родном годином, у другом делу добија хришћанске атрибуте у стиху „Алилуј, алилуј, Господи нашега/ домаћина помилуј“. Са појмова који су везани за радост у кући, родну годину и рађање мушке дечице тежиште се, преко хришћанског симбола „алилуј“, преко Господа („Господи нашега“), помера и коначно зауставља на домаћина коме се жели да га Господ помилује. Тек у овом делу здравице она добија потпуно хришћанско обележје, што је и разумљиво, јер постаје медијатор између куће и Господа, а посебно што упућује госте једне на друге, а домаћин добија сакралне атрибуте.

Оно што је типично за песме са Косова и Метохије, чини се много више него у другим крајевима, доминантно је присуство хришћанских симбола. То је било и очекивано због присуства црква и манастира и јаке религиозности која се рефлектовала и у свести колектива. Било је занимљиво пратити у песмама фреквентност црква и манастира у којима се најбоље види на који начин је народ гледао на ове сакралне објекте где се вршило богослужење и где се окупљао народ. Прво, у записима Ивана Степановича Јастребова налазимо песме у којима је, као и у Вуковим песмама, дат каталог манастира. Народ је на целокупном простору где су живели Срби имао свест о задужбинарству Немањића. У једној песми народни певач пева:

Кад е било време Неманића,
Градили су многе задужбине,
Многе цркве па и манастире.
(Јастребов 1886: 239).

Занимљиво је да се у песми помиње Дрвен град:

Градили су у Дрвена града,
У Дрвена светога Аранђела
Свети Аранђел разрушен је сада.
(Јастребов 1886: 239).

На основу песме не можемо да знамо на какав град мисли народни певач. У сваком случају, Свети Архангели су били присутни у певању Призренаца. У песми се каже да су у Призрену градили и цркву Свету Петку, за коју каже „потурчена сада“. Јастребов у фусноти оставља податак: „Такъ называјутъ христіане церковъ св. Успенія, Турки, обративъ ее въ мечеть, назвали џума-џами, т. е. мечеть соборная (пятницкая). Оттуда Петка: Пятница по – сербски – „Петак“ (Јастребов 1886: 239).

Народни певач пише о томе да су Срби у Муштутишту градили цркву и даје кратак опис, односно констатује да је посвећена Богородици и каже да „ова црква једно кубе има“ (Јастребов 1886: 239). Каталог манастира које су градили Немањићи проширује се и на Породимље (старији назив за Неродимље које је као топоним присутан у месној легенди са Косова о убиству цара Уроша од стране краља Вукашина) (Бован, ур. 1980: 92). У песми је маркирана црква у Породимљу: „градили су више Породимља, породимља светога Уроша“ (Јастребов 1886: 239). Народни певач није описивао цркве и није давао каталог задужбинара. Он је описивао изглед само на основу кубета, јер их је тако најлакше препознавао и тако их је видео и памтио. Грачаницу ће насликати формулом: „Ова црква пет кубета има“ (Јастребов 1886: 240), да би се каталог проширио и на друге Немањићке задужбине, што показује да је у колективној свести Косоваца каталог манастира био веома значајан и да је народ био блиско везан за задужбине Немањића. У стиху се каже:

Градили су у Косову Пољу,
У Косову Грачаницу цркву.
Ова црква пет кубета има.
Градили су цркву Раваницу,
Раваницу на води Ресави.
Градили су више Митровице,
Митровице цркву Соколицу
И градили Девич у Дреницу.
(Јастребов 1886: 240).

У песмама о градњи манастира налазимо мотив о последњим временима, али је он везан за српског цара Душана (Стефана), што није ништа необично, јер је народном певачу у околини Призрена свакако цар Душан био доминантна личност чији се култ чувао вековима, тако да је остао и у колективном памћењу у усменој традицији. Српски цар Стефан говори Јелици да хоће да гради цркву:

Градићу јој темељ од дуката,
Поднизати ситнијем бисером,
А покрити тешком оловином.
(Јастребов 1886: 240).

Мотив грађења цркве од камена у српској традицији налазимо и у песми „Зидање Раванице“, али у песми у којој цар Стјепан хоће да гради цркву сестра га саветује да оде у Немачку: „тамо има један добар камен/што се мери са бијелим сребром/и две паре скупљије

од сребра/па од њега ти намести цркву/што ће трајат од века до века“ (Јастребов 1886: 240). Стефан набавља камен, али је народном певачу било важно да каже и да су са мора дошле галије и дотерале камен: „Дава благо колко душе драго/Па сагради добру задужбину/Измеђ Тетова и међу Ђакова,/А то јесу високи Дечани“ (Јастребов 1886: 241). Ово је једна од песама која пева о зидању Дечана, али овде се не пева о Стефану Дечанском који је почео градњу већ о цару Стјепану (Душану) који је цркву завршио.

Занимљиво је, ако бисмо пратили обредне песме, на који су начин древни симболи замењени хришћанским. То се најбоље види у коледарским песмама. Коледари, при опходу, певају: „*Сви се свеци, коледо, сдираше ко*“ (Јастребов 1886: 25). Цела песма је, заправо, хришћанска, јер пева о томе како Свети Никола спасава лађе на мору које су потонуле. Ово је пример како једну коледарску песму, на самом крају, полако захвата хришћански елеменат, али и у самом препеву налазимо старији, претхришћански симбол (коледо) и млађи, хришћански (светитељи).

На који начин је долазило до споја древних опхода са хришћанским најбоље показује Богојављење, које је, како каже Јастребов, изгледало тако што у Дебарском округу, у селу Галичник „в тот ден после обедни совершајут крестный ход“ (Јастребов 1886: 83). Он даје важан податак о томе да свештеници, носећи крстове и иконе, певају црквене песме о Јордану и крштењу, а народ пева своје песме. На основу певања ових песама види се да је црква имала каноне и песме које су се певале, док је народ певао своје песме са изразито хришћанским мотивима. Оне су биле у облику молитве, која је требало да обезбеди берићет, да роди жито и вино, „да је село весело/Господи помилуј“ (Јастребов 1886: 83). После опхода окупљају се на одређеном месту, али сада жене певају песме о крштењу Исуса Христа у Јордану. Народни певач је у песмама о крштењу Исуса Христа направио каталог светитеља, као могуће крститеље, али на крају песме појављује се Јован Крститељ. Каталог почиње са Светим Ђорђем, после њега следе Свети Петар, Свети Илија и остали светитељи, који одговарају да не умеју да крсте Исуса Христа кога на крају крштава Јован Крститељ. Народ је транспоновао библијски мотив крштења Исуса Христа (Свето писмо 2010) у лирску песму, али је она на фону народне традиције добила извесну промену која иде у правцу појачане емотивне драматичности.

Светитељи се у лирским песмама у Јастребовљевим записима понашају као људи. Они разговарају, играју коло („Петар и Павел две ора водит/једно Петрово, друго Павлево“) (Јастребов 1886: 88). О Светом Јовану певало се у Средској, посебно на дан Светог Јована Крститеља где су се скупљали житељи многих села („Бери се голем саборе/Свесветски горски манастир/манастир-дрво високо/под дрво совра светачка/на совру свети Никола/Код њега сестра Марија“) (Јастребов 1886: 88). Девница Марија зове брата, Светог Никола, да дође да узме сестру у госте, али он одговара: „Не могу, сестро, не могу/ја имам вино да крчимим/Ја имам чедо да шишам“ (Јастребов 1886: 89). Песма је варијанта лирске породичне песме о невести која због посла или „чеда на груди“ не може да дође у род у госте. Колико је обредност, уз хришћанске симболе, била очувана говори и коло које су жене играле око цркве Светог Николе и певале песме у којима назиремо варијанту ове породичне песме. Учешће светитеља у свакодневном животу уочио је још Јаша Продановић који пише о томе да они свадбују, играју коло, пију вино (Продановић 1932: 117).

Постоји круг песама у којима се јасно види на који начин је текао процес христијанизације појединих симбола претхришћанског веровања. Најочигледнији пример је дрво, које је доживело лагану христијанизацију и трансформацију у цркву. У песми која се певала на Велигдан негацијом дрвета постаје црква, негацијом лишћа на дрвету „књиге попове“, негацијом цвећа црвеног „причес у цркви“, а пчеле које су попале на цвеће „све то су људи у цркви“ (Јастребов 1886: 117). Овакав поступак сведочи о древности песме, јаком колективном памћењу, али и прецизном смењивању паганских симбола хришћанским: „Ој горо, горо зелена/У гори дрво високо/на дрву лисја широки/на листом цвеће црвено/на цвеће пчелке попале/Што но је дрво високо/то јесте црква Грачанка“ (Јастребов 1886: 117).

Централни варијетет српског живља (Цвијић 1991: 405–415) љубоморно је чувао своје обичаје, а на тај начин и свој идентитет. Комуницирање преко знакова и сигнала (Лич 1972: 64), преко којих се успоставља веза са оностраним у средини која је била стално изложена притисцима учинило је да се поједини облици колективне свести конзервирају и остану недирнути до данашњег дана. Јастребов је забележио коледарске песме и читав коледарски обред, почевши од начина одевања, времена почетка опхода, од Све-

тог Николе до Богојављења. Коледари, као претхришћански опход, доживели су извесну временску христијанизацију, везујући се за време почетка опхода (Свети Никола) до времена завршетка (Богојављење). У неким коледарским песмама процес христијанизације је захватио добар део песме. Јастребов је посебну пажњу посветио подробном сликању Бадње вечери и Божића, где се певало више песама него што их је Вук забележио. Вук је забележио само три песме, док је Јастребов забележио више, међу којима и оне које су Срби у Дебру певали на Божић, а које немају само верски већ и љубавни карактер.

Јастребов је забележио да мушкарци у Средској излазе у поље и сву ноћ чекају да се отвори небо да би се помолили Богу, верујући да молитва која је у том тренутку упућена Богу бива обавезно усlišена. Срби у Ђиљану тога јутра умивају се искључиво свежеом водом. Описао је и обичај прескакања секире, пијење свете водице и прметање жара у рукама, а све у служби лустрације. Јастребов је забележио веома лепе песме које се певају на Светог Јована Крститеља, а које су у колу певале жене:

Бери се голем саборе,
Свесветски горски манастир,
Манастир, дрво високо,
Под дрво совра светачка,
На совру свети Никола,
Код њега сестра Марија...
(Јастребов 1886: 88)

Посебно су занимљиве песме које се певају на Велики пост. Сачуван је у Морави обичај да од дана Теодора Тирона, 40 мученика и Благовести до сунчевог изласка околу села људи пале коров који гори целог дана. Јастребов каже да нико није могао да објасни зашто они то раде (Јастребов 1886: 90). Забележио је и песме које су се певале на ранилу, али и табу везан за забрану певања девојака у току прве недеље поста. Занимљива је песма коју су певали Срби у Дебру, а која пева о Марку Краљевићу који пости Велики пост. На основу жанровске распрострањености манифестације хришћанског поимања света, израженог језиком симбола, уочавамо да је хришћанство било дубоко укоренењено у колективној свести српског живља.

Васкрс, као највећи хришћански празник, био је посебно предмет интересовања Јастребова. Он је тога дана обилазио места на

којима су се окупљали Срби, а то су углавном биле цркве и манастири који су тога дана били места где се манифестовала радост. Јастребов бележи да су жене тога дана поред цркве певале велигданске песме и играле у колу. Он бележи обичај да су тога дана девојке, које су се удале те године, са свекрвом први пут улазиле у цркву, што је представљало неку врсту иницијације. Забележене су песме које су варијанта песме о зидању града на облаку, али је овај мотив на Косову и Метохији доживео потпуну хришћанску трансформацију, јер се црква на облаку гради сама од себе: „сздаде се једна црква/ни на небу, ни на земљи/но под облак на гранчици“ (Јастребов 1886: 116). Необично је што се мотив о зидању града (цркве) на облаку у овој песми лагано модификује у мотив о проклетој трепетљики⁶.

Богато усмено наслеђе Срба са Косова и Метохије, као колективно наслеђе специфичне етнопсихолошке заједнице, засигурно би било заборављено да на њега није скренуо пажњу Иван Степанович Јастребов. Записи Ивана Степановича Јастребова показују да је вековно ропство утицало на то да се колективно памћење на неки начин „конзервира“ и у том облику постане чувар идентитета. Недовољно истражени записи Ивана Степановича Јастребова представљају специфичност не само по томе што су се делови текста песама временом христијанизовали, већ и због јаког византијског наслеђа које је утицало на то да хришћански слој у песмама буде доминантан. То још једном показује да је усмена традиција, посебно угрожених заједница, најбољи показатељ „живавости“ колективног памћења које резултира стварањем и неговањем усменог наслеђа изузетне естетске вредности.

⁶ *Сздаде се једна црква
Ни на небу, ни на земљи,
Но под облак на гранчици.
У њој поју шри анђела,
Три анђела пополава.
Зачула и' Божја мајка,
Зачула и', ироклела и'.
Сйани, водо, сйани јоро!
Сйала вода, сйала јора,
Трейейлика не сйанула.
Свака мајка род родила,
Трейейлика не родила.
(Јастребов 1886: 116)*

Цитирана литература

- Бован, Владимир. *Српске народне њесме са Косова и Мејхохије*. Приштина: Јединство, 1977.
- Бован, Владимир. *Јастребов у Призрену*. Приштина: Јединство, 1996.
- Веселовски, Александар. „Јастребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“. *Журнал: Министѣарсѣва народноѣ ѣросвещения*, 1886, X, октябрь.
- Гласник Српскоѣ ученоѣ друшѣва*. Књига XI. Београд, 1874.
- Јастребов, Иван Степанович. *Обычаи и ѣѣсни ѣтурецкихъ Сербовъ*. С. Петербург, 1886.
- Јовановић, Бојан. *Дух ѣаѣанскоѣ наслеђа, у српскоѣ ѣтрадиционалноѣ кулѣури*. Нови Сад: Светови, 2000.
- Лич, Едмунд. *Клод Леви Стѣрос*. Београд: Новинско издавачко предузеће „Дуга“, 1972.
- Милојевић, Милош С. *Песме и обичаји укујноѣ народа српскоѣ*, III. Београд, 1875.
- Николский, Димитрий. *Обычаи и ѣѣсни ѣтурецкихъ сербовъ*. Извѣстия 1886.
- Пипин, Александар. „Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“. *Вѣстѣник, Эвройи*. (1886): 21. год., кн. 8, август.
- Писмо Петра Костића Јовану Хаѣи Васиљевићу од 11/7. 1929. год. Рукописно одељење Народне библиотеке у Београду. Фонд Јована Хаѣи Васиљевића, Р 413/II, 49. Писмо од 3. XII, Архив Србије, ДСС – 1603.
- Продановић, Јаша. *Наша народна књижевностѣ*. Београд: Књижевна задруга, 1932.
- Ровински, Павел Аполонович. „И. С. Јастребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ, С. Петербургъ, 1886“. *Журналъ Министѣарсѣва народноѣ ѣросвещения*. Шестое десятилетіе, томъ XLVII, 1866.
- Свѣѣо ѣисмо Сѣароѣа и Новоѣа завѣѣѣа*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2010.
- Стојановић, Љуба. „Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ“. *Archiv Fur slavische Philologie*, 1886, XI.
- Цвијић, Јован. *Балканско ѣолуосѣрво*. Београд: САНУ – Завод за уѣбенике и наставна средства – Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине“, 1991.

Valentina D. Pitulić

CHRISTIAN SYMBOLS IN THE WRITTEN RECORDS
BY IVAN STEPANOVIĆ JASTREBOV

Summary

By recording folk wise sayings from the Old Serbia, Ivan Stepanović Jastrebov preserved a rich oral heritage of the Serbs who had succeeded to save their language and culture under the Turkish rule. Rich oral heritage, found by Jastrebov in the place constantly under the Turkish attack, testifies on the continuity of singing, not yet clarified in a proper manner.

In this paper, we dealt with the Christian layer of oral heritage appearing in almost every genre, especially in lyric songs which accompanied everyday life and which incorporated all those symbols that represented the essentials of Christian life of the Serbs in the Turkey of that time. Material culture, such as churches and monasteries, was transposed into the lyric songs, as well as the non-material culture (Saint Ilija, Saint Peter, Saint John, Saint Sunday, Saint Nicolas). It was evident that in the customs and songs were present symbols of the old faith that had undergone certain transformations (Christmas, Easter, Saint George's Day, Saint Vid's Day).

In the paper, we abstracted those moments that were crucial in preserving religious archetype as the most important stronghold of the endangered ethnopsychological community.

Keywords: Jastrebov, Serbs, Turkey, Prizren, lyric song, Christianity, saints, Saint Patron's Day, church.

Бошко Ј. Сувајдић¹
Филолошки факултет
Универзитет у Београду²

**ЛИРСКЕ ПЕСМЕ У ЗАПИСИМА
ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА
ПРЕМА ЕРЛАНГЕНСКОМ РУКОПИСУ
И ВУКОВИМ ЗБИРКАМА**

У раду су из компаративне перспективе размотрени варијантни кругови лирских песама из збирке И. С. Јастребова, (И. С. Јастребов, *Обычаи и пѣсни турецких Сербов*), *Ерланџенској рукопису* и класичних збирки Вука Стефановића Караџића. Компаративно посматрање варијаната у функцији је сагледавања поетичких одлика и жанровске диференцијације усмених лирских врста у дијахронијској перспективи. Записи из различитих временских и етнокултурних ареала посведочиће о дубини и снази културно-историјског памћења српског народа.

Кључне речи: Јастребов, *Ерланџенски рукопис*, лирска поезија, митолошка лирика, порекло, варијантност.

На први поглед не постоје никакве везе између знамените књиге руског конзула, историчара и етнографа Ивана Степановича Јастребова *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*, која је објављена у Петербургу 1886. године и *Ерланџенској рукопису* који је датован у првим деценијама 18. века. Нити по времену записивања, нити према географском ареалу, нити у контексту. Добро је познато да је Јастребов песме бележио са простора Косова и Метохије и западне Македоније, а да су у *Ерланџенском рукопису* песме бележене на простору Војне границе, Босанске Крајине и Београда, где је највероватније рукопис и преписиван, у контексту аустријско-турских ратова у првим деценијама 18. века, од стране непознатог Немца, вероватно чиновника у аустријској војној управи. То, међутим, није у колизији једно с другим:

¹ bosko@fil.bg.ac.rs

² Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено сиваралашиштво у интеркултурном коду* (178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Прве записе песама из ових крајева могли бисмо тражити у записима с почетка XVIII века, заправо у *Ерланџенском рукопису*, јер су се у њему могле наћи и песничке речи Призренаца, Пећана, Ђаковчана и Косоваца – зато што таква презимена често срећемо у пописним књигама Будима и Пеште за 1720. годину, која се сматра годином настанка овог рукописа. Од оних осамдесетак хиљада људи под Чарнојевићем био је велик број из ових крајева, а један део њих остао је на граници према Турској, с надом да ће се вратити у свој завичај. Неки од њих могли су да буду певачи и казивачи песама писцу *Ерланџенској рукописи*. На ту могућност упућује појас на ком је настао рукопис, језик неколико песама, као и велики број варијаната из тих песама из *Ерланџенској рукописи* у овдашњој лирици, јер се број варијаната за неке песме пење и до тридесет, што је редак случај с крајем из кога су се такође могле наћи народне песме у *Ерланџенском рукопису* (Бован 2017: 24).

Миграције становништва на Балкану, посебно после Велике сеобе Срба, биле су такве, да се веза између лирског народног стваралаштва са Косова и Метохије и поезије на „српском северу“, неминовно успостављала, и то у раскошним варијантним круговима:

Песме из *Ерланџенској рукописи* вишеструко су занимљиве. Пре свега, оне илуструју стање епског и лирског певања на простору Војне границе, на самоме почетку XVIII века. Време настанка рукописа такође је вишеструко занимљиво. *Ерланџенски рукопис* је настао један век пре Караџићевих и Милутиновићевих записа, а садржи импресиван број лирских и епских народних песама. Посебно је занимљиво да *Ерланџенски рукопис* настаје у временима која непосредно следе Великој сеоби Срба 1690. године. Реч је, дакле, о временима и просторима у којима се и где се обрео велики број избеглица из Јужне, Источне, Западне и Централне Србије, из Босне и Херцеговине, из Црне Горе, из Македоније. У томе смислу, *Ерланџенски рукопис* не одражава само стање епског певања на просторима Војне границе почетком XVIII века, већ показује пресек и просек епског и лирског певања на далеко већим просторима, а на размеђи XVII и XVIII века (Љубинковић 2010: 127–128).

На „српском северу“, код „аустроугарских Срба“, према Светозару Матићу, симултано су живели различити видови српске

усмене традиције. И поред тога што „сремска теорија“ Светозара Матића није издржала пробу времена, то не дискредитује чињеницу да је Срем у дугом временском периоду био место сустицања и сучељавања још увек животворне епске традиције. На основу реконструкције генезе епског певања у Срему, као и језичких особености и стилских одлика песама, Светозар Матић закључује да је ово терен на коме су у једном историјском периоду, а једно време вероватно и заједно, потпуно равноправно живеле верзије у различитим метричким обрасцима, поетичким манирима и културолошком контексту: од бугарштица, преко песама из *Ерланџенској рукописи*, до Вукових збирки:

У нашем покушају да утврдимо песме из *Ерланџенској зборника* које потичу из Срема помоћи ће нам много она непосредна веза коју песме овог *Зборника* представљају као средња карика од бугарштица до Вукове збирке. За бугарштице је поуздано утврђено, најпре Серензеновом студијом, затим потврдом коју је та студија добила потпуно самосталним проучавањем Х. Чадвика, – да оне представљају сремско певање с почетка XVI века. Везу ова три ступња од бугарштица до Вука видео је можда и указао на њу В. Латковић, али у оцени те везе није смео отићи даље од могућности добијања „занимљивих закључака о животу епске песме“ (Матић 1972: 237).

Верујемо да постоји органска, генетичка веза између усменог певања са простора Косова и Метохије, чији нам пресек крајем 19. века даје предрагоцена књига Ивана Степановича Јастребова, рукописних песмарица у Срему и Вукових записа. У то нас уверавају варијантни кругови превасходно лирских записа. Фолклористичка објашњења обредних радњи, обичаја и контекста извођења ових песама на простору Косова и Метохије, истовремено, могу помоћи да се разумеју и процеси записивања који су им временски претходили.

На северу, после многих сеоба, српска лирска народна песма живела је вековима. Доказ за то пружају нам пре свега сачуване варијанте, али и заједничке стилско-језичке одлике варијаната из различитих епоха:

Отуд и постојање не само заједничког тематско-мотивског фонда него и заједничких брилијантно исклесаних језичко-стилских образаца, који посредно сведоче о дугим вековима

трајања српске јуначке поезије и њеној високој усмено-поетској реторици (Милошевић-Ђорђевић 2007: 390).

Једна од лирских песама из *Ерланџенској рукопису* са низом сензуалних елемената и еротских детаља, због којих је приређивач, немачки слависта Герхард Геземан, био приморан „да поједине стихове рукописа изостави из штампе“, (Сувајцић 2014: 301) јесте песма испевана у симетричном лирском десетерцу „Прођох кроз гору не знам кроз коју“ (ЕР бр. 5). Уводном формулом њој је слична осмерачка лирска минијатура о натпевавању славуја и девојке „Прођох гору, прођох другу“ (ЕР, бр. 41).

Песма из *Ерланџенској рукопису* најстарија је и најдужа од свих данас познатих варијанти. Испевана у првом лицу, песма говори о јунаку који залута у непознатом пределу (алузија на микрокосмос женског тела) у коме сретне непознату девојку; стаје јој на ногу, у неодређеном исказу (не знам на коју); следи дијалог са девојком, који се састоји од три савета/ налога како да се поступи према непажљивом јунаку: да му се да јагње, без ножа за клање; да му се да вино без чаше којом би пио; и на крају, да му се да девојка са којом би заноћио, али без јоргана којим би се покрио, са истоветним закључком, поентом која је ритмички потцртана леонинском римом: *нека се мучи док се научи*:

Реч је о лирском путопису у коме изгубљени ходочасник у непознатој земљи/ гори открива дражи уздрхтале женскости. Песма која почива на понављању и сукцесивној градацији (поглед врлуда линијом горе : доле, затворено : отворено, мало : големо) нужно задобија обресе чулне алузивности коју подвлачи завршни монолог љупке враголанке... (Сувајцић 2014: 302)

Песма која је објављена у Вуковој V збирци *Српских народних њјесама* Државног издања најближа је песми забележеној у *Ерланџенском рукопису*. Пажљивим поређењем може се утврдити да ове две варијанте имају истоветну троделну структуру, засновану на узлазној градацији мотива јагње – вино – девојка. Поред тога, истоветна је синтакса, распоред лексема у стиху, чак и акцендовање реченичких делова. Песма је у целости испевана у пренесеном значењу. Реч је о дословном праћењу обреда иницијације који би требало да, посредством женидбе/сексуалног чина, младића уведе у свет одраслих мушкараца. Тај процес није ни лак ни безболан, и због тога се упоређује са лутањем кроз опасне пределе пуне, не-

познате горе у којој вребају различите замке и опсене. Игра полова, која укључује и физичко надигравање (стајање на ногу) и вербално зачикивање, упућује на ведрину, радосну и разиграну атмосферу светковине у којој су сексуалне алузије не само дозвољене него и пожељне.

Када је реч о варијантама из *Ерланџенској рукопису* и Вукове оставштине, сличности су такве да се с правом може помислити да је овде реч о једној истој песми, односно да је то *џа њесма*, која је у Вуковим записима метрички прилагођена потребама стиха. Чак се и у поенти песме као инваријантан појављује мотив *јорџана*, без којег а ђидији не остаје друго него да девојку „собом покрива“ (Вук, СНП V, бр. 572), односно да се „ш њоме намучи“ (ЕР, бр. 6).

Разлике су незнатне, и углавном се свODE на лексичке измене типа:

муку голему
ал' не знам коју
картију вина
(ЕР, бр. 6)

муке велике
не знам ни коју
вина барјело
(Вук, СНП V, бр. 572)

Или се очитују у синтаксичким обртима који упућују на заједничко исходиште:

... ваља му дати јагње печено,
јагње му дати, ножа не дати,
нека се ђидија ш њиме намучи.
(ЕР, бр. 6)

... Нека ђидија зубим' потеже,
Нека се мучи, док се научи.
(Вук, СНП V, бр. 572)

У песми из Вукове збирке извршено је новоштокавско јотовање, карактеристично за источнохерцеговачке говоре („ђевојка“), док у старијој варијанти остаје „девојка“.

У песми из *Ерланџенској рукопису* композиција је доследно симетрична. Свака поетска слика из девојчине поруке почиње формулативно стихом „и да ми рече душа девојка“. С друге стране, стих који искаче из метричког оквира десетерца „стадох јој на ногу, не знам на коју“ у песми из Вуковог Државног издања дотеран је

тако што је аорист глагола контракцијом сведен на краћи облик („стах“) чиме је омогућен правилан метрички образац лирског симетричног десетерца (5 + 5): „Стах јој на ногу, не знам на коју“.

У песми „Дјевојачка пресуда“ из Вукове збирке доследно је замењен израз *и да ми рече душа девојка* у корист бржег, динамичнијег десетерца, уз доследно коришћење анадиплозе:

И да ми рече душа девојка:
„Нуто ђидије што не мирује,
ваља му дати муку голему...“
(ЕР, бр. 6)

Рече ђевојка: „Нуто ђидије,
Нуто ђидије, што не мирује!
Ваља му дати муке велике;“
(Вук, СНП V, бр. 572)

И да ми рече душа девојка:
„Нуто ђидије што не мирује,
ваља му дати муку голему,
ваља му дати добру девојку,
девојку дати, јорган не дати,
нек се ђидија ш њома намучи.“
(ЕР, бр. 6)

„Ваља му дати муке највише,
Муке највише, младу ђевојку,
Младу ђевојку, јорган не дати,
Нека је ђидија собом покрива.“
(Вук, СНП V, бр. 572)

Навешћемо песме у целости:

Прођох кроз гору, не знам кроз коју,
сретох девојку, ал['] не знам коју,
стадох јој на ногу, не знам на коју.

И да ми рече душа девојка:
„Нуто ђидије што не мирује,
ваља му дати муку голему,
ваља му дати јагње печено,
јагње му дати, ножа не дати,
нека се ђидија ш њиме намучи.“

Прођох кроз гору, не знам кроз коју
сретох девојку, ал['] не знам коју
стадох јој на ногу, не знам на коју.

И да ми рече душа девојка:

„Нуто ђидије што не мирује,
ваља му дати муку голему,
ваља му дати картију вина,
вина му дати, чашу не дати,
нек се ђидија ш њома намучи.“
Прођох кроз гору, не знам кроз коју
сретох девојку, ал['] не знам коју
стадох јој на ногу, не знам на коју.
И да ми рече душа девојка:
„Нуто ђидије што не мирује,
ваља му дати муку голему,
ваља му дати добру девојку,
девојку дати, јорган не дати,
нек се ђидија ш њома намучи.“
(ЕР, бр. 5)

Прођох кроз гору, не знам кроз коју;
Сретох ђевојку, не знам ни коју;
Стах јој на ногу, не знам на коју;
Рече ђевојка: „Нуто ђидије,
Нуто ђидије, што не мирује!
Ваља му дати муке велике;
Муке велике, јагње печено,
Јагње печено, ножа не дати,
Нека ђидија зубим' потеже,
Нека се мучи, док се научи.
Ваља му дати још више муке,
Још више муке, вина барјело,
Вина барјело, чаше не дати,
Нека ђидија барјелом пије,
Нека се мучи, док се научи.
Ваља му дати муке највише,
Муке највише, младу ђевојку,
Младу ђевојку, јорган не дати,
Нека је ђидија собом покрива.“
(Вук, СНП V, бр. 572)

Песма из V збирке Вука Стефановића Карацића под називом „Дјевојачка пресуда“ сврстана је у *Љубавне и друге различне женске њјесме*. За *Ерлангенски рукојис* можемо само посредно да наслутимо контекст у коме се изводила. Песме су без наслова.

За реконструкцију генезе ове изузетне лирске песме као и за одређивање њене жанровске припадности предрагоцена је збирка И. С. Јастребова, који је ову песму уврстио у сватовске, обогативши сам текст песме илустрацијом обреда свадбе на Косову и Ме-

тохији у другом, допуњеном издању своје збирке (Јастребов 1889: 345). Како наводи Јастребов, песму хорски изводе девојке на девојачкој вечери („дѣвичникъ“) док играју у колу (Јастребов 1889: 331):

Прођо' кроз гору, не знам, кроз коју.
Срето' девојку, не знам, чија је.
Згази јој на ногу, не знам, на коју,
Да ли на леву, да ли на десну.
Стаде је писка, не знам, шта јој је,
Ракију пијем, чашу ми дава,
Чашу ми дава, ибрик не дава.
Тугу ми дава, лице не дава.
(Јастребов 1886: 326)

Ова песма је драгоцене због тога што експлицира контекст свадбеног обреда као концепт извођачког фолклора. Изостављањем мотива јагњета и ножа нарушена је идеална троделна нарративна структура заснована на ређању мотива јагње – вино – девојка, али је семантичко језгро варијанте остало неизмењено. Посебно се наглашава ритуално гажење младенаца, у обреду свадбе обично присутно на самом чину венчања (в. Торњански Брашњовић 2013: 71), везано превасходно за младу. Овде је младић тај који гази девојку, што се додатно разјашњава уметнутим стихом у односу на друге варијанте („Згази јој на ногу, не знам, на коју/ Да ли на леву, да ли на десну“). У значењској структури песме инваријантни су мотиви чаше и девојке („ракија“, „лице“), али је у атмосферу свадбеног обреда уткана и тамна нијанса некакве магловите, неодређене туге, која је уопште карактеристична за лирско певање са Косова и Метохије, и која може да се сагледа једино из девојачке перспективе, иако је песма испевана у првом лицу, као исповест младића који пролази кроз гору. У врло слободном асоцијативном захвату, ова туга би могла да значи превасходно жалост девојачку због растанка са родитељским домом.

Песма коју је Владимир Бован унео у своју антологију, из Етнографске збирке САНУ, садржи незнатне измене:

Прођо кроз гору,
не знам кроз коју;
срето девојче,
не знам чије беше;
газна на ногу,
не знам на коју;

у руке гу је
ибрик и чаша,
у руке гу је
пребело јагње;
чашу ми дава,
ибрик не дава;
ношче ми дава,
јагње не дава;
ђидија беше,
сама га попи;
ђидија беше,
сама га закла.
(Бован 2017: бр. 124)

Овде су присутна сва три ритуална артефакта (јагње, ибрик, девојка), али је акценат на активирању девојачке „стране“: уместо дијалога између „ђидије“ и девојке сама девојка постаје „ђидија“ који ће опослити све око свадбеног обреда. Песма је дата у брзом ритму, петерцу (3 + 2), а занимљива је и због дијалектизама („у руке гу је“, „газна“, „ношче“).

Занимљиво би било повући паралелу између *Ерланіенскої рукојиса*, збирке И. С. Јастребова, рукописних грађанских песмарица и Вукове збирке и у варијантном кругу певања о Дојчин Петру, пре свега када је реч о одређеним стилским обртима. Како је то приметила Марија Клеут, у *Песмарици Георіија Антіовића*, која је највероватније настала између 1793. и 1802. године, налазимо одређену спону између *Ерланіенскої рукојиса* („Вино пије Доци Петар, варадински бан“, ЕР, бр. 178) и Вукових збирки (СНП I, бр. 633) управо у песми „Вино пију Дојчић Петар, варадински бан“ (бр. 6). Марија Клеут изражава сумњу у усмено порекло ове песме, на основу стиха, што не значи да она није била усмено традирана:

Вино пију Дојчић Петар

Вино пију Дојчић Петар, варадински бан,
Пио је сто дуката, све за један дан,
Јошт ко томе вранца коња и злат буздован.
Карао га краљ Матија, земни господар:
„Буд попио сто дуката, све за један дан,
Што с' попио вранца коња и злат буздован?“
Ал' беседи Дојчић Петар, варадински бан:
„Не карај ме, краљ Матеа, земни господар!“

Да си био ди сам био, варадински бан,
 Попио би равну Пешту и пол Будима,
 Код Ђулице крчмарице, рани је, Боже,
 Код Илије механције, уби[ј] га, Боже!
 (Клеут 1995: 56)

Све варијанте, укључујући и ону, најстарију познату из *Ерлангенској рукойиса* „Вино пије Доци Петар варадински бан“ (ЕР бр. 178), испеване су у метричком обрасцу лирског тринаестерца (8 + 5), стиху који се среће и у усменој (љубавне, сватовске) и у писаној српској књижевној традицији (вид. Матицки 2011: 10–11), а који је проф. Новица Петковић изванредно прочитао у метричком и мелодијском обрасцу песме „Можда спава“ Владислава Петковића Диса (Петковић 2004: 90):

Вино пије Доци Петар, варадински бан
 попио је тристо дукат['] све за један дан
 јошт код тога врана коња и злат['] буздован.
 Карао га краљ Матијаш, земљи господар:
 „Курво једна Доци Петар, варадински бан,
 јер ти попи тристо дукат['] све за један дан,
 још ка томе врана коња и злат['] буздован.“
 Њему вели Доци Петар, варадински бан:
 „Не карај ме, краљ Матијаш, земље господар,
 да с' ти био у крчмара у кога сам ја,
 попио би више дукат['] него што сам ја,
 јошт ка томе целу Пешту и по Будима
 јер су лепе Пештанкиње, дог их убио.“
 (ЕР, бр. 178)

Веома је значајан податак то што је И. С. Јастребов варијанту ове песме уврстио у круг песама које се певају кад се води млада са венчања:

Пропио се Дојчин Петар
 Варадински бан.
 Попио је сто дуката
 Све за један дан,
 Испод себе врана коња
 Златан боздухан,
 Из појаса срма пушке
 Везен јатаган.
 Карао га краљ Матеја
 Земски господар:
 „Зашто, Петре, за што, брате,

Све за један дан?“
 – Не карај ме краљ Матеја,
 Земски господар!
 Да ти видиш крчмарицу
 Хиљаду би дао!
 Да јој видиш бело лице,
 Београд би дао!
 Да јој видиш русе косе
 Русију би дао!
 Да јој видиш алтун-чело,
 Венедик би дао!
 Да јој видиш црне очи,
 Црну гор' би дао!
 Да јој видиш беле дојке,
 До душе би дао!
 Да ти легне поред тебе
 И душу би дао!
 (Јастребов, стр. 376)

У Вуковој збирци срећемо следећу варијанту:

Вино пије Дојчин Петар Варадински бан,
 Попио је триста дукат' све за један дан
 И још к томе врана коња, златан буздован.
 Карао га краљ Матијаш земљи господар:
 „Бог т' убио, Дојчин Петре Варадински бан!
 „Буд ти попи триста дукат' све за један дан,
 „За што попи врана коња, златан буздован?“
 Ал' беседи Дојчин Петар Варадински бан:
 „Не карај ме, краљ Матијаш, земљи господар:
 „Да си био ти у крчми, где сам пио ја,
 „И љубио крчмарицу, којуно сам ја,
 „Попио би равну Пешту и сав Будим град.“
 (СНП I, бр. 633)

За познату лирску песму „Која гора разговора нема“ (*Босанска вила* бр. 3–6, 1910), која се и данас изводи (в. Шкиљевић 2017), Јастребов је оставио значајан фолклористички податак да се певала у оквиру празновања Бадњег дана и Божића:

Што 'ва гора разговора нема?
 Прође Павле те гу разговара:
 А' си жењет, ал ћеш да се жениш?
 Нисам жењет, ни ћу да се женим,
 Док не узмем Јовану девојку.
 Дочула су Јованина браћа,

Наградише дувар од камена,
 Наградише врата позлаћена –
 Моли Бога Павле нежењени:
 „Дај ми Боже, Петрове ветрове,
 Дај ми Боже, Илине громове,
 Да разбијем дувар од камена,
 Да разбијем врата позлаћена,
 Да извадим Јовану девојку.“
 (Јастребов, 1889: 85)

Текстови које је забележио руски конзул И. С. Јастребов на Косову и Метохији у 19. веку драматично шире жанровски опсег и формулативну основу лирског певања код Срба у 18. и 19. веку, у функцији сагледавања поетичких одлика и жанровске диференцијације усмених лирских врста у дијахронијској перспективи. Записи из различитих временских и етнокултурних ареала сведоче о дубини и снази културноисторијског памћења српског народа.

Литература

- Карановић, Зоја – Клеут, Марија. *Опједи о једном виду њредвуковској бележења усмених њесама*. Књижевна историја, XVII, бр. 65–66, 1984, 3–30.
- Клеут, Марија. „Српске рукописне песмарице као извори за проучавање усменог песништва“. *Српско ѡрађанско ѡеснишићво, Опједи и сћудије*. Нови Сад: Матица српска, Институт за југословенске књижевности и општу књижевност Филозофског факултета у Новом Саду, 1988, 259–265.
- Клеут, Марија. „Рукописне песмарице у доба српског романтизма“. *Српско ѡрађанско ѡеснишићво, Опједи и сћудије*, Нови Сад: Матица српска, Институт за југословенске књижевности и општу књижевност Филозофског факултета у Новом Саду, 1988а, 7–24.
- Клеут, М. *Из Вукове сенке. Опједи о народном ѡеснишићву*. Библиотека „Књижевност и језик“, књ. 39. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.
- Латковић, Видо. *Народна књижевност*, IV издање. Београд: Научна књига, 1987.
- Љубинковић, Ненад. *Трајања и одговори. Сћудије из народне књижевности и фолклора* (I). Библиотека „Српско усмено стваралаштво“, књ. 5, ур. С. Самарција. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.
- Маринковић, Боривој. *Прелисћавање заборава (Вук и дрући)*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Матић, Светозар. *Наш народни ећ и наш сћих: опједи и сћудије*. Нови Сад: Матица српска, 1964.
- Матић, С. *Нови опједи о нашем народном ећу*. Нови Сад: Матица српска, 1972.

- Матицки, Миодраг. „Језик наш насушни“. *Даница, српски народни илустрирани календар за јодину 2011*. М. Матицки, Н. Милошевић Ђорђевић, ур. Осамнаеста година. Београд: Вукова задужбина, 2011, 9–13.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Епска народна песма у Срему“. *Срем кроз векове. Слојеви кулћура Фрушке јоре и Срема*, зборник радова. Миодраг Матицки, ур. Београд: Вукова задужбина – Институт за књижевност и уметност; Беочин: Огранак Вукове задужбине у Беочину, 2007, 383–399.
- Младеновић, Живомир. *Неодјављене ѡесме Вука Караџића*. Београд: Чигоја штампа, 2004.
- Недић, Владан. „Западномакедонске народне песме у зборнику Ивана Јастребова“. *О усменом ѡеснишићву*. Мирослав Пантић, прир. Београд: СКЗ, коло LXIX, књ. 462, 1976, 176–183.
- Петковић, Новица. *Опједи о српским ѡесницима*, 2. прегледано и допуњено издање. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2004.
- Пешић: Радмила. „Грађанске песме међу лирским песмама Вукове збирке“. *Научни сасћанак слависћа у Вукове дане*, књ. 4/1. Београд: Међународни славистички центар, 1972, 299–307.
- Пешић, Радмила. *О народној књижевности*. Снежана Самарција, прир. Београд: Чигоја штампа, 2016.
- Питулић, Валентина. *Саздаге се бела црква: Српско народно сћваралашћво Косова и Мећохије*, Андрићград: Андрићев институт, 2018.
- Сувајцић, Бошко. *Орао се вијаше: ѡредвуковски зајиси српске усмене ѡезије*. Litteraria Serbica 6. Јован Пејчић ур. Београд – Ниш: Филозофски факултет у Нишу, Филолошки факултет у Београду, 2014.
- Торњански Брашњовић, Светлана. *Свадбене ѡесме и обредни смех*. Библиотека Књижевност и језик, књ. 44. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2013.
- Шкиљевић, Љубо. *Севдалинке – исћорија бљежења и ѡрочавања*, докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету у Београду, 2017.
- Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd: BIGZ; Priština: Jedinstvo, 1986.

Извори

- Бован, Владимир. *Анћолоћија српске народне лирике Косова и Мећохије*. Валентина Питулић, ред. Београд: Завод за ућбенике, 2017.
- Богишић, Валтазар, прир. *Народне ѡјесме из сћаријух, највише ѡриморских зајиса I*, (1878), друго, преснимљено издање. Поговор Снежана Самарција. Горњи Милановац: ЛИО, 2003.
- Караџић, Вук Стеф. „Српске народне пјесме, књ. I. Различне женске пјесме (1841)“. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. IV. Владан Недић прир. Београд: Просвета, 1975.

Караџић, Вук Стеф. *Српске народне њесме, књиџа њетџа у којој су различне женске њесме*. Друго државно издање. Београд, 1935.

Ерлангенски рукопис сџарих српскохрватских народних њесма. Герхард Геземан, прир. Српска краљевска академија, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. Прво одељење: Споменици на српском језику, књ. XII, Сремски Карловци: Српска краљевска академија, 1925. Вид. Песме Ерлангенског рукописа. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија и Лидија Делић, прир.

www.erl.monumentaserbica.com (страница посећена 24. 11. 2018)

Јстребов, И. С. *Обычаи и њџсни џуреџкихъ Сердовъ (въ Призрџнџ, Кџекџ, Моравџ и Дибрџ)*. Изџ путевыхъ записокъ И. С. Јстребова. С. -Петербургџ, 1886.

Јстребов И. С. *Обычаи и њџсни џуреџкихъ Сердовъ*. Второе издание, дополненное ихъ прозоу. С. Петербургџ: Типографџа В. С. Балашева, 1889.

Клеут, Марија. *Народне њесме у српским рукописним њесмариџама XVIII и XIX века*. Библиотека усмене књижевности, књ. 7. Миодраг Матиџки, ур. Нови Сад – Београд: Матиџа српска – Институт за књижевност и уметност, 1995.

Маринковић, Боривоје, прир. *Српска џрађанска њоезија XVIII и с њочџџа XIX сџолеђа*, I, II. Београд: Просвета 1966.

Пантић, Мирослав, прир. *Народне њесме у записима XV–XVIII века: анџолоџија*, 2. изд. Београд: Просвета, 2002.

Бошко Сувајџич

ЛИРИЧЕСКИЕ СТИХОТВОРЕНИЯ В ЗАПИСЯХ ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЯСТРЕБОВА В СРАВНЕНИИ С «ЭРЛАНГЕНСКОЙ РУКОПИСЬЮ» И СОБРАНИЯМИ ВУКА СТЕФАНОВИЧА КАРАДЖИЧА

Резюме

В статье в сравнительной перспективе рассматриваются вариантыные круги лических стихотворений из собрания И. С. Ястребова (И. С. Ястребов, *Обычаи и њџсни џуреџкихъ Сердовъ*), «Эрлангенской рукописи» и классических собраний Вука Стефановича Караџича. Сравнительное рассматривание вариантов осуществляет функцию понимания поэгических характеристик и жанрового различения видов устного лирического творчества в диахронной перспективе. Записи из различных временных и этнокультурных ареалов свидетельствуют о глубине и силе культурно-исторической памяти сербского народа.

Ключевые слова: Ястребов, „Эрлангенская рукопись“, лирическая поэзия, митологическая лирика, происхождение, вариативность.

Веселка Тончева¹

Институт за етнологија и фолклористика
с Етнографски музеј – БАН

ГОРАНИТЕ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА И. С. ЯСТРЕБОВ

Текстџт представя някои от изследванията на руския консул Иван Степанович Јстребов от края на XIX в. , в които са споменати или присџстват гораните като общност – когато все още тази област е единна и не е разделена между две држави (което се случва в периода 1924–1926). В свои публикации ученият засяга различни аспекти от историята и традиционната култура на гораните като например: географското разположение на областта Гора, селищата и броя на жителите, поминџка, гурбетите и миграциите на гораните, религијата и кџсното приемане на исляма, спомени и следи от християнски храмове, горанския говор, традиционната обредност и др. Всички тези набљудения са обект на текста, но с опит за диахронен поглед кџм общността днес и за изџкване на значимостта на сведенията, които Јстребов дава преди повече от 100 години.

Ключови думи: Иван С. Јстребов, Горани, изследвания.

Проучванията на общността на гораните в Косово и Метохија и Албанија протичат от около средата и през втората половина на XIX в. , както и през целия XX в. , но в последните години е все по-активно. Важна част от информацијата, на която се позовават сџвременните учени, дџлжим на изследванията на руския консул Иван Степанович Јстребов, в които са споменати или присџстват гораните като общност. В свои публикации от края на XIX и началото на XX в. ученият засяга частично или по-детайлно различни аспекти от историята, религијата и традициите на гораните: географското разположение на областта Гора, селищата и броя на жителите, поминџка, гурбетите и миграциите на гораните, религијата и кџсното приемане на исляма, спомени и следи от християнски храмове, горанския говор, традиционната семејна и кален-

¹ vestonch@gmail.com

дарна обредност и др. Съвременното състояние на общността и наследената памет и знания стават по-разбираеми чрез диахронният поглед, който от своя страна е възможен чрез сведенията, дадени от Ястребов преди повече от 100 години.

Исторически погледнато, под името Гора е позната нахия с 27 села, която започва там, където свършва Ополъе на изток, а именно при селата Плайник, Шайновце и Брезна. Според Ястребов, реката Зли поток води началото си от подпланинието, влива се в р. Люма и служи за граница на Гора на юг и югозапад, а за югоизточна граница се счита планината Шар по протежение от Кораб на изток със своите върхове Рач, Раца, Враца на два часа път от селата Брод и Млике, недалече от с. Плайник. Хребетът на Шар отделя Гора от Дебърска Река, където е Дебърската нахия (Ястребов 1904: 90).

В началото на XX век Ястребов дава следната статистика за горанските села и броя на къщите в тях:

„Врапча-Рапча – няма информация, Крстац горни – 50 къщи, Крстац долни – 40, Пакиша – 30, Запод – 20, Кошарище – 20, Очикле – 30, Бя(е)ляй – 20, Оргоще – 40, Орчуша – 45, Коколяне – 40, Борья – 80, Црнолево – 30, Оришек – 20, Шицевац – 110, Ново село – 20, Крушево – 80, Глубочица – 60, Краковица – 20, Зли поток – 55, Ристелица – 300, Брод – 470, Бачка – 50, Диканце – 10, Млике – 30, Вранич – 40, Любовище – 50, Драгаш – 30, Радеш – 50, Лещане – 50, Враница – 203“ (Ястребов 1904: 91–92) или 2617 дома с 11404 души, като мъжете са повече на брой (Ястребов 1904: 95).

В Турски списък от 1452/55 нахия Гора включва селата:

„Брод (Брод), Любович (Любовище), Премина (непознато), Билуша (непознато), Радеша (Радеша), Диканица (Диканце), Злопоток (Злипоток), Лобочица (Глубочица), Шиштевица (Сиштевац, сега Шицевац²), Крушево (Крушево), Ново село (Ново село), Градище (непознато), още едно село, което не се чете, Тополян(и) (Топоян), Льомя (Льом), Црнальево (Црнелъево), Орешк (Орешек), Крушевица (непознато), Борье (Борье), Оргосте (Оргост), Кошарище (Кошарищ), Орчуша (Орчуша), Запот (Запот), Орчикле (Очикле), Белъе (Белъе), Крстац (Г. и М. Крстец), Рабча (Рапча), Лещани (Лещани), и още едно неизвестно, което не се чете“ (Пешикан 1986: 63–64).

Днес на територията на Републики Албания се намират 9 горански селища – Борье, Орешек, Църнелево, Оргоста, Кошарище (Кошарища), Запод (Запот), Пакиша (Пакища), Шицевац, Очикле; в Косово и Метохия горанските селища са 19 – Горна Рапча, Долна Рапча, Горни Кръстец (Крстац), Долни Кръстец (Крстац), Драгаш, Орчуша, Любовица, Радеша, Лещане, Кукаляне, Вранище, Млике, Диканце, Глубочица, Бачка, Брод, Зли поток, Крушево, Рестелица; в днешната Република Македония има 2 горански селища – Урвич и Йеловяне.

Последните са описани по-късно от Трифуновски – разположени са в източношарската падина между Боговинската река на юг и Палчишка на север, близо са до долината на Каменска река, като комуникациите на посочените села са най-преки с Тетово и с Призренска Гора, както и с част от Люма в Албания (Трифуновски 1952: 409). Ястребов отбелязва, че на югоизток от село Рестелица по пътя за Тетово се намира Урошева чешма. От тази долина на югоизток се виждат два върха в Шар, наричани Рачи, а между тях се намира пътят за Тетово (Ястребов 1904: 92–93).

За първо споменаване на горански села се счита Хрисовул на цар Стефан Душан, който след идването си в Призрен през 1343 г. поставя основите на манастира „Свети Архангели Гавраил и Михаил“ в близост до града. На светата обител цар Душан подарява 93 села (в Скопско, Полог, днешна Албания и по Адриатическото-крайбрежие около река Бояна) със землищата им, както и железен рудник по течението на река Топлица. В тези села и земи попадат и горански селища – споменати са: „Брод, Радеша, Попови Дикановичи, Зли поток (хидроним), Сищевъц, Крушево, Црнелъево, Борье, Кошарище, Орчуша, Запод, Пакиша, Крстъц, Рабча, Лещани, Чрнелъево и Орешак“ (Лутовац 1955: 6). П. Сречкович допуска, че тъй като тогава практиката е да се подаряват богати села на църкви и манастири, това вероятно означава, че по онова време горанските села са сравнително заможни (Срећковић 1865: 1–6).

Зидането на манастирския комплекс започва през 1348 г. Централно място в него заема църквата „Св. Архангели“, а южно от нея се намира църквата „Св. Никола“ (Св. Николе). След основаването на манастира царят издава споменатия хрисовул, като вероятно това се случва най-рано след 5 години – през 1348 г. След османското превземане на Призрен през 1455 г. манастирът „Свети Архангели Гавраил и Михаил“ започва да запада, а през 1615 г.

² Точното назоваване на селото, което днес е в Албания, е Шицевац.

целият манастирски комплекс е съборен. Сречкович съобщава, че за да унищожи спомена за християнството, Синан паша употребява камъни от църквата „Св. Архангели“ за построяването на джамията в Призрен. Към тази информация изразява отношение и Ястребов – той счита, че тя е силно фолклоризирана, тъй като Синан паша джамия в Призрен е построена към 1615 или 1625 г., т. е. около 20 години след смъртта на Синан паша през 1596 г. Информацията, че джамията е построена с камъни от манастира, се среща и в други източници – съществува хипотеза, че не е построена от самия Синан паша, а от сина му Мехмед, но така или иначе връзка между манастира/църквата и джамията вероятно съществува. Ястребов дори споменава, че джамията е направена на мястото, където се е намирал дворецът на цар Душан (Ястребов 1879: 94–95; Срећковић 1865: 79).

Религия

Религията, която изповядват днес гораните и в двата дяла на Гора (както и в селата Урвич и Йеловяне, Република Македония), е ислям. Приемането му се датира сравнително късно, което обяснява и силната памет за християнското минало, изразяваща се особено ярко в топонимията и в спомените за християнския обредно-празничен календар.

Една от възможните датировки за началото на процесите на ислямизация е около XVI в., след Голямото преселение на сърбите или дори по-късно, след упадъка на Печката патриаршия през 1766 г. Всички автори, писали по този въпрос, отбелязват, че ислямизацията не е означавала „арбанашене“ (поалбанчване). Ястребов я датира в края на XVII в., Й. Цвийч допуска, че тези процеси са започнали още през XV в., а Лутовац – след Голямото преселение през 1690 г. Когато споменава ислямизирането на Гора, опирайки се на Ястребов, Цвийч отбелязва имена на села, сред които „Шицевац и Длбочица“, т. е. Шищавец (днес в Албания) и Глобочица (днес в Косово и Метохия) (Цвијић 1911: 1097–1099). Според него се регистрират три проповеднически вълни – една в XVI в., втора – след упадъка на Печката патриаршия и трета – в първите две десетилетия на XIX в. (Цвијић 1911: 1098). От исторически източници е видно, че към 1452–55 г. в Гора не живеят мюсюлмани (Младеновић 2001: 54). Данни от 1571 г. сочат, че в края на XVI в. Гора все още е православна (Pulaha 1984: 282), но абсолютно кате-

горични свидетелства – няма. Сигурно е обаче, че ислямизацията в Гора трае дълго. За разлика от съседните области Люма и Ополъе, където е този процес тече до началото на XVIII в., в Гора християни има до средата на XIX в. (Младеновић 2001: 55).

По данни на Ястребов от края на XIX в. 200 години преди това (т. е. ок. 1680 г.) в Гора няма нито един турчин и приемането на исляма започва след бягството на патриарха Арсени Йованович IV (Ястребов 1879: 139). Радованович обаче се съмнява в тези допускания на Ястребов и предполага като по-вероятно гораните да започват да се „потурчват“ (този термин употребява) след унищожаването на Печката патриаршия, когато към исляма преминават цели селища (Радовановић 1995: 18).

П. Сречкович цитира дневника на игумена на манастира „Св. Марко“ Аксентий, както и сведения на неговия брат Симе А. Игуманов, където се съдържа описание на горанските земи: В Шар планина, в Гора, в село Брод, Рестелица, Крушево и цялата Гора не е имало поп, децата не са били кръстени до 15 години и никой не е ходел в Призрен, всичко е било пусто. И това е настанало от Синан-пашовото племе и от Кукли бег, който е палел и вършел беззакония. Почти целият сръбски народ в Гора се е потурчил, немало е нито поп, нито калутер (Срећковић 1865: 92–93). За тази ситуация сред гораните пише и Селишчев – в Гора през XVIII в. вече няма свещеници, той споменава един-единствен поп Синадин, който идвал от Средското село Локвица и който извършал някои треби за християнското население в с. Брод (Селищев 1929: 406).

Всъщност сведенията за поп Синадин от Локвица, Средска област, който идвал веднъж в годината в Брод, но който бил пияница и им служел за съблазън, за пръв път са публикувани от Ястребов. Споменат е също някой си Максим, който дори служел като поп без да е поп – „ами какво да правим, като не сме имали истински поп“, му казали бродяни. Дори призренският митрополит Йоаникия молил един поп от селото Белополя да се премести по искане на бродяни в тяхното село, но той отказал. Докато Йоаникия е жив, не може да се каже, че християнството е угаснало в Брод, но с неговата смърт, християнството замира, приема се ислям, някои горани се преселват в Призрен, а в Брод остават само старци, които нямат къде да отидат (Ястребов 1879: 140–142). За съжаление при своите обиколки Ястребов не намира нито една християнска книга.

Един фолклорен разказ записва Ястребов, който илюстрира приемането на исляма в с. Брод: Историята за Петко Кехая Големан – млад, богат и умен горанин от с. Брод и Реджеп паша от с. Бица (който заедно с Есад паша Тетовски налага исляма в региона, в Рестелица по-успешно, а в Брод – не толкова). Реджеп паша уж е приятел с Петко кехая, но за да го изпита, пуска слух за смъртта си. Радостта на Петко кехая от тази новина е знак за лъжливото му приятелство и Реджеп паша решава да го накаже с „потурчване“ или смърт. Така Петко Кехая Големан става първият ренегат в Брод (Ястребов 1904: 96–97).

Изборът на гораните, както пише Ястребов, на практика е доста труден: поставени са между гръцките фанариоти и османския натиск. Така авторът обяснява приемането на исляма. Както беше споменато, ислямизацията продължава сравнително дълго. Затова и Ястребов свидетелства за останали няколко християнски семейства, без да има значение, че отдавна вече нямат свещеник и не слушат Божия литургия. В това отношение Брод е едно от селищата, които до най-късно удържат християнството. Във времето, в което Ястребов прави своите проучвания в Гора, все още времевата дистанция не е никак голяма и споменът за тези процеси е жив. Бродяните му разказват, че децата им дълги години са оставали некръстени, служба не се правела, тъй като нито един поп не е идвал при тях, но все пак те празнували „слава“ (семеен светец), „ломели“ са „колач“, причестявали се с него и го заливали с вино. Ястребов привежда един интересен пример, цитиран впоследствие от много други автори: Той пръв разказва за последната християнка в с. Брод – Божана/Мария, починала през 1855 г. (1856 г.). Тя запазва християнската си вяра сред „потурчените“ си деца – синовете ѝ Станко, който се казвал Селим, и Гаврил – Халил, и дъщеря ѝ Катерина – Кадимоя (Ястребов 1879: 140–142; Ястребов 1904: 95).

Практически известно време след приемането на исляма в Гора преходът към новата религия е външен – населението пази надежда за връщане към християнството: тайно изпълнява християнските обреди, пази икони, пали свещи, вписва своите родители в манастирски паметници.

Продължилото до доста късно във времето приемане на исляма вероятно е причина за това споменът за християнското минало в Гора да е много силен. Топонимите „църква“, „църквина“, „църк-

вице“, „църквище“, „на църков“ се срещат навсякъде в горанските села.³ М. Лутовац съобщава, че в цялата област има следи от християнството и дава информация за всички села в косовската част на Гора – за църкви, „каурско гробље“, „църквище“ и т. н. В с. Любовище съществуват сведения за девет църкви (Лутовац 1955: 260–261). Информация за това дава и Ястребов: В с. Бачка е функционирала църква „Св. Варвара“, която се е намирала в подножието на Овчинац от югоизточната страна, но от нея няма следи, запазило се е само старото гробище, предполагащо съществуването на тази църква (Ястребов 1904: 92–94). В с. Брод е имало 3 църкви – „Св. Димитър“, „Св. Панталей“ и „Св. Никола“. Ястребов споменава остатъците от християнски гробища в Брод и последната църква, функционирала до 1861 г. Възрастни информатори му разказвали как в детството си са посещавали тази църква и как техните родители все още са палели свещи на гробища и са правели „колач“ за упокоение на душите на починалите (Ястребов 1904: 94).

В с. Зли поток църквата е с патрон „Св. Преображение“ и до днес се знае къде са основите ѝ – намират се по пътя към с. Глобчица, на хълма недалече от с. Зли поток. Злипоточани си спомнят, че църквата е строена от поп Топаль Петко, последния поп на Зли поток. Между селата Брод и Рестелица е разположена планината Овчинац, където се намира Царева чешма, близо до която е равнината Обядник – там се откриват остатъци от разрушени здания: църква или граничен пункт. При с. Рестелица тече реката Зли поток, зад чийто мост се открива теке със стари гробища. Рестеличани твърдят, че там е имало манастир. Ястребов допуска възможността това да е така, тъй като освен текето там се откриват и християнски гробове, макар да няма нито един надпис. Наблизо е местността Вакуф⁴, която се счита за свещена – земята не се обработва и там рестеличани празнуват на 23 август, когато правят масови сватби и сунети (Ястребов 1904: 92–93).

Ястребов пише, че след приемането на исляма църквите в Гора се разпадат, някои насилствено са разрушени и материалът е из-

³ Повече за етимологията на думи с този корен вж. у Лома 1990: 4–5.

⁴ Вакуф или вакуф (тур. *vakıf*) е недвижим имот или друг редовен доход в Османската империя и други ислямски страни, част от който отива за издръжка на определена мюсюлманска религиозна институция. Вакуфите са неотчуждаеми по мюсюлманското право. В съвременния турски език „вакуф“ означава „благотворителна фондация“.

ползван за друго строителство. Към момента на неговото проучване в цяла Гора има 7 джамии – в селата „Раич, Шицевац, Крушев, Зли поток, Рестелица, Брод и Борье“ (Ястребов 1904: 94). В Борье например на мястото на църквата е направена джамия, а само 30 години преди неговото идване в Шицевац е построена джамия недалеч от руините на църквата (Ястребов 1879: 134). Този модел за построяване на джамиите на мястото на църквите е устойчив в цялата област – сакралното място се усвоява, особено ако наследственото знание за мястото на християнския храм активно се предава.

Говорът на гораните

Към горанският говор съществуват не една и две гледни точки. Според Ястребов в началото на ХХ в. жителите на Гора говорят сръбски, като той твърди, че особено жените са съхранили езика без всякакви примеси. Мъжете прекарват доста време в България и по домовете си употребяват вече български конструкции и граматически форми на българските падежи. Това Ястребов наблюдава и в Призрен – призренци са ходили да работят в България, също както и македонците, и са изгубили своя „чист древен сръбски език“, който по тези места вече е с примеси на „българските падежи“. Например в Призрен, Гора и Македония често може да се чуе „сос“ вместо „с“, и „сос рука“, „сос девойка“, т. е. именителен падеж, а не творителен – „с руком“, „с девойком“ (Ястребов 1904: 95).

В средата на ХХ в. Лутовац публикува информация, според която във всекидневния говор и в песните езикът на гораните се нарича „нашки“ или „горански“, старите хора не го наричат сръбски, защото те са „турци“ (т. е. мюсюлмани), а младите не знаят да го пишат и не знаят книжовния език. Според Лутовац по определени езикови особености горанският е междинен между говорите от едната и от другата страна на Шар планина. Като пример той дава два варианта – „био – биу“ или „био – бив, биф“. Той също (както и Ястребов) твърди, че най-чист говор са съхранили жените, поради своята уседналост, както и че в езика на гораните почти няма турцизми (Лутовац 1955: 282).

Днес вътрешното назоваване на говора в Гора, е „горански“ и „нашенски“ и с това в голяма степен се изчерпва знанието за неговия произход, принадлежност или характеристики. Най-задълбоченият изследовател на горанския говор – сръбският автор Р. Младенович, констатира, че той спада към специфичен тип гра-

нични говори. Този автор установява, че горанският говор представлява периферните западномакедонски говори с инфилтрация на сръбски черти. Диалектната му композиция, но и говорът на някои западномакедонски области, насочва към допускането, че в исторически план етнолингвистичният състав на населението се е подменял (Младеновић 2010: 188).

Поминък на гораните

Сезонните миграции, свързани с овчарството като поминък, са типични за Балканите. Според различни автори, сред които и И. Ястребов, от редица документи е видно, че овчарството в Гора е развито още в Средните векове – като пример се посочват селата Брод, Рестелица, Зли поток, Радеша и Крушево. Към края на ХІХ – началото на ХХ в. някои селяни притежават по 5000-7000 овце, като в това отношение, според Ястребов, Рестелица си съперничи с Брод (Ястребов 1904: 91) – тези две села са посочвани като най-активно занимаващи се с овцевъдство.

То продължава да е основен поминък за общността и по време на Османската империя, като една от главните причини за това е стимулиращата държавна политика, продиктувана от растящата необходимост от вълна на имперските и европейските пазари, а на вътрешните – и от месо. Едновременно с това обаче се регистрира и растяща несигурност в държавата, особено в планинските и маргинални региони, какъвто е Гора (Младеновић 2001: 41). И така до средата на ХІХ в., когато настъпват промени в профила на горанската общност по отношение на поминъка. През втората половина на този век овчарството постепенно започва да запада, тъй като в Османската империя настъпва анархия и горанските територии стават прицел на разбойниците „арбанаси“ от съседната област Люма. Традиционният основен поминък на гораните, свързан със свободни движения и зимувания на Адриатическо и Егейско море, в Тракия и Анадола, постепенно бива изместен от занаятчийството, от една страна, и от друга – от гурбетите и миграциите, свързани с печалбарството (Селищев 1929: 405–406; Трифуновски 1952: 415–416; Дармановић 1995: 151; Хасани 1995: 155 и др.).

Българският изследовател П. Христов отбелязва също, че активирането на мъжкия гурбет в късните векове на съществуване на Османската империя се дължи на разпада на аграрната система в империята и социално-икономическата криза от края на ХVІІІ

– началото на XIX в., довели в планинските региони до западане на добре развитата и поддържана от властта мрежа от овцевъди, снабдяваща армията и големите градове Той посочва и още една причина за замирането на аграрните миграции и тя ми се струва особено важна за област като Гора – като завършваща точка той дефинира Балканските войни (1912–1913) и новите политически граници, разсекли преразпределената територия на някогашната Османска империя (Христов 2010: 14).

Занаяти, които се развиват по това време в Гора, са ковашкият и тюфекчийският (пушкарският). За това пише и Ястребов: „На половин час от Глубочица е с. Зли поток, чиито жители се отличават с владееене на ковачеството“ (Ястребов 1904: 92–93). Селата Бачка, Вранище, Рапча и Крушево стават център на ковашкия и пушкарския занаят. Пушкарството се развива в средата на XIX в., а в Рапча например е активно чак до началото на Втората световна война. В Кръстец (Крстац) – Горни и Долни, заради близките боро-ви гори до скоро се развива и дърводелството. Това твърдение не е изненадващо, тъй като се знае, че пространството между планините Кораб, Коритник и Шар е било покрито с гори, но с увеличаване на населението те са унищожавани с цел разширяването на обработваемата земя – съобщава Ястребов (Ястребов 1904: 91).

Печалбарство и гурбети

Условията в Гора през XIX в. водят до разгръщане на печалбарството и гурбетите. Гораните, както и населението на съседната Сретечка (Средска) област, се занимават най-вече със сладкарството, което е относително ново препитание за тяхната традиция. В началото на XX в. Ястребов пише, че гораните са известни като „салепчий“, „бозаджий“ и „алваджий“ в цяла Турция, България и Сърбия. И Цвийч също посочва като най-типични гурбетчийски практики – „салепчий“, „шечерджие“ и обикновени зидарски работници, други са бакали и механджии (Цвијић 1931: 134–135). Същата информация дава и Й. Иванов: „Главният поминък на торбешите в същинската Гора сега е бузаджилък. Преди 80 години страната е била скотовъдска. Големи стада са пасли по широките пасища и са давали поминък на населението. Арнаутските грабителства са съсипали скотовъдството и населението е почнало да се скита по чужбина и да се поминува с правене на боза. Горенски бозаджий има по цяла Турция, България, Влашко, Сърбия

и много по Мала Азия“ (Кънчов 1900а: 102). Под линия авторът добавя, че „в София дохождат от Призренска Гора бузаджийи, които държат 3–4 дукяна. С тях всяка година дохождат малки 10–12 годишни деца, някои за пръв път. От тях би могло да се проучи тамкашното наречие“ (Кънчов 1900: 29). И други български автори през първите десетилетия на XX в. (В. Кънчов, Й. Иванов, Ст. Младенов и др.) споменават за гурбетчийството и печалбарството на гораните в България.

Според наративите в Гора през втората половина на XIX в. почти във всяка къща има по един член „на печалба“ – това са мъже на възраст между 15 и 60 години (Дармановић 1995: 152). До 1941 г. най-предпочитана печалбарска работа за гораните от Шар планина по градовете е уличната продажба – боза, лимонада, сладолед и сладкиши през лятото, а през есента – печени кестени, пуканки, фъстъци и леблебия. Държат сладкарници в Румъния, България, Турция и Гърция (Krivokarić 1969: 206–207). Още в първите години на XX в. Ястребов също споменава, че гораните ходят на гурбет в България, Сърбия, „Стамбул“ и „Румелия“ (Ястребов 1904: 91).

Х. Хасани очертава следните „печалбарски“ посоки с конкретни селища: „Румъния (Силистра, Базарджик, Тотрокан, Турча, Турн-Северин), Гърция (Солун, Скрече-Ксанти, Кавал, Джумурджино), Турция (Истанбул, Едрене, Баба, Ескийе, Ченакаля, Бурса, Измир и др.), а за България – София, Бургас, Пловдив, Марнабат, Русе, Шумлийе, Сливен, Разград, Кубрат, Айдос, Варна, Паравадия, Ишиклер-гара Самоил“⁵ (Хасани 1995: 155).

Традиционна обредност

И в тази изследователска сфера Ястребов дава някои сведения. През 1865 г. Сречкович пише, че по това време всички дукаджинци са съхранили своите християнски (и сръбски) обичаи. Пътувайки в региона, той научава от един пътник песен за Божич, изпълнявана от девойки с турска вяра, но „истински сръбкини по кръв“:

Сива силна голубице
До куда си путовала?
До нашега господара.
Што чинеше наш господар?

⁵ Село в Североизточна България, област Разград. Построяването на жп-линията Русе-Каспичан-Варна през 1867–1868 г. превръща малкото тогава селце, което по това време се казва *Ишиклар*, във важна жп гара. След Освобождението много българи се заселват в селото, което е преименувано скоро в *Гара Самуил*, а после в *град Самуил*.

Трима кола узучинье
И четврто злато мере,
Да правиме златне чаше,
Златне чаше и сребрне
Да молимо млада Бога
И Божича Божичича...
Божич поје по све земље
Слава му је до небеса
Брада му је до пояса
Да му се родив мушка дџеца
А и женски яганчичу. Амин

Тази песен според неговата информација нај-многу се пее во Шар планина (Срећковић 1865: 72–73). Четири десетилетия по-късно Ястребов цитира същата песен, като я локализира в Ополе и Гора и съобщава, че се е изпълнявала в навечерието на Рождество. Той отбелязва също, че първата половина на тази песен е позната сред христијаните в Дебър, но в Гора вече е забравена. Ястребов пише и че на Божич гораните правят „палибожич“ – нај-старијат мъж в семејството пали кр̀стообразното др̀во – бџдник (Ястребов 1904: 89).

Още една информација публикува Ястребов, която се среќа по-късно и у други автори – че на всички обреди като сватба и сунет, но и на други празници, гораните правят „театрални игри“. Като пример е посочен т. нар. *Ресјелички шеајџер на свайџда*, којто се е правел на 23 август по стар стил. В крај на XX в. Д. Антонијевич отбелязва, че за съжаление за него нема достатъчно данни, освен че напомња пехливански борби, каквито има и днес запазени (Антонијевич 1995: 87). Също така интересно е описанието на пародийна сватба от с. Млике, състояла се на Герѓовден, направено от Антонијевич. Ролята на невестата се „играе“ от момче, което е забулено, като всички трябва да го закачат – за здраве и к̀смет. Това е несекидневен начин да се преобърне действителноста чрез комичното и театралното, налице е зрелищен елемент с маскиране и употреба на хлопки, в което авторът открива магическо-религиозни корени (Антонијевич 1995: 87–88).

След всичко изложено, в заключение може да се каже, че изследванията на Ястребов са практически едни от първите, които дават сведения за живота и поминџка на гораните. Погледџт к̀м съвременното състояние на общноста, к̀м нејната историја, но и идентичност, не би бил така п̀лноценен без проучванията на рускиј учен и без текстовете, които ни е завещал.

Цитирана литература

- Дармановић, Мина. „Савремене промене у народној култури печалбарског региона Гора“. *Башићина* (гласник), св. 6. Приштина: Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, 1995, 151–157.
- К̀нчов, Васил. „Гора“. *Трудове на бџларскојто природоизвишјајтелно друже-сџво*. книга I, Софија, 1900, 99–103.
- К̀нчов, Васил. *Македонија. Ејнојрафија и сџајисџика*. Софија: Бџгарско книжно дружество, 1900.
- Лутовац, Милисав. „Гора и Ополе – антропогеографска проучавања“. *Насеља и јорекло сџановишџва*. књига 35, Београд, 1955, 232–339.
- Младеновић, Радивоје. *Говор шарџланинске жује Гора. Срџски дијалекџолошки зборник XLVIII*. Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик САНУ, 2001.
- Младеновић, Радивоје. „Језички и дијалекатски односи у северношарпланинској области“. *Косово и Метџохија у цивилизацијским џоковима*. књига 1 – „Језик и народна традиција“, Међународни тематски зборник, Косовска Митровица, 2010, 175–193.
- Пешикан, Митар. „Стара имена из Доњег Подримља“. *Ономаџолошки јрилози*. VII, САНУ, Одељење језика и књижевности, Одбор за ономастику, Београд, 1986, 1–119.
- Радовановић, Милован. „Антропогеографске, етнодемографске особености Шарпланинских жупа, Горе, Ополе и Средске“. *Шарџланинске жује, Гора, Ојоле и Средска: анџројојеојрафско-ејнолошке, демојрафске, социолошке и кулџуролошке каракџерисџике*. Драгослав Антонијевич, Милован Радовановић, ур. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ – САНУ, Посебна издања, књ. 40/II, 1995, 11–75.
- Селищев, Афанасиј М. *Полој и ејо бџларское население. Истџорические, ејнојрафические и диалекџолојические очерки северо-зајадной Македонии*. Софија: Изд. Македонског научног института, 1929.
- Срећковић, Пантелија. *Синан јааша*. Београд, 1865.
- Трифуновски, Јован Ф. „Урвич и Јеловјане“. *Гласник Ејнојрафској инстџиџуџа САН*. I, св. 1–2, Београд, 1952, 409–419.
- Хасани, Харун. „Миграције становништва Горе“. *Шарџланинске жује, Гора, Ојоле и Средска: анџројојеојрафско-ејнолошке, демојрафске, социолошке и кулџуролошке каракџерисџике*, ред. Драгослав Антонијевич, Милован Радовановић, Београд, Географски институт „Јован Цвијић“ – САНУ, Посебна издања, књ. 40/II, 1995, 149–166.
- Христов, Петко. „Балканскиј гурбет – традиционни и сџвременни форми (въведение)“. *Балканскајта миџрационна кулџура: истџорически и сџвременни јримери ојџ Бџлџрија и Македонија*, БАН, Етнографски институт с музей, Софија: Парадигма, 2007, 11–27.

Цвијић, Јован. *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*. Књига трета, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1911.

Цвијић, Јован. *Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропо-географије*. Књига друга, Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1931.

Krivokapić, Dušan. *Šar-planina*. Beograd: Turistička štampa, 1969.

Pulaha, Selami. *Popullsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XV–XVI*. Tiranë, 1984.

Извори

Јастребов, Иван С. „Хрисовуља дечанског краља од год. 1326“. *Гласник Српској ученој друштва*. књ. 49, Београд, 1881, 355–366.

Јастребов, Иван С. *Подаци за историју српске цркве (из њених записи)*. Београд: Државна штампарија, 1879.

Јастребов, Иван С. „Стара Србија и Албанија“. *Споменик СКА ХЛI*, Други раздел, 36, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1904.



Веселка Тончева

ГОРАНЦИ У ИСТРАЖИВАЊИМА И. С. ЈАСТРЕБОВА

Резиме

Текст представља нека истраживања руског конзула Ивана Степановича Јастребова с краја XIX века, у којима су поменути или пак присуствују Горанци као целина – будући да је ова област у то време још увек јединствена и није подељена између две државе (што ће се десити у периоду од 1924. до 1926). У својим публикацијама Јастребов се дотиче различитих аспеката и елемената историје и традицијске културе Горанаца, као што су: географско распрострањење области Гора, насеља и број становништва, унутрашња размештања, одлазак на печалбу и уопште миграције Горанаца, религија и позна исламизација, остаци и трагови хришћанских храмова, говор Горанаца, традиционална обредност и др. Сва ова испитивања су фокусирана на текст, али са покушајем стварања прегледног дијахроничког увида у ову друштвену заједницу данас, и истицања непроцењиве вредности сведочанстава која је о овој заједници дао Јастребов пре више од сто година.

Кључне речи: Иван С. Јастребов, Горанци, истраживања.

КРСНА СЛАВА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

На читавом подручју Балканског полуострва, једно од најкарактеристичнијих идентитетских обележја српског народа јесте и постојање крсне славе. По овом обреду Срби се разликују од других суседних народа, а по славама се и међусобно разликују. Зато је однос према слави и начин њеног прослављања показатељ стања српског националног идентитета. Срби на Косову и Метохији су овом обреду придавали изузетан значај, па је и позивање на славу био свечани ритуал који је вршен посебним обредним хлебом „званицом“. Читав славски обред праћен је и значајним фолклорним творевинама, народним песмама, причама и здравицама, насталим у дугом периоду поводом славе и у оквиру њеног практиковања. Анализирајући познату песму „Како се крсно име служи“, аутор указује на битан обредни принцип који се у прослављању крсне славе задржао до данас. Упркос неповољним околностима и променама којима је народна култура и обредна пракса била изложена, Срби на Косову и Метохији су, чувајући овај обичај и његову богату фолклорну традицију, потврђивали свој хришћански, православни и национални идентитет.

Кључне речи: слава, обред, хришћанство, православље, светац, традиција, фолклор, позив, говити.

Позната и под другим именима, која су одражавала неку њену карактеристику², крсна слава је једно од најбитнијих обележја српског националног и духовног идентитета. У склопу многих поступака које су средњовековни српски владари учинили да у православној души хришћански преобразе своју државу, преобликован је и дотадашњи обичај празновања породичног, кућног заштитника у слављење свеца који је имао исту функцију. Започет у 7. а настављен у 9. веку, процес христјанизације је дуго трајао, а изазови и обнављање претходних религијских представа одлагали су

¹ jovanovic.b@gmail.com

² Крсно име, слава, дизање славе, служба, благодан, празник, памет, спомен, свети, свето, светац, свечарство, светог (дан), сведен (настао сажимањем све и ден), сечеме леб, криши-колач.

формирање културног обрасца који би народном животу и стваралаштву дао доминантно хришћанско обележје. Пресудну улогу у том процесу имао је Свети Сава који је сходно хришћанским етичким принципима успоставио и одговарајућа правила слављења крсне славе.³ Премда је и у српској прехришћанској традицији постојао обичај са идентичном функцијом, да би се потом исказао и у христијанизованом облику слављења породичног духовног заштитника, тек су литургијске реформе које је извршио највећи српски светитељ дефинисале овај обред кућног богослужења према строгим хришћанским и православним правилима.

Заступљена на целокупном српском духовном и културном простору, крсна слава, позната и под називом слава или свети, практикује се и на подручју Косова и Метохије. На њену повезаност са старим културним слојевима упућује огромно фолклорно благо, а записе о слави оставили су у 19. и почетком 20. века Иван Јастребов (1889: 1–25), Дена Дебељковић (1907) и други сакупљачи етнографске грађе. На основу тих података и резултата својих истраживања, Татомир Вукановић је сачинио синтетички текст енциклопедијског карактера о овом српском обреду (Вукановић 2001: 430–433). Сачувана у народној традицији као живо културно памћење, али и у записима познатих сакупљача фолклорних садржаја, крсна слава је остала и данас једно од најбитнијих обележја српског народа на Косову и Метохији. Имајући у виду и актуелне информације о практиковању овог обреда на овом подручју можемо сагледати и промене појединих његових елемената. Будући да је однос према слави и начин њеног прослављања показатељ стања српског националног идентитета и одређене њене промене израз су настојања да се у неповољним и новим социокултурним и политичким околностима она сачува.

Обредна правила

Веома богата у својим варијететима, који су завели поједине истраживаче да констатују да у њеном практиковању нема правила (Недељковић 1990: 205), крсна слава претпоставља одређене принципе. У сажетој форми, она је хришћански начин прослављања изабраног свеца заштитника породице и куће. Свечани обед са позваним гостима одржавао се са запаљеном свећом, односно кан-

³ *Малим законом правилном*, тзв. *номоканонцем*, он је регулисао правила приватног живота и прописао понашање свештенства.

диллом, вином и кољивом, односно славским колачем, што је симболизовано присуством сакрализованих најзначајнијих космичких елемената: ватре, односно ваздуха, воде и земље. Свештеник или домаћин у његовој улози секао је колач, палио свећу, наздрављао у славу и казивао молитве (Слијепчевић 1991: 27), вршећи обред кућног богослужења. Започето повечерјем, даном уочи славе, слављење се наставља другог и трећег дана, а негде траје и више дана.

Ови и многи други елементи славе били су у функцији истицања локалних специфичности којима су се средине међусобно разликовале. Будући да су се по својој слави Срби разликовали од других, суседних народа, славећи различите славе разликовали су се међусобно. Ова чињеница се настоји да релативизује подацима да и Албанци славе славу, као и муслимани, Македонци, Бугари, Хрвати. Међутим, када се наводи да славе има и код других балканских народа, онда се пренебрегава факат да је она присутна у граничном подручју и да је карактеристична за припаднике оних других народа који су некада били Срби.

После проглашења бугарске егзархије Срби су почели да се изјашњавају као Бугари, али су наставили да славе своју славу. Међутим, Бугари у Македонији жигосали су славу као пагански обичај и забрањивали су је. Покатоличеним Србима на западном Балкану поручивано је из Рима да не славе славу (вешту, вештовање), већ да слављење пренесу на други и трећи дан Божића. Исламизирани Срби у Босни и Херцеговини одржавали су помен на своју славу, а то су исто чинили и поарбанашени Срби на Косову и Метохији. У том смислу је важно истаћи да појава славе код неких Албанаца (Арбанаса), на пример у дреничком крају где постоји још увек живо сећање на прослављање крсног имена, није израз њихове аутентичне традиције, већ национални знак етнички отуђених и поарбанашених Срба. Под утицајем покатоличења и исламизације у западним као и поарбанашења и бугаризације у јужним и источним областима Балканског полуострва, Срби су били изложени свом етничком и националном самозаборава, а један од последњих трагова њиховог некадашњег идентитета био је и обичај крсне славе.

Поједини истраживачи, не узимајући у обзир исходе етничких процеса у којима су се Срби под присилом етнички и национално отуђивали, полазили су само од чињенице да слава постоји и у обичајној пракси других и Србима суседних народа Бугара, Хрва-

та, Македонаца, Румуна, Албанаца, муслимана и тиме релативизовали аутентичност славе у српској традицији. Уколико се зна да је слава првенствено српски обичај, онда је њено јављање и код других народа последњи знак српског идентитета који се у свим другим областима живота губио и нестајао, тако да је прослављање крсног имена био, у ствари, последњи крик Срба пре њиховог коначног утапања, етничког асимиловања и постајања другим.

Препуштен самоме себи у време турског ропства, без довољне црквене организованости, српски народ је и обреде саображавао својим жељама и потребама. Није их практиковао како се мора по налогу традиције, већ како је могао и хтео правдајући се да тако и треба. Прагматичност је била јача од принципијелности, јер су прилагођавање и промене оличавале недовољно уочљив виталан принцип традиције. Под утицајем животне инерције, и у слављењу славе преовладало је материјално над духовним, обедно над обредним. Тада се и култура ставља у функцију увећаних апетита и пренаглашених природних потреба, изражених склоношћу ка кршењу и релативизацији обредних правила. У тим околностима, обред се претварао у обичај који је губећи строга правила практиковања пренаглашавао поједине своје елементе. Све више је долазило до изражаја обедни карактер и нерационално трошење као захтев и правило које је требало испунити. Тада долази и до реакције световних и црквених власти.

У време када су Косово и Метохија били под турском влашћу, слављење крсне славе захтевало је и велике издатке. Како би се тај нарастали трошак, „арч“, за крсну славу свео на реалну и становништву подношљиву меру, митрополит призренски Игњатије је 1848. године расписом одредио да се том приликом троши мање пића, а да се сиротињи даје вечера (Дебељковић 1907). У исто време је дошло и до иницијативе да Срби на северном подунавском подручју, у оквиру аустријског царства, рационализују своја славља. Иако различито мотивисане, прагматички у аустријском царству, а верски на Косову и Метохији, ове мере су имале истоветан циљ смањења и рационализације неумереног прослављања.⁴

⁴ Практикована према народним обичајима, слава се поново хришћански реформише иницијативом српског митрополита Михаила Јовановића који је 1862. године саставио и данас важећу форму обреда. Тиме је оснажена православна духовна димензија овог обреда у религијској пракси српског народа.

У овом контексту потребно је истаћи да су промене у начину прослављања крсне славе мотивисане и унутрашњим разлозима. Када човеку не иде како треба и када невоље почну да га преиспитују и искушавају, тада је добро сетити се библијског праведног Јова, који је изложен највећим искушењима да би се одрекао Бога. У околностима уобичајеног живота, Бог се подразумева, али када крене нешто лоше онда се човек љути на њега и спреман је да га се одрекне, па у тренуцима када треба да покаже своју верску истрајност и постојаност, он подлеже искушењима.

Промена славе је компромис да се остане православан, али је променом свеца заштитника тај поступак осенчен паганском верском неистрајношћу. Карађорђевићи су до Петра Карађорђевића, унука војда Ђорђа Петровића Карађорђа, славили Светог Климента, 8. децембра, али када му је умрла жена Зорка и њихов најстарији син, он је 1890. године, незадовољан заштитом дотадашњег свеца одлучио да промени славу и почне да слави Светог Андрију Првозваног, 13. децембра. Будући да је тога дана Београд ослобођен, дан овог свеца је постао и празник обновљене Србије. Слава се мењала и на Косову и Метохији. У селу Стражи у Сувој Реци, Сиринићани су славили Светог Јована, али су ту своју славу променили и почели су да славе Светог Николу као и остали српски родови у овом месту (Урошевић 1950). Међутим, на Косову и Метохији је карактеристично да се осим крсне славе слави и тзв. мала слава, прислуга у оквиру породице. Она је не само сећање на некадашњу славу, већ и израз захвалности одређеном свецу за пружену помоћ у његовом дану у превладавању животних неприлика.

Ове промене указују на то да је слава одражавала и духовно стање српског народа у време угрожености и настојање да се сачува национални идентитет. Промене су условљене како спољашњим тако и унутрашњим факторима. Присила промене вере и верског идентитета доводила је и до етничког и националног самозаборава, док је непридржавање обредних правила доводило до неумерености прослављања.

У огледалу фолклора

Сагледана као духовни топос народног стваралаштва на Косову и Метохији, крсна слава је тема појединих еписких песама и прича, а у оквиру самог обреда настале су и посебне здравице и молитве (Бован 2013). Здравницама се манифестно изражавала жеља за

стварним позитивним ефектом прославе, зависним од помоћи очекиване од кућног свеца заштитника који се прославља. Традиционална крсна слава је била повод и српским писцима да у форми прича искажу своје виђење њеног практиковања у народној традицији (Хаџи Танчић 2000).

У фолклору је изражено народно поимање овог обреда, значај поштовања правила за његово одржавање, последице њиховог кршења као и настојање да се она релативизују, промене и да се одступи од њих. Као што и у фолклору постоје бројне варијанте настале по принципу стварања истог, али мало другачијег, тако су и у обичајној пракси вршени истоветни култни и магијско-религијски поступци на нешто другачији начин. У том смислу је и обред крсне славе оличавао закон, а назив служба, који је подразумевао служење, потчињавање нечем вишем, давао му је и највишу духовну обавезу. „Патерицом“ се означавао други дан крсне славе, а називом „слуга“ за први дан њеног прослављања на Косову и Метохији, наглашаван је њен обавезујући карактер. У том смислу о слави можемо говорити првенствено као о обреду чије је практиковање засновано на поштовању одређених тачно утврђених правила.

У народној песми „Како се крсно име служи“, из друге Вукове књиге *Српске народне њјесме* (Караџић 1969: 61–63), управо се и указује на значај тих обредних правила која се приликом прослављања крсне славе не смеју прекршити. Песма говори о томе како је сам цар Душан, у народној епизи познат као Степан, начинио велику грешку приликом слављења свог крсног имена посвећеног Светом Аранђелу. Цар је позвао сву господу, свештенике, владике и игумане, и држећи се обредних правила служио их је вином. Међутим, осетивши се постиђеним што их управо цар служи, хришћански великодостојници му предлажу да седне заједно са њима за трпезу, а да препусти својим слугама да служе госте. Цар је подлегао понуђеном искушењу и сео за сто, а да претходно није за славу напио, наздравио нити се помолио и метанисао.

Док је цар служио, вели се у песми, на његовом десном рамену стајао му је Свети Аранђел и миловао га је крилом по образу. Међутим, када је цар сео за трпезу анђео га је ударио крилом по образу и отишао из његовог дворца. Од присутних то нико није приметио, осим старог калуђера, који се због тога растужио и расплакао. На инсистирање знатижељних да каже разлог своје туге, он је

то и саопштио, а када су његове речи пренете цару, Душан је одмах наредио да свештеници, владике и проигумани започну молитве и траже опроштај. Током три дана и ноћи су се молили док Бог и Свети Аранђел нису опростили цару велики грех који је починио током слављења своје крсне славе.

Служење славе

Са пуно разлога се може претпоставити да је управо Призрен, повремена српска царска престоница у време Душана, а потом и његовог сина Уроша, место славске свечаности описане у наведеној народној песми. У песми се, дакле, јасно истиче битно правило да домаћин који служи госте исказује тиме поштовање самом свецу који се тога дана прославља. Међутим, песма указује и на последице царског кршења овог обредног правила, што је утолико необичније, јер је он био и законодавац. На врхунцу српске државе, Душан доноси *Законик* који правно регулише економски, друштвени и духовни живот у држави. Закон је највиши принцип, па зато цар у члану 172. „О судијама“ и вели: „Све судије да суде по закону, право, како пише у закону, а да не суде по страху од царства ми“ (*Душанов законик* 1986: 82). Цар као законодавац тражи да се закон примењује доследно према написаним члановима, да се суди објективно и да судије не страхују од његове моћи.

Више од самог члана овог закона, важна је свест о томе да је примена закона подложна људском утицају, јер не само да судије могу да буду застрашене, уцењене и поткупљене, већ и сам цар као најмоћнији човек у држави може да изврши такав утицај, па одагале и потреба за постојањем нечег вишег од људи што ће их контролисати, спречавати да утичу на примену закона и оснаживати пред различитим искушењима. Будући да је и цар Душан човек, он у једном тренутку подлеже искушењу и крши обредни принцип служења славе. Тај принцип је садржан у обавези да домаћин стоји и тако изражава поштовање не само гостима, већ првенствено свецу који оличава постојање оног вишег ентитета коме се човек, нарочито у том свечаном тренутку, мора да потчини. Зато слава није народни архаични празник, чије се слављење заснива на потпуно другачијем начелу привременог суспендовања виших културних и духовних принципа што омогућује слободно, природно понашање, јер је поновно успостављање социокултурних принципа након завршетка свечаности значило њихову обнову. У контексту

хришћанске етике, слава наглашава постојање вишег које се ни у тренутку прослављања не доводи у питање, а оличено у свецу који се прославља као кућни заштитник, захтева поштовање те хијерархије и човеково служење вишем. Славом се прославља духовна основа и вертикала заједнице, као њен идентитет, па се и обредна правила морају беспоговорно поштовати, јер њихово кршење узрокује кризу заједнице из које њени чланови излазе када се поново врате пракси поштовања највиших принципа.

Поставља се питање: шта је српског цара, познатог по инсистирању на поштовању закона, довело у искушење да прекрши обредно правило? Видели смо да је то најпре позив гостију, црквених великодостојника, да седне са њима за трпезу и да их више не служи. Међутим, позив је само повод, јер је дубљи мотив и узрок његовом поступку свакако оно ирационално у њему, оно непредвидиво, које је преовладавало у одлуци да подлегне том искушењу. То је, у ствари, исто оно искушење које је и Орфеја покренуло да се осврне за Еуридиком коју је изводио из другог света, и кршећи договор са божанством тог света заувек изгуби своју драгу. Оно је идентично искушењу које је покренуло Адама и Еву да прекрше божје упозорење и окусе плод са дрвета знања, да би након тога били прогнани из раја. И хришћани су, дакле, изложени истоветним искушењима и у својој слабости, попут српског цара, крше највише правило. Међутим, негативне последице царевог поступка су спречене благовременим молитвама и добијањем опроштаја. Зато је подсећање на обредни принцип важно, јер само онемо ко се придржава закона и доследно слави славу, томе и помаже кућни заштитник чинећи чудо онда када је најпотребније, о чему говори и народна песма „Ко крсно име слави њему и помаже“ (Караџић 1969: 63).

Повишеним обредним тоном прослављања крсне славе наглашава се њена духовна димензија и потреба за веровањем у постојање нечег вишег од човека. Зато је тај свечани чин неупитан, а димензија светог изражена правилом домаћиновог понашања. Служећи госте, он, у ствари, поштује свеца који оличава тај виши духовни принцип. Гости су они други који само представљају невидљивог свеца. Будући да расположење гостију представља дух самог породичног заштитника, домаћин који је у служби тог вишег принципа, хијерархизованог света у оквиру којег постоји и његова заједница, посебно се труди да обред буде озарен радошћу и весељем.

И данас је на Косову и Метохији сачуван овај принцип изражен речима да: домаћин мора да *јови*, како се каже у Сушци на централном Косову, односно да стоји, све док се не изнесе главно јело, а не да седи, током своје славе. Док гови, он исказује поштовање према својим гостима, али у суштини тиме поштује самог свеца.

Позивање гостију

Свечани и обавезни карактер овог обреда почиње, заправо, већ позивањем гостију на крсну славу. Обичај позива је изузетно значајан, али он иако има, како је утврдио Миленко Филиповић, много локалних и регионалних разлика, карактеришу га два типа: први је једноставна или ограничена званица и своди се на узајамно посећивање и гошћење о слави, а други сложена званица и подразумева да се позвани чланови заједнице посећују и у другим свечаним приликама (Филиповић 1991: 157). Будући да су Срби на Косову и Метохији крсној слави придавали изузетан значај, позивање гостију био је свечани ритуал који је вршен посебним обредним хлебом, „званицом“. Иако је, према наведеној типологији, једноставна, званица је по свом садржају и смислу поруке веома сложена.

Позивница се на целом централном Косову звала „уздало“ и била је посебан начин да се најближа родбина и пријатељи позову, дан пре, на вече славе да дођу у госте. Ова посебна позивница, коју су носили млађи чланови домаћинства, састојала се од тањира са јелом на којем је био мали колач, односно погача или хлеб крсник. Уз ово понегде се слала и флаша вина или ракије, а зависно од броја гостију припремао се и број ових симболичких поклона којима су они позивани. Обичај је трајао до педесетих година двадесетог века, док је данас у потпуности нестало, јер се гости данас позивају усмено и телефоном. Послати „уздало“, била је порука да се рачуна на позване госте, да се домаћин поузда у њих, јер их сматра сигурним пријатељима куће, достојним да заједно прославе њеног свеца заштитника. С друге стране, долазак позваних гостију обавезује домаћина да буде зауздан, да поштује принцип служења и да не подлегне искушењу да га прекрши.

Иако изложена променама, од замене једне славе другом, до прихватања и слављења свеца као своје мале славе, прислуге, крсна слава је остала битно одређење Срба на Косову и Метохији. Традиција одржавања овог обичаја се сачувала и она је опстала заједно са Србима на овом подручју до данас. Осим низа етнографских,

културних особености у прослављању славе, Срби су сачували и основне принципе овог обреда. Данас је то најизраженије у понашању домаћина и његовом односу према гостима које служи, говори. Међутим, дошло је и до извесних поједностављења слављења, а некадашњи начин позива је изобичајен. Упркос овим променама које је претрпела, слава на Косову и Метохији је и данас битно обележје и упориште српског националног и духовног идентитета. То обележје се посебно наглашава, јер слава зближава Србе на овом подручју и поштујући овај обичај они се интегришу и чувају своје заједништво. После 1999. године, крсна слава се враћа у сваки српски дом јер је од тада славе и они који су је напустили. Слава је добила духовни, национални и политички значај. Традиционални начин практиковања обреда изражен је његовим започињањем у ритуалима сечења колача и наздрављања, али током његовог трајања јављају се и нови обичаји пијења преко руке и укрштање руке, а том приликом се и попије више, па и у разговору преовладавају животне и егзистенцијалне теме везане за актуелни политички контекст.

Крсна слава је била и остала је темељ српског националног идентитета, јер су чувањем славе Срби истрајавали на путу самопотврђивања. Када би подлегли спољашњим и унутрашњим разлозима, да се одрекну или промене славу, кретали би странпутицом одрицања од свог идентитета које је завршавало у етничком и националном самозаборава. У неповољним околностима, када славу нису могли да славе само су је обележавали, што је био начин да се у промењеним условима, сачува овај обичај, као основа њиховог хришћанског и православног идентитета. Тај начин упућује на виталност српске традиције у којој Срби и данас одржавају и прослављају крсну славу на Косову и Метохији.

Цитирана литература

- Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, лирске њесме 1–2.*, Приштина – Косовска Митровица: Панорама, 2013.
- Вукановић, Татомир. *Енциклопедија народној живој, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. VI век–почетак XX века*, Београд: Војноиздавачки завод – Verzaipress, 2001.
- Дебељковић, Дена. „Обичаји народа српског на Косову Пољу“. *Српски етнографски зборник, VII, Живој и обичаји народни*, књига 4. Београд: Српска краљевска академија, 1907.

- Јастребов, Иван С. *Обичаји и њсни турских „Србов“*. С. Петербург: Типографија В. С. Балашева, 1889.
- Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић“, 1990.
- Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске православне цркве, прва књига. Од њокупљавања Срба до краја XVIII века*. Београд: БИГЗ, 1991.
- Урошевић, Атанасије. „Новобрдска Крива Река“. *Српски етнографски зборник, књ. 60. Насеље и њорекло сјановништва*, књ. 32. Београд: Српска академија наука, 1950.
- Филиповић, Миленко С. „Званица или узов, установа узајамног гошћења“. *Човек међу људима*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
- Хаџи Танчић, Саша, прир. *Српске њразличне њриче*. Београд: Рашка школа, 2000.

Извори

- Душанов законик*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986.
- Караџић, Вук Ст. „Како се крсно име служи“. *Српске народне њјесме II*. Београд: Нолит, 1969.

Bojan Jovanović

THE CELEBRATION OF THE PATRON-SAINT DAY ON KOSOVO AND METOHİJA

Summary

On the entire Balkan Peninsula, one of the most characteristic identity features of Serbian people is the celebration of the Patron-saint day. This rite makes the Serbs different from all neighboring nations, and according to the saint and how they celebrate it they differ from one another. That is why their consideration of the rite and the way they perform it points to the Serbian national identity. Serbs on Kosovo and Metohija have always attributed particular significance to this rite so that even the inviting of guests to the celebration is done with a specific kind of “invitation bread“. The whole celebration is enriched by significant ritual folk effects, songs, tales and toasts, born during the long period of celebrating the Patron-saint day. By analyzing the well-known song “How the Patron-saint name is served“, the author points to the essential principle which is observed in Eastern Christian Orthodoxy to this day. Despite unfavorable circumstances and changes to which folk culture and customs have been exposed, Serbs on Kosovo and Metohija, by defending and preserving their rich tradition, have confirmed their Christian orthodox and national identity.

Keywords: Patron-saint day, rite, Christianity, Orthodoxy, saint, folklore, invitation, goviti.

Весна Ђ. Марјановић¹
Висока школа струковних студија
за образовање васпитача у Кикинди

„СВЕ МОЖЕ ДА ПРОПАДНЕ АЛИ ОБИЧАЈ НЕ СМЕ“: ЖЕНСКЕ ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ У КУЛТУРНОМ НАСЛЕЂУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ

Улога обичаја је вишеструка за одржавање колективне свести заједница у свим временима. У овом раду се говори о женским обредним поворкама у зимском и пролећном циклусу обичаја. Обредне поворке које се појављују периодично и повремено у обредној пракси одавно су изгубиле своје обредно значење. Ипак, местимично су сачуване у време одређених празника у својству исказивања идентитета и вере да обичаји утичу на кохезију народа. На Косову и Метохији биле су у пракси женске поворке *калинарке* које су вршиле опходе у току зиме, од Бадњег дана до Богојављења и *лазарице*, пролећне женске поворке које су обилазиле насеља уочи и на Лазареву суботу. Калинарке су готово ишчезле из праксе и само их се сећају поједини старији казивачи, међутим, поворке лазарица су се одржале и пренете су на женску децју популацију. У том својству задржале су посебно обележје у исказивању припадности и легитимног показивања духовног идентитета у култури Срба на Косову и Метохији, али и жеље да се ова обредна пракса одржи у савременом добу. Данас, девојчице у пратњи мајки чине лазаричку поворку, те уз песме пред сваком кућом остварују посебну комуникацију с домаћинима. Обредне поворке лазарица су сачуване у светом времену, али им је услед свих отежаних услова живота на простору Косова и Метохије делимично измењена структура и начин комуникације. О њима је 2000. године снимљен документарни филм што је био и повод за одређивање ове теме.

Кључне речи: женске обредне поворке, лазарице, калинарке, идентитет, обичаји, комуникација, филм.

I

Обичаји регулишу понашање заједница и прожимају целокупан живот људи. Настају, трају и мењају се у склопу свих других

¹ marjanov.v@sezampro.rs

компоненти одређеног друштвенокултурног система (Rajković 1987: 16). Спровођење обичаја заправо је у опсегу вербалне и невербалне комуникације њихових носилаца, али увек пажљиво сегментирани у времену и простору. Разматрање различитих обичаја из традиционалног модела културе указује да обредна пракса, проистекла из контекста датог обичаја, исказује своју присутност и сврсисходност и у савременој култури. Они су, сматра Б. Јовановић, показатељ различитих аспеката и чинилаца сваке социо-културне реалности (Јовановић 1986: 5).

У етнографској грађи, прикупљеној крајем 19. и на почетку 20. столећа, обичаји су, како је више пута до данас истицано, имали и имају посебан значај у животу појединаца и заједница². У традиционалном моделу културе регулисали су целокупно мишљење и понашање на микро и макро плану. У функционалном смислу, били су усмерени најпре на егзистенцијалне и заштитне потребе људи, а временом су постали и јасна препознатљива одредница у исказивању кохезије и идентитета заједница, а што се показује и данас у српској савременој култури. Етаблирали су се кроз време као важан сегмент припадности у религијском, просторном и етничком контексту. Д. Бандић наглашава како преношење народне или црквене традиције није аутоматски већ селективан процес (Бандић 1997: 240). То подразумева да се одређени сегменти културне баштине, како сматра Бандић, усвајају а неки одбацују, једни опстају кратко док други трају вековима (Исто). Опште је прихваћено да обичаји задржавају своју важност све док имају значај по њихове носиоце, али оног момента када престане важност значења по заједницу, они се напуштају или трансформишу. То само указује на обичајну и обредну флуидност. Такође, обичаји се и враћају у праксу из различитих потреба, а најчешће да би се исказала припадност одређеном ентитету, региону, роду и породици. Разлога за то има више, али се у овом раду нећу бавити њима. Тако примера ради, у српском друштву услед друштвено-политичких промена које су настале 90-их година 20. столећа долази до актуелизовања архаичних облика обредне праксе која се сходно начину живота мењала. То се нарочито препознаје у годишњем циклусу обичаја, јер су јавног карактера и постају видљиви у ши-

² Данас се суочавамо са честим критикама усмереним ка интерпретацији етнографске грађе публиковане на почетку 20. столећа, без узимања у обзир историјског времена када је грађа прикупљана.

рим срединама. Оваква појава је примећена и у култури других етничких заједница на јужнословенском простору.

Сходно постављеној теми у овом раду ће бити речи о делу зимске и делу пролећне обредне праксе, упражњаване у форми женских обредних поворки, у народу називане *калинарке* и *лазарице*. Лазаричке поворке повезане с пролећним обичајима очуване су на специфичном простору Сиринићке и Средачке жупе и делимично у Призренском подгору, на данашњем простору Косова и Метохије, у којем се одигравају снажне геополитичке, друштвене и културне, као и етничке промене. Увидом у расположиву грађу констатује се да су неки обичаји, посебно сегменти у време празновања Лазареве суботе, опстали и чак шта више, еволуирали у посебном правцу ка чврстом интегрисању схватања етничког идентитета и цикличног (стално понављаног) ритуала са одређеном симболиком вечности и васкрсавања. У том контексту се разматра и потреба чувања нарочито пролећних обреда чији су преносиоци жене, девојке и девојчице. Повод за постављање теме овог рада јесте садржај документарног филма у продукцији РТС ТВ Приштине под називом „Ипак Лазарице“³, приказаном 2000. године на IX Међународном фестивалу етнологског филма, у организацији Етнографског музеја у Београду. У пријавном обрасцу о филму аутор је навео следеће: „традиција се мора одржати по сваку цену и у ратним условима. Ритуална поворка лазарица, која доноси плодност и берићет онима које походи, одржана је и ове године у Штрпцу, центру Сиринићке жупе на Косову, упркос свим опасностима“ (2000. година).⁴

За разлику од наведених пролећних обичаја и деловања поворки лазарица, обредна пракса повезана с коледарским поворкама коју су практиковале девојке или жене у зимском, божићном циклусу обичаја је потпуно ишчезла иако смо сведоци да су се многе обредне радње актуелизовале крајем 20. столећа баш у божићним обичајима. У циклусу зимских обредних поворки у насељима око Призрена (Призренски Подгор и Сиринићка жупа) се у старијој етнографској грађи спомиње присуство женске обредне поворке означене као *калинарке*.

³ Камера Новица Танасковић, сценарио и режија Жарко Јоксимовић, у трајању 11', 25".

⁴ Девети Међународни фестивал етнологског филма, Каталог фестивала, Београд – Бујановац, 6–10. септембар 2000. Б. Зечевић, ур., 24.

Данас је донекле сасвим јасна или се чини да је јасна, улога девојака у обредним поворкама у пролећно, гранично време као спона између зиме (мртвила) и лета (живота), али није потпуно разјашњена у антропологији, етнологији и фолклористици појава женских поворки у зимском периоду, када су према традиционалном моделу на јужнословенском и балканском подручју биле присутне искључиво мушке коледарске поворке. С. Зечевић констатује „да овај обичај представља занимљив изузетак у нашој обредној пракси“ с обзиром на изражени женски карактер (Зечевић 2008: 585). Ипак, осим поменутих поворки калинарки, на простору данашње Македоније, у прошлости су биле присутне такође женске поворке у зимском времену под називом „водичарке“. И о њима нема посебних расправа у стручној литератури, осим што су забележене поједине песме које су ове девојке певале. На основу до сада утврђеног, очигледно је да појава женских поворки у зимском времену нема традицијом укорењен обредни значај већ су ушле у праксу из неке нужде, можда само да се „обичај одржи“.

На издвојеним примерима у овом раду ће се представити губитак обредне праксе у време зимског циклуса обичаја и развојна путања чувања обредне праксе у пролећном времену. Оба примера су, како је наглашено, везана за женске обредне поворке. Реченица из наслова овог рада „све може да пропадне, само обичај не сме“ доказује да се и обичаји селективно спроводе и код савременог српског становништва уопште па и на датом подручју. Док су једне женске обредне поворке ишчезле из праксе иако се ради о важном делу из циклуса зимских обичаја, друге се „негују“ и сматрају веома важним обичајем. Дакле, и овде је потврда хипотези да је сваки културни феномен одређен својим функцијама, те да постоји зато што функционише, тј. потребан је у свом пуном старом/новом значењу заједници која је његов носилац (Бандић 1997: 241). Б. Јовановић наглашава да су „многе старе ритуалне форме очувале своју легитимност како у одговору на животне, друштвене и културне промене, тако и у начину обнављања и јачања важећих доминантних друштвених принципа и афирмације њихових иманентних вредности“ (Јовановић 1986: 5). Дакле, из два примера обредне праксе, у којима су носиоци обреда девојке, издваја се и двојак однос према важности обичаја, тј. његових делова на издвојеном подручју.

У етнографској и фолклористичкој литератури до данас су лазаричке поворке у великој мери аналитички обрађиване, док се

калинарке спомињу само парцијално. Најопширнију грађу о калинаркама као коледарској поворци дао је Д. Дебељковић (1907), док су остали аутори вероватно само ту грађу већим делом преузимали, јер се у опису калинарки свуда подударaju текстови како описа обреда тако и песама које су певале учеснице. И. С. Јастребов, руски конзул, радећи на бележењу народног живота Срба је констатовао постојање ове женске поворке у Призренском Подгору у најосновнијим цртама уз записе песама које су девојке певале у рану зору на „ранилу“, али није дао детаљнији опис поворке, нити њихов назив (Јастребов 1889: 41–45). У литератури која пружа слику о духовном животу и обичајима становништва на Косову и Метохији (у радовима И. Степановича Јастребова, Д. Дебељковића, В. Бована, Т. Вукановића, потом Ш. Кулишића, В. Козарца) калинарке се спомињу као део активне обредне праксе која се постепено напуштала и већ на почетку 20. столећа потпуно изобичајила.

Веома богата грађа о лазарицама налази се у радовима фолклориста, етномузиколога, етнокорееолога, историчара народне књижевности. Једну од целовитијих анализа лазаричког ритуала у Србији, у светлу етнологије и антропологије, примерену времену истраживања и постављеним хипотетичким оквирима, са свим сегментима преодевања и припрема за ритуал, дао је С. Зечевић (1973: 65–90). Богату грађу и библиографију о *лазарицама* налазимо код П. Костића (1982: 109–116). Д. Антонијевић је ритуал анализирао као облик старе хришћанске драме која се развила на Балкану (Антонијевић 1997: 109–116), док је И. Ковачевић на издвојеним примерима лазаричког ритуала извео семиолошку анализу (Ковачевић 2001: 35–46).⁵ П. Костић, кустос Етнографског музеја, учествовао је у изради сценарија за документарни филм „Лазарице из Сурлице“, селу у делу Горње Пчиње.

II

*Калинарке*⁶ су коледарске поворке девојака које су обилазиле насеља у Сиринићкој жупи и Призренском Подгору од Светог Игњата до Божића, или како је код појединих аутора забележено до

⁵ О лазаричким поворкама и начину прерушавања на подручју Србије видети: Марјановић 2008.

⁶ Биљка лат. *Ligustrum vulgare*, спада у породицу маслина, грмаста са бодљикавим гранама и белим и жутиим ситним цветовима. У *Српском митолошком речнику* наводи се да је „калина демонско биће које доноси болест и име једне од ала. Истовремено се верује да има моћ да одстрани болест и помогне у лечењу“ (Петровић, Кулишић, Пантелић 1998: 235).

Богојављења, уз певање обредних песама. Мало ко од савременог становништва зна да опише улогу ових поворки из прошлости. Све ово наводи на чињеницу да су поворке калинарки изобичајене веома давно и то по свему судећи још на почетку друге половине 19. столећа. У последњих неколико година покушала сам да дођем до „свеже“ етнографске грађе о калинаркама и њиховој улози у зимском времену, међутим добијала сам одговор да су оне непозната женска поворка на Косову и Метохији, а они који су бар мало имали јасну свест о њима одговарали су да је то било јако давно и да су изобичајене још на почетку 20. столећа. Занимљиво је да се за ове поворке нису заинтересовали не само потоњи проучаваоци народног живота већ ни кореографи у културно-уметничким друштвима, што није случај са другим женским поворкама (лазарице, додоле) што такође наводи на њихово давнашње ишчезавање и немогућност у постављању што верније кореографије.

С обзиром на то да су *калинарке* биле присутне у време зимског солстиција када се најављује и слави рођење Исуса Христа, али и новог лета, нове године и када су биле веома изражене активности ка поспешивању рађања природе, реално је очекивати да је калинаркама народ придавао велики значај, али се управо догодило супротно. Иначе, у традиционалној српској култури у поменутом периоду карактеристичан је мушки принцип манифестован у мушким коледарским поворкама. У солстицијалним култовима и обредима, улога мушкарца је била неизоставна, посебно у времену, према веровањима у традиционалном сеоском друштву, када треба да се „утиче“ на јачање снаге „младог бога“, „сунца“ које се изнова рађа.

У литератури је забележено да су се девојке у поворци калинарки маскирале попут других коледарских мушких поворки. Прерушавале су се у лик „старца“, „невесте“ и слично. У рану зору, док је још мрак, излазиле су на „ранило“ и певале песме које су по структури сличне песмама из обредне поворке лазарица, па и краљица. И С. Зечевић наводи да су биле подударне другим солстицијалним поворкама (Зечевић 2008: 585). Према опису Д. Дебељковића наводи се како су излазиле у поље „на ранило“, у зору, те да су биле маскиране тако да су „две представљале два старца с брадама. Једна је била обучена и накићена као невеста са кудељом за појасом. Четири до шест девојака, ишле су иза невесте напореда ’упарађене’ и певале су разне песме, код којих је сваки стих по-

чињао са речју ’видоле’⁷ (Дебељковић 1907: 316–318). Код Т. Вукановића је забележена реч „водоле“ (Вукановић 2001: 178). Оне су у пољу дочекивале дан, окупљене око ватре и уз песму (Дебељковић 1907: 316–318). Такође је код Т. Вукановића наведено да су у Призренском Подгору девојке и жене „ранило“ одржавале у кући, код огњишта уз певање песама на Божић пре зоре (Вукановић 2001: 178). Ова фаза обреда остаје недоречена, јер није сасвим јасно дали су након окупљања код култног места – огњишта и отпеваних песама полазиле у обилазак насеља или се све одвијало у једном од домаћинстава учесница. Култни простор, огњиште и ватра, представљају два битна симбола повезана са култом предака и солстицијалним радњама у традиционалној народној култури. У доступној грађи истиче се да све девојке које треба да учествују у поворци, тј. на „ранилу“ морају доћи, јер тако налажу правила, а у супротном, оној која није присутна певала би се погрдна песма. Дакле, обавезујући кодекс понашања је сличан или идентичан лазаричким и краљичким женским поворкама.

Готово у до сада споменутој етнографској литератури (Дебељковић, Кулишић, Вукановић и др.) наводи се, како сам већ истакла, исти репертоар забележених песама (песма приликом уласка у обор, шталу, песма домаћину, испрошеној девојци, момку, малом детету, терзији и друге) које су калинарке певале, па ћу овом приликом илустрације ради, навести само неке стихове забележене код В. Козарца (1952: 312):

Отворте се граду врага
да улегну калинарке!
Воде кажу кућа богата!
Мало ћемо седети,
Много ћемо зазрети!
Јетрвице, киткице,
Занинај ми детенце,
Ја идем у поље,
Да саберем ковиље,
Да пометем дворове,
Да наредим столове,
Оће да дођу калинарке

⁷ Приликом теренских истраживања дечјих традиционалних игара у Војводини, забележила сам дечју игру „рајоле – видоле или влајоле“ чији је главни садржај посвећен симболичном умирању једног од учесника и поновном оживљавању (Марјановић 2005: 49, 140, 150).

Мало ће ми седети
Много ће ми зазрети!

Песма домаћину

Кмет ми шета по село
И кметица по делу
Кмету шије кошуљу
Сас две игле сребрне
Сас два конца свилена.

Песма испрошеној девојци

Девојко тавралијо,
Ми оздола дођо'мо,
Твоје драге видо'мо,
Поруч, ти, поручи,
Да му градиш топ дара!

Из наведених примера песама, не улазећи у њихову садржајну и вокалну интерпретацију јер су њу етномузиколози подробно анализирали, уочава се већ добро познат шематизован начин комуникације намењен свим укућанима, потом и другим особама – занатлијама, учитељима, идентично оним облицима у комуникацијском ланцу које сусрећемо и код лазарица на овом простору. Бар у досадашњем репертоару песама не издвајају се садржаји намењени у спомен рођења Исуса Христа, порођајних мука Богородице и слично, што би била одлика христијанизованих песама у коледарским поворкама, нарочито у поворкама познатим нпр. у југоисточној Србији (околина пиротског краја) под именом *йред-вечни*. Ипак, према народној интерпретацији, кроз преношење Д. Дебељковића, обред је ушао у праксу као спомен на порођајне муке девице Марије. Такође и Т. Вукановић пише како се у народу сматрало да су песме калинарки биле певане „у част св. Деве Марије“ (Вукановић 2001: 178). Но, у доступном садржају песама нема ни спомена на девицу Марију, нити на хришћанску митологему о рођењу малог Исуса. Са становништва поетике песме су представљале уходан, структуриран образац познат у женској популацији који се иначе практикује у пролећним поворкама лазарица. Осим тога из песама се данас не може сагледати амбивалентни карактер поворки који су вероватно поседовале. Притом, мислим на конкретно време њиховог присуства и на веровања да коледар-

ске поворке имају моћ да одагнају зле силе, утичу на берићет и просперитет домаћинства и уједно поспеше буђење природе.

Д. Дебељковић губитак обредне поворке повезује са чином прскања девојака водом, те наводи разлог како се обред изобичајио из девојачког страха да им се не поквари свечана невестинска одећа коју су поједине учеснице носиле у тим приликама (Исто; Марјановић 2008: 84–85). Уз уважавање времена, у којем је Д. Дебељковић прикупио грађу и описао калинарке, наведено објашњење за њихов нестанак из циклуса зимских обичаја прилично је наивно и неприхватљиво.

Као што се може видети из краћег сумарног приказа суштине ових обредних поворки, још увек није разјашњено њихово порекло, али није потпуно установљено ни због чега су пале у заборав. Једино је реална чињеница да су се изгубиле из праксе веома давно, иако се светковање Божића са свим елементима народне обредне праксе у синкретизму са кодексом понашања постављеним од стране Српске православне цркве, сачувало до савременог доба. Није познато какав је став Српске православне цркве био према *калинаркама*, али се може претпоставити да Црква није имала наклоност према оваквим обредним поворкама, посебно што су учесници носили маске.⁸ Ипак, и поред црквених и световних забрана (после Другог светског рата), коледарске мушке поворке су се задржале у деловима југоисточне, источне и северне Србије (у Војводини) до последњих деценија 20. столећа.

III

Женске обредне поворке код Срба, које врше опход домаћинства уочи или на дан Лазареве суботе, познате су под називима *лазарице*, *лазарке*, *лазаркиње*. Код других народа, сем код Рома у Србији, нису регистроване. Лазаричке поворке негују се такође и у окружењу, па су присутне и код Бугара, Македонаца, Грка, Румуна, а поједини аутори их спомињу и у традиционалној култури муслимана Албанаца на Балкану (Марјановић 2008: 164).

Лазарички опходи и присуство *лазарица* у Призренском Подгору, Сиринићкој и Средачкој жупи је имало другачију путању. Ове поворке не да се нису изобичајиле, већ се одржавају и данас. Као потврду њиховог присуства у постмодерном добу можемо по-

⁸ Номоканон Светог Саве; Синтагмат Матије Властара, према С. Бојанину (2005).

тражити и у визуелним примерима постављеним на интернет страницама са краћим видео записима (Ораховац, Велика Хоча), а њихово артикулисање овим чином јесте истицање српске народне баштине, чиме се настоји показати у ширим оквирима континуитета у трајању. У том контексту и документарни филм приказан на Међународном фестивалу етнолошког филма у Београду јесте визуелизована потврда о значају ове обредне праксе за српско становништво наведеног подручја. Наиме, оно што чини снажни, емотиван утисак о вери у важност одрживости обичаја у целини, а посебно лазаричког обреда, јесте да је филмском камером заустављен у времену (2000. године) историјски моменат снаге и воље народа за наставком живота у свом природном току, нарочито после преживљеног бомбардовања и страдања српског становништва под НАТО бомбама и албанским прогоном српских породица са Косова и Метохије. Девојчице, сасвим мале, неке су тек проходе, одевене у српски национални костим са корпицама у рукама, у којима су смештена дарована јаја, у пратњи мајки, у рану зору, обилазиле су домаћинства у Ораховцу, певале лазаричке песме, док су улицама пролазили џипови са војним ознакама мировних снага KFOR и UNPROFOR. У једној од сцена, камера је забележила да девојчица с мајком стрпљиво чека да колона војних џипова прође како би прешле улицу и наставиле са похођењем домаћинства. Потом, снажан утисак на гледаоце оставља и лазаричко натпевање које и да се не разуме текст због дијалекта и посебне дикције у изговору, дочарава динамику живота и кретање узлазном линијом ка тежњи за „бољим“. На крају филма старица у разговору с телевизијском екипом наглашава да се не плаши бурног времена све док се српски обичаји одвијају, па завршава своју мисао реченицом „све може да пропадне али обичај не сме“, што истовремено значи да док је носилаца обичаја, он ће опстајати.

Дакле, издвојена обредна пракса везана за женску популацију и њену улогу у пролећним обичајима има симболично значење наталожено у прошлим временима и у савременом добу, о чему ће бити речи у завршним разматрањима овог рада.

О постепеном напуштању лазаричког обреда сазнајемо из грађе Д. Дебељковића, публиковане почетком 20. столећа. Ромкиње преузимају ову обредну праксу тамо где су је Српкиње напустиле и врше опход насеља са више редукованим ритуалима од оних које су изводили представници дате културе. Понегде опход насеља

Ромкиње врше и на Цвети, у недељу, недељу дана пред Васкрс (Марјановић 2008: 164). По свему судећи, у дужем времену успостављања ове обредне праксе дешавало се да лазаричке поворке на Косову и Метохији привремено утихну, али су се и врло брзо опет нашле у делу битне народне културе као веома важан кохезиони елемент у духовном животу српског становништва на подручју Призренског Подгора, Сиринићке и Средачке жупе.

Приликом емпиријског рада међу избеглим становништвом са Косова и Метохије у колективном центру у Врањској Бањи, С. Златановић, на основу исказа и сећања казивача, интерпретира значај лазаричких поворки, које, како наводи, „представљају погодан пехар за уливање носталгије“ (Златановић 2004: 11). У забележеној грађи видно је живо сећање на лазарице и њихове опходе. С. Златановић је ухватила целокупни емотивни набој у нарацији о овом делу обредне праксе као делу непролазне баштине утиснуте снажним маркером у свест избеглог становништва, посебно жена. Из тих нарација стиче се утисак како су лазаричке обредне поворке одржаване у континуитету и како су преношене с генерације на генерацију по женској линији. Овакав однос према обреду је сасвим разумљив, јер се структура обреда преносила по женској линији тако што су старије жене училе девојчице песмама које се певају у поворкама.

Порекло лазаричког ритуала данас је ипак тешко доказати. Нарочито су проблематичне аналогне везе са аграрно-магијским култовима за плодност усева или веза са митским божанством у облику змије, тј. раширеним култом змије који С. Зечевић смешта у време зоолатрије и демонологије (Zečević 1973: 152). С. Зечевић сматра да је новији облик овог обреда рудимент старијег облика извођења (Исто).

У време христијанизације, а ни доцније, црквене власти нису прогониле поворке *лазарица*. Очигледно је да је у лазаричком ритуалу дошло до контаминације прехришћанских елемената и хришћанске религије, па Зечевић претпоставља да су *лазарице* припадале некој пролећној паганској светковини. Сам ритуал пореди са радњама које се изводе о Јеремијиндану (Исто). Д. Антонијевић је у већем делу своје расправе одбацио прехришћански карактер лазаричких обреда. Драматуршки део у *лазарицама*, према Д. Антонијевићу, једна је од најстаријих и најпознатијих тема религиозног позоришта (Антонијевић 1997: 109–116).

На примеру ритуала из Средске, Д. Антонијевић је извео хипотезу о култу библијског Светог Лазара трансформисаног у поворкама девојака „које славе онај опојни наш обичај подсећања на сестре Лазареве играјући око свежег пролетњег лиризма уочи Лазареве суботе, дотурајући између себе маленог Лазара, васкрслог за горама, певајући му сваког пролећа“:

Лази, Лази Лазаре,
Те долази до мене,
Приватај се за мене,
За свилене рукаве,
За свилене мараме,
За клечане кецеље.
(Антонијевић 1997: 109)⁹

Д. Антонијевић је пратио лазарички обред 1993. године у селима Драјчићи, Мушниково и у Призрену:

У предвечерје Лазареве суботе огласила су се у Драјчићима црквена звона, позивајући лазаричке групе и житеље села да приступе посматрању првог (уводног) дела лазаричког обреда. У току дана дечаци су по засеоцима и махалама, лупајући у клепетуше, такође позивали на овај скуп испред цркве. Негде у сумрак, заједно са лазаричким групама окупили су се житељи Драјчића... Уз продорно дијафоно певање две групе певачица се антифоно натпевају, изводећи „на глас“ мелодије уз које су лазарице, одевене у лазаричке ношње, изводиле игру „надскакување“. Лазари, скакућући на једној ноzi, наизменично мењају своја места, означавајући замишљену фигуру крста... Свака група одлази да спава код свог Лазара. Лежи се на поду у лазаричкој ношњи, једино Лазар и Лазарче скидају пре спавања своје богато украшене капе. И оно што чини потпуну непознаницу у другим крајевима, Лазар и Лазарче су обавијени белим платном (изаткан бели чаршав) ... Аналогијом није тешко препознати: бело платно је покров ускрслог Лазара ... Пре поласка лазарице поједу по залагај хлеба ... а то исто чине сви житељи села, тј. пре него што би чули лазаричку песму. Опход почиње обиласком свих домова у селу, али и у суседним насељима ... На

⁹ У опису лазарица из Срема Вук Ст. Караџић наводи да „и данас скупе се дјевојке уочи тога дана и стану у коло а пруже руке од себе па догну мало дијете мушко те иде преко руку а оне пјевају: Лази, лази Лазаре! Те долази до мене, Приватај се за мене: За свилене рукаве, За свилене мараме, За клечане кецеље.“ (Караџић 1972: 170).

челу лазаричке поворке иду Лазар и Лазарче, а иза њих „поачице“ (певачице), раније четири до шест, данас само две. Певачице држе између себе корпу за дарове. Лазар мора бити виши растом и старији, између 12 и 14 година, а Лазарче – између 5 и 7 година. Свака лазарица по обичају треба да учествује три пута у опходу. ... Испред куће лазарице дочекује домаћица са укућанима, држећи у руци сито с даровима: јаја, пасуљ, може и брашно, а данас – купљени слаткиши ... Лазар се дарује и новцем. Сваком укућанину се отпева по једна песма ... Док ‘поачице’ изводе мелодије ... Лазар и Лазарче играју (Антонијевић 1997:110–116).

Међутим, насупротив претходног описа који је оставио Д. Антонијевић, стоји констатација Д. Дебељковића, који је још почетком 20. столећа констатовао како „лазарке играју обично око св. Лазара и то чине само хришћанске Циганке. Оне наките девојчицу врбом и онда њих две до три иду заједно из куће у кућу и певају и играју. Она закићена игра а остале свирају и певају:

Играј играј Лазарко,
Ова кућа богата,
Дај ги, ле, Боже дуката,
Пет стотина дуката,
Шест стотина, ле, оваца;

или:
Играј, играј Лазарко,
Домаћину, ле, у здравље,
Домаћице, ле, у живот,
Много године ле чекали,
Са све родом, ле и пород...
(Дебељковић 1907)

У Драјчићима, Павловићима и Мушникову девојчице у лазаричкој поворци су носиле кошуљу, шорту, јелек, бошче, фустан и појас, као и накит начињен од перлица, а од реквизита су носиле кишобран (Марјановић 2008: 169). Такође се спомиње да учеснице када крену у поворку позајмљују и један комад одеће од својих другарица Албанки (Исто). Овај чин је вероватно повезан са апотропејском симболиком коју пружа „другост“ у мултиетничким срединама и није изолован обредни елемент. Симболика одевања лазарица је више пута анализирана у етнолошкој литератури. Посебно изглед *лазара* и *лазарке*. Увек је наведено свечано женско

одело како би се показале у најлепшем у јавности, па су и на основу тога извесни аутори сматрали да се ради о обреду иницијација девојака. Расправа о томе излази из контекста постављене теме те се нећу задржавати на овој анализи. Остаје још увек непознаница употреба кишобрана као реквизита (Ораховац). Можда је, хипотетички гледано, уведен у оном времену када су, на пример, мачеви били забрањени. У народу нема јасне представе када и којом приликом су кишобрани уведени, али је јасно да су узети из дела аксесоара урбане културе која се у 19. столећу развијала и издвајала одређене статусне симболе.

У датим варијантама лазаричког обреда очито је да су се догађале модификације обредне праксе. Чак је долазило и до привременог напуштања спровођења обреда од стране оних који су га сматрали својим обичајем. У исто време одигравао се процес преласка на Ромкиње, код којих ови обреди нису део традиционалне културе. Идентично представљеном опису с почетка 20. столећа, пропратила сам 1996. године групе лазарица састављених од Ромкиња у Новом Милошеву, северни Банат. Више група од по три учеснице различите старосне доби: старица, млађа жена и девојка/девојчица, ишле су у обилазак домаћинства уз песму и игру (поскакивање) на Лазареву суботу, у преподневним сатима. Певале су пред сваком кућом „Ој, Лазаре добар дане, ова кућа богата...“, носећи у рукама тек олистало врбово пруће с којим су се и окитиле; једна од њих, најмлађа Ромкиња носила је и корпу у коју је стављала добијене дарове у храни (Марјановић 2008: 170). Поворка умногоме подсећа на опис поворке код Д. Дебељковића из времена када се обредна пракса код Срба напуштала, те је могуће да се ради о ромском становништву пристиглом са Косова и Метохије између два светска рата и касније у крајеве средњег и северног Баната (Исто).

Упркос констатацијама о напуштању лазаричке обредне праксе, она није никада у потпуности напуштена нити заборављена. На основу до сада реченог сматрам да је увек било услова и потреба за сталним обнављањем, уз одређене модификације примерене потребама и времену.

IV

Из представљеног садржаја наведених женских обредних поворки, регистрованих на подручју Призренског Подгора, Сирињке и Средачке жупе, могуће је сагледати сву симболику обичаја

које су са собом понеле у сферу баштињене културе. Једна од наведених поворки (калинарке) се потпуно изгубила и још увек је у науци њена појава, па и ишчезавање, у солстицијалном времену, непознаница, док је друга (лазарице) и поред навода добијених из литературе с почетка 20. столећа да се налазила у нестајању, опстала и еволуирала у снажан облик легитимног представљања етничног идентитета. У песмама калинарки, сматра Бован, чита је мешавина коледарских и лазаричких песама, те представљају прелазни облик, настао у времену када је нестајао коледарски обред (Бован 1977: 34). Стога, према Бовану, забележене песме су изгубиле обредни контекст те се могу сврстати у љубавне, породичне, посленичке, дечје (Бован 1977: 37). М. Васиљевић је објавио калинарске и лазаричке песме заједно под насловом „Празничне песме“ (Васиљевић 2003: 272).

Ш. Кулишић, такође, уз поређење женских поворки на простору Македоније (око празника Богојављења) и у западној Бугарској (уочи Светог Василија), изједначава садржај песама са лазаричким, а поворке сврстава у коледарске (Кулишић 1979: 97). Кулишић женске поворке у зимском времену разматра у светлу старословенске баштине (Исто). То уједно може бити и један од путоказа у разумевању улоге калинарки у зимском циклусу обичаја. Ипак остају отворена питања због чега су се коледарске поворке веома рано изгубиле на разматраном подручју и због чега су као прелазни облик ка нестајању пренете на женску популацију, јер реченица из означеног филма експлицитно указује на важност обичаја, али не наравно свих обичаја у времену и простору. Данас је тешко одговорити само на основу етнографске и фолклористичке грађе, али је могуће да су изразит утицај на губљење праксе коледара у целини одиграли Црква и црквена правила понашања. Сваки облик маскирања третиран је паганском заоставштином, па и у време божићног циклуса обичаја. У народу је временом то попримило и негативну конотацију, те се маска и маскирање врло често сматрало лакрдијом, а обреди релевантни тим појавама су маргинализовани.

Што се тиче лазаричких поворки, очито је да је Црква сасвим благонаклоно гледала на њихову улогу у обичајном животу становништва и да њихово присуство није оспоравано нити брањено. Чак и замена улога и појава „мушког“ Лазара (што спада такође у вид инверзног понашања и прерушавања) није подлежала осуди. У

тешким временима, лазаричке поворке су имале и задржале су значајну улогу повезивања колективне свести и сталног подсећања на васкрсавање, тј. на истрајност и радост живљења и живота. У томе се могу приметити две димензије: унутрашња – подсећање на неуништивост живота као клице трајности и она друга, спољна, када се песмом и игром, те одећом исказује јасна припадност српском бићу и православљу. Носиоци обредне праксе су девојчице и девојке стасале за удају, дакле копча која упућује на продужетак животног круга.

Осим тога, вероватно су у лазаричком обреду обједињене хришћанска митологема о васкрслем Лазару и косовска легенда „о цару Лазару“ овоземаљској жртви за опстанак Срба у царству небеском. Д. Антонијевић лазарице смешта у контекст Лазаревих сестара, а изједначавање кнеза Лазара са празником, косовско вековно страдање, лазараце су обојиле животном снагом. Привидна покореност није могла да утиче да се „обичај угаси“, те је и у времену тињања стално ова обредна пракса васкрсавала. Косовски мит је заузео централно место у духовном животу (Роровић 2007: 164–165).

Иако у први мах тако не изгледа, ипак је косовска легенда, упркос разлици у датуму празника, одиграла према мом мишљењу, снажан утицај на очување обредне праксе лазарица и претворила је у снажну националну одлику. Идентификовање васкрслог Лазара и кнеза („цара“) Лазара¹⁰, господара „царства небеског“ у народној колективној свести је, хипотетички постављено, било од значаја за стално обнављање лазаричких девојачких поворки и свих садржаја које оне са собом носе. А. Лома наводи према Орхановићу једну од могућих верзија да се „кнежева вечера“ може поредити с јеванђеоским мотивом Тајне вечере (Лома 2002: 161) те и ова паралела наговештава могућу еквиваленцију и значај у одржавању лазаричких поворки. Лазарице су у прошлости седам дана, у Цветној недељи боравиле у кући Лазара, училе песме и спавале заједно, припремајући се за обред. Заједништво је једна од битних одлика лазарица што је подударно и са другим обредним поворкама.

Стога, реченица из наведеног филма „све може да пропадне, само обичај не сме“ јасно указује да је спој хришћанског и право-

¹⁰ У Јадру, западна Србија, у народу се кнез Лазар два пута спомиње као централна фигура – у прослављању Лазареве суботе и Видовдана – према теренској грађи прикупљеној 2010. године

славног бића са народном праксом и схватањима религије, још увек веома актуелан у животима становништва јужне покрајине и датог региона, те да је у процесу сталног обнављања. „Заборањене старине које живе негде у дубинама бића савременог човека, чине саставни део његове подсвести“ (Роровић 2007: 171). С обзиром на то да су обреди произишли из начина мишљења и понашања у времену и простору, могуће је спознати и њихове латентне особине и значења. Пажљивим проматрањем и анализом указују на комплексност процеса на релацији природа – култура (религија) у традиционалном моделу друштва, а што је до данас делимично разматрано посебно у радовима С. Зечевића и Д. Антонијевића.

Било да се ради о развијенијем типу литургијске драме о „васкрслем Лазару“¹¹, укомпоноване са митологемом о „цару Лазару“ или прежицима прехришћанских поворки са ознаком напретка и плодности, лазаричке поворке су данас постале снажна препознатљива идентитетска форма некадашње комплексне обредне праксе српског становништва у Призренском Подгору, Сиринићкој и Средачкој жупи.

Литература

- Антонијевић, Д. *Дромона*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1997.
- Антонијевић, Д. „Заједничко у народној религији Грка и јужних Словена“. *Balkanica VIII*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1977, 681–693.
- Бован, В. *Српске народне ђесме са Косова и Мейхохије*. Приштина, 1977.
- Бојанин, С. *Задаве и свейковине у средњовековној Србији*. Београд: Службени гласник, 2005.
- Васиљевић, М. *Народне мелодије с Косова и Мейхохије*. Зорислава Васиљевић, прир. Београд – Књажевац: Београдска књига – АД „Нота“, 2003.
- Васић, Оливера. *Етнокорелогија, Трајови*. Београд, 2004.
- Вукановић, Т. *Енциклопедија народној живоји, обичаја и веровања у Срба на Косову и Мейхохији, VI век – њочейак XX века*. Београд: Геопоетика, s. v. калинарке, 2001.
- Дебељковић, Д. „Обичаји српског народа на Косову пољу“. *Српски етнографски зборник*, VII. Београд, 1907.
- Зечевић, С. „Зимски циклус обичаја“. *Српска етномиологија*. Београд: Службени гласник, 2008.
- Златановић, С. „У потрази за изгубљеним контекстом: лазарице у Призрену“. *Издељичко Косово, Лицеум 8*. Крагујевац, 2004, 11–19.

¹¹ Ова варијанта је развијена у народној култури Грка када девојчице иду у поворци лазарица и певају Лазареве васкрсење (Антонијевић 1977:689).

- Јовановић, Б. „Архајски образац утопије и идеологије“. *Градина, књижевности, уметности, култура*, 10, год. XXI, број 10/86. Ниш: Просвета, 1986, 5–12.
- Караџић, В. Ст. *Етнографски сјиси*. Београд: Просвета, 1972.
- Ковачевић, И. *Семиологија мита и ритуала, I, Традиција*. Београд: Генеалогски центар. 2001.
- Козарац, В. „Калинарке“. *Гласник Музеја Косова и Метохије*, књ. 1. Приштина, 1952, 311–314.
- Костић, П. „Лазарице у Сурлици“. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 46. Београд, 1982, 9–39.
- Лома, А. *Пракосово, словенски и индоевропски корени српске епике*. Посебна издања 78. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу; Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Марјановић, В. *Маске, маскирање и ритуали у Србији*. Београд: Чигоја штампа – Етнографски музеј у Београду, 2008.
- Марјановић, В. *Традиционалне дечје игре у Војводини*. Нови Сад: Матица српска, 2005.
- Петровић, П., Ш. Кулишић, Н. Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ – Интерпринт, с. в. калина; калинарке, 1998.
- Филиповић, Миленко, Персида Томић. „Горња Пчиња“. *Српски етнографски зборник*, књ. LXVIII, Расправе и грађа, књ. 3. Београд: САН, 1955.
- Јastreбов, И. С. *Обычаи и йъсни шурецких сербов (в Призрѣнѣ, Ййекѣ, Моравѣ и Дибрѣ*. Санкт-Петербург (Googlbbooks), 1889.
- Bandić, D. „Funkcionalni pristup proučavanju porodične slave“. *Carstvo zemaljsko, carstvo nebesko*. Београд: Библиотека XX век, 1997.
- Ђорђевић, D. „Lazarice u Leskovačkoj Moravi“. *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije*, I, Bjelašnica 1955. i Pula 1952, Bjelašnica, 1955, 117–124.
- Kulišić, Š. *Stara slovenska religija u svijetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Centar za balkanološka istraživanja, knj. 3, Dijela knjiga IV, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1979.
- Popović M. *Vidovdan i časni krst*. Београд: Библиотека XX век, 2007.
- Rajković, Z. „Zašto govorimo o običajima?“ *Narodna umjetnost*, 24. Godišnjak zavoda za istraživanje folklore. Zagreb: Institut za filologiju i folkloristiku, 1987, 15–20.
- Zečević, S. *Elementi naše mitologije u navedenim obredima uz igru*. Posebno izdanje, Radovi V. Zenica: Muzej grada Zenice, 1973.

Vesna Đ. Marjanović

“EVEN IF EVERYTHING ELSE GETS RUINED, CUSTOMS MUST BE PRESERVED” WOMEN’S RITUAL PROCESSIONS IN THE CULTURAL HERITAGE OF KOSOVO AND METOHİJA

Summary

The role of customs and the transferring of traditional cultural models is multiple in preserving the cohesion of communities. In this article, the author writes about women’s ritual processions practised in winter and spring. Ritual processions which are practised periodically and occasionally have long lost their ritual meaning. Still, they have been preserved in some areas and are practised around certain holidays as a means of expressing identity and faith that customs can strengthen the cohesion of a society. In Kosovo and Metohija there used to be practised women’s processions called *kalinarke* who went for their walks during winter, between Christmas Eve and Three Kings Day, and *lazarice*, a spring procession of women who used to walk around the settlements on the day before Lazarus Saturday and on Lazarus Saturday. *Kalinarke* have almost disappeared from today’s practices. Processions of *lazarice* remain present but they have been passed on to younger female population. Changed in form, they remain a unique expression of the sense of belonging and a legitimate representation of the spiritual identity in the culture of Serbian people in Kosovo and Metohija, but also the desire to preserve this ritual practice in the modern times. Today young girls, followed by their mothers, form the *lazarice* procession, walk from house to house and sing, engaging in a special form of interaction with the hosts. *Lazarice* processions were kept alive in the sacred times, but in more recent periods, and with all the difficulties life in Kosovo and Metohija today brings, their structure and the way of communication have undergone certain modifications. An ethnological documentary was made about *lazarice* in 2000, and the reason for discussing this topic is the population’s attitude towards the significance of ritual practice.

Keywords: women’s ritual processions, *lazarice*, *kalinarke*, identity, customs, communication, film.

Мирјана Менковић¹
Етнографски музеј у Београду

**ЕТНОГРАФСКИ ПРИСТУПИ
У ПРОУЧАВАЊУ КУЛТУРЕ ОДЕВАЊА
(ЗБИРКА ХРИСТИФОРА ЦРНИЛОВИЋА – ЈЕДАН
ПОГЛЕД НА РАЗВОЈ ТРАДИЦИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ
ОДЕВАЊА У СРБИЈИ У 19. И ПОЧЕТКОМ 20. ВЕКА)**

За потребе проучавања културе одевања у Призрену у 19. и почетком 20. века током 2005–2008. године обрађено је око 2000 листића, приближно 10% укупне рукописне грађе из заоставштине Христифора Црниловића. Одабрани део грађе односи се на одевање првенствено у Призрену, а садржи и значајне податке о културним везама са другим градовима, пре свега са Скадром. Спонтани процес издвајања одређеног броја одевних предмета који ће формирати српски грађански костим, а потом његов развој и трансформацију током 19. века, пратиће још један, такође спонтан процес, формирања грађанске ношње Срба у градовима на Косову и Метохији, српској провинцији која ће се тек 1912. године наћи у окриљу матичне државе. Дуга и богата занатско-трговачка традиција косовскометохијских градова, посебно у Призрену, који ће вековима бити усмерен на Скадар, односно, Запад, Венецију, пре свих, обезбедиће развој једне од најлепших форми одевања у Југоисточној Европи. Оваквих и, верујемо, још сличних важних закључака о историји одевања Срба, акултурацији, размени и моди, не би било могуће, или, прецизније, неће се моћи донети, без проучавања Етнографске спомен-збирке Христифора Црниловића.

Кључне речи: одевање, Призрен, Етнографска спомен-збирка Христифора Црниловића.

За потребе проучавања културе одевања у Призрену, у 19. и почетком 20. века, током 2005–2008. године, прегледали смо већи број свезака рукописне грађе из Етнографске спомен-збирке Христифора Црниловића, као и документацију везану за предмете и фото-материјал. Од великог броја прегледане грађе, за наша проу-

¹ mirjana.menkovic@etnografskimuzej.rs

чавања сматрали смо да су веома значајне белешке из свезака 43, 44, 45, 48 и 51 са обрађеним темама: Романска градска ношња, Византијска градска ношња, Турска градска ношња, Стара балканска градска култура и ношња и Занати градске ношње. Обрадили смо око 2000 листића, што приближно чини 10% укупне рукописне грађе из заоставштине овог изузетног српског сликара, учитеља и етнографа, који је преданим истраживачким и сакупљачким радом, у периоду између два рата, формирао и оставио највећу етнографску спомен збирку у Србији данас, са око 26. 000 предмета, негатива, фотографија и листова рукописне грађе. Одабрани материјал понудио је неке од могућих одговора на питања из културе одевања у Призрену. Да би се правилно разумела типологија коју Христифор Црниловић користи, везано за градску ношњу, није на одмет указати да су проучавања Јована Цвијића, посебно о културним утицајима и великим цивилизацијама које су оставиле свој траг на Балканском полуострву, имала пресудан утицај на овог изузетног истраживача и колекционара (Цвијић 2012: 25). У великим културним наносима романске, преиначене византијске цивилизације, турско-источњачкој утицаја и особеностима иашири-јархалних обичаја и схваћања, Христифор Црниловић трага за елементима који се могу повезати или који објашњавају настанак и развој грађанске ношње у Призрену, посебно код православног српског становништва. Да нека од ових проучавања могу наћи место у изузетном етничком, културном, економском и друштвеном мозаику овог дела Балканског полуострва, потврђују и запажања до којих смо дошли током наших истраживања и која ћемо укратко представити. На овај начин, желимо да укажемо на значај и вредност прикупљене грађе и запажања које је Христифор Црниловић дао у расветљавању формирања и коришћења одевног обрасца српског православног становништва у косовскометохијским градовима током 19. и почетком 20. века.

Поред изузетно детаљних описа свих врста одевних предмета које Христифор Црниловић узима у разматрање, детаља везаних за занате и занатске производе, обиља фотографија и другог илустративног материјала, оно што нам се учинило посебно важно јесу подаци и чињенице који указују на однос између Призрена и Скадра, односно, начин одевања професионално измешаног становништва оба града, онако како га аутор записује и датује, у 19. и почетак 20. века. Треба напоменути да један број фотографија, које

се налазе у рукописној грађи, налазимо и у документацији Етнографског музеја у Београду, које је набавио др Сима Тројановић, први директор Музеја. Фотографије су набављене у Скадру 1902. године, приликом истраживања и откупа материјала који су тада интензивно вршени. Интересантно је напоменути да ова два истраживача неке од идентичних фотографија у обе колекције различито атрибуирају, а што само указује на сложеност, повезаност и испреплетаност културних елемената различитих етничких и професионалних група, односно народа. Сматрамо да је важно нагласити и да највећи број фотографија из Скадра и Албаније носи потпис Пјетра Марубија (Pietro Marubbi или Marubi, 1834–1903). *Фотоотека Маруби* у Скадру садржи преко 150. 000 фотографија, од којих многе имају изузетну историјску, уметничку и културну вредност. Иначе, Пјетро Маруби био је италијански сликар и фотограф који је као Гарибалдијев саборац емигрирао из Пјаћенце (Piacenza), у Италији, у Скадар, око 1850. године. Ту покреће фотографску радњу, *Foto Marubi*, чије су најстарије фотографије, датоване у периоду 1858–1860, уједно и најстарије фотографије начињене у Албанији. Фотографије настале у овом Атељеу публиковане су у многим значајним часописима из тог периода (*The London Illustrated News, La Guerra d'Oriente и L'Illustration*). Марубијеви асистенти били су млади Rrok Kodheli (1862–1881) и његов брат, Kel Kodheli (1870–1940), који су наставили посао као породични, променивши и презиме у Маруби (Менковић 2013: 140). Од осамдесетих година 20. века ова колекција је привукла пажњу и Унеска. Верујемо да би била изузетно значајна и за српске истраживаче словенске/српске културе у Северној Албанији и Скадру.

На основу белешки и запажања Христифора Црниловића о одевању три професионалне групе, православни, католици и муслимани, на простору два изузетно значајна града као што су то били Скадар и Призрен у периоду 19. и прве половине 20. века, уочили смо:

1. *Два ишија женске одеће – ирви*, који се наслања на елементе који су у историји одевања у Србији дефинисани као *српски грађански костим* о чему нас и Христифор Црниловић обавештава, а фотографије које даје односе се на православно становништво у Скопљу. Тај тип одеће затичемо широм Србије, али и у Мостару, или, рецимо и у Врању, након ослобођења 1878. године. (Слика 1)



Сл. 1. Нейознајта жена
у српском грађанском костиму
С. Димитријевић, Ниш, почетак XX века
П. Милосављевић, Београд



Сл. 2. Маја (рођена Јовановић) Бабаројић
из Призрена, Пећ, око 1903.
М. Менковић, Београд

Други *џиј одеће*, означили смо као *грађанска ношња Срба у Скадру и Призрену* и чији су доминантни делови, такође, оријенталног порекла, али другог типа и специфичне, одређујуће орнаментике – то јесу и *димије* и *кошуља*, али и *џубе* и *долама* (односно *антиерија* у периоду од краја 20. века). (Слика 2)

У погледу *мушке одеће*, разликујемо *џри џија одевања*, у зависности од кроја чакшира – први, *џиј шалвара* (*брекуше*, *бракуше*, *бевреци*) који је карактеристичан за католичко становништво Скадра и за које Христифор Црниловић правилно закључује да су биле и одећа православног српског становништва у Призрену, јер то је тип чакшира које видимо и на фотографији Младена Угаревића из последње четвртине 19. века. (Слика 3)

Други, *џиј џошурлија*, са ужим ногавицама, али и краће, до колена, тзв. *саке* (слика 4), када се користе доколенице и ногавице, али тако да се чарапе обавезно виде (Теренска истраживања 1993–1997, М. Менковић, одећа Стефана Здујића, трговца из Призрена), карактеристичне и за православно и за муслиманско становништво. Трећи, *џиј с фусџаном*, *фусџанелом*, набраном сукњом од



Сл. 3. Лашин из Скадра, око 1895.
Збирка Христифора Црниловића



Сл. 4. Стефан Здујић, трговац
из Призрена, крај XIX века
Краљ. двор. фотограф В. Даниловић, Београд
М. Менковић, Београд

белог памука, које је носило муслиманско становништво у Скадру, и то оно најбогаије и највиђеније, а које су забележене и у Призрену и Ђаковици у другој половини 19. века. (Слика 5)

2. Женско српско *џијановништво* у Скадру, онако како је и Христифор Црниловић сугерисао, *дели одређене сличности у одевању и с муслиманским, али и с католичким делом женске џошурлије; с муслиманским женским становништвом* – то су, врста пругастог и декоративног цветног материјала коришћеног за израду димија, (Слика 6), а с *католичким џијановнишвом* – на нивоу града, и *Српкиње носе црне димије израђене од свиленог џанфез материјала*. На нивоу ширег региона женско српско становништво у Призрену усваја и доводи до перфекције тип одеће у којој доминирају *џубе* и *долама*. Иако ће се и *џубе* и *долама* појављивати и на ширем простору, до Пећи или Тетова, и код муслиманског становништва, нигде се не постиже таква перфекција у изради украса од златне срмене нити, гајтана и позамантеријске траке као што је то случај на релацији: *католичко џијановништво највишег ранга (џренк) из*



Сл. 5. Мухамеданац из Скадра, крај XIX в,
Збирка Христифора Црниловића



Сл. 6. Српкиње из Скадра, почетак XX века
Збирка Христифора Црниловића



Сл. 7. Мајка Пренк-Бид Доде, Скадар,
почетак XX века
Збирка Христифора Црниловића



Сл. 8. Грађанска ношња Српкиња из
Ђаковице, почетак XX века
Збирка Христифора Црниловића

Скадра – српско сџановништво у Драчу и у Ђаковици, односно, Призрену. (Слике 7 и 8) И није се ња репрезентативна форма не задржава, ња практично, до данас, осим у Призрену, односно Великој Хочи, од почетка 20. века у знатно измењеној форми пре свега у погледу коришћених материјала. И нигде, осим код Српкиња у Скадру и у Призрену не развија се тако значајан и важан систем прегача који се такође задржава до данас код женског становништва у Великој Хочи и који указује на словенску компоненту у одевању. За прилог о култури одевања једног града и региона, ове чињенице говоре саме за себе.

3. Збирка Христифора Црниловића, везано за одевање у Призрену и Скадару, уводи и предмете које су жене користиле за излазак на улицу, авалу (користе Српкиње у Призрену), јайунцу и дињини (користе католкиње и Српкиње у Скадру) и ферецу и чаршаф (користе муслиманке у Скадру). (Слика 9)

Нашим даљим детаљним увидом и спроведеним истраживањима у свим релевантним музејским колекцијама у Србији, ликовним и фото колекцијама, али и у другим значајним референтним колекцијама, каква је нпр. колекција Мери Едит Дарам (Start 1977:



Сл. 9. Лајтинка из Призрена у оделу за
шетњу, Призрен, 1904.
Набавио Сима Тројановић, Етнографски
музеј, Београд, 2698

7–76), и увидом у друга научна и стручна сазнања, у могућности смо да потврдимо и временски и друштвено проширимо закључке на које је Христифор Црниловић указао. Дакле, на потезу, Скадар–Призрен, све три конфесије, у периоду од половине 19. па до самог почетка 20. века, измењивале и самостално дограђивале неколико одевних елемената, димије и џубе, пре свега. Ојачана трговина и занатство српских трговаца и занатлија из Призрена, половином 19. века, била је довољна основа за обезбеђивање ове размене делова женског одевног асортимана. Није могуће тачно утврдити време појављивања џубе у Призрену,

оно је могло већ бити у употреби када скадарски трговци интензивно долазе у град, а могло је бити преузето и путем трговачке понуде из Скадра. Чињеница да музејске колекције чувају довољан број примерака овог одевног предмета, потврда је за његову широку употребу у граду. Такође, и чињеница да се једно *џубе* у колекцији Музеја у Приштини јасно датира у 1840. годину, говори довољно сама за себе. Тада је, наиме, Дима Шутаковић, самарџија из Призрена, својој жени Султани, као венчани дар у Призрену набавио *џубе* тамно љубичасте боје и богатог веза. (Слика 10) Да ли је и половином 19. века *џубе* код католичког и муслиманског становништва било у употреби приликом свадбе, не можемо прецизно знати, али знамо да је у Призрену то била његова примарна функција. Мери Дарам ће почетком 20. века забележити да је *џубе* код католикиња још у употреби, али у црној варијанти од свиленог материјала и са истим кројем с којим га затичу друге две енглеске списатељице, Ирби и Мекензи, а код муслиманки у Скадру то ће бити само хаљина без рукава за кућну употребу (Дарам 1977: 25; Макензи, Ирби, 1868). Албански истраживачи наћи ће *џубе* у сеоском асортиману на ширем простору Албаније и с наменом као што је и у Призрену, али скромније занатске израде и украса. Чињеница да су Латини трговци који доносе робу, требала би да буде олакшавајући фактор у овом процесу преузимања и размене одевних елемената, јер и православни и католици на подручју Северне Албаније, односно јужнословенских земаља балканског простора, имају ширу заједничку основу. Наиме, средњовековна трговина између ових делова Скадарске Малесије и Запада, Венеције и Ђенове, а затим и Дубровника и Котора, струјаће вековима непрекинуто, а мешовито становништво баштиниће не само различите културе, већ и исте генетске кодове. Зато нимало не чуди изјава латинских трговаца, с којима су енглеске путнице разговарале половином 19. века, да „им не би било немило, све када би га видели да улази у сам Скадар“, мислећи на црногорског кнеза (Макензи, Ирби, 1868: 19). Да



Сл. 10. *џубе* ж., Призрен, израђено око 1840, рад призренских *џерџија*, венчани дар својој невести Султани кудио је Дима Шутаковић, самарџија из Призрена. Музеј у Приштини, 715

су везе с Котором оствариване до краја 16. века и да је северна Албанија за Боку била и транзитно подручје за руду и за вуну с Косова и из скопске области, потврда је и радна снага која је стално пристизала у Котор с тих простора. Трговина је остваривана с Перастом, Будвом и Херцег Новим који је као муслимански град (од 1482. године) обезбеђивао ову трговину свима. О трговању Млечана с Царством, који су били најпривилегованији у тако значајној размени, па се и као један од главних узрочника пропасти Републике наводи губитак тих повластица и пад размене производа, постоје бројни прилози (Milošević 2003: 258–269).

Земље из залеђа Балканског полуострва учествоваће и преузимаће од краја 16. века ту размену све више. У градњи женског обрасца одевања у којем *џубе* игра кључну улогу, у његовом украшавању, једном речју, стварању изгледа, по коме га данас препознајемо, још један чинилац – сем ове константне размене с Венецијом, Западом, контакта оствариваног на нивоу католичких и српских трговаца у граду, у размени и изградњи једног заједничког, препознатљивог одевног предмета – још једна спона нам се чини важном. То су златари, католици у Ђаковици и њихово враћање из околине Скадра у 18. веку на просторе, на којима се и данас налазе. Постојање јединствене златарске зоне на једном делу Балкана истраживачи су уочили и истражили. То подручје обухвата простор од Боке Которске, на југ дуж обале Јадранског мора, северну Албанију, област Метохије с делимичним укључивањем северне и северозападне Македоније и северног Епира. То су велики центри у Котору, Призрену, Ђаковици, делимично Пећи, Скадру, Драчу и Јањини. Од половине 19. века, у овој зони се уочавају јачи утицаји грчко-цинцарског златарства Пинда и Македоније који напуштају своју постојбину, доносећи на просторе о којима је реч *џрави чий-касџи филиџан*. У исту орнаменталну групу, као и примарни предмети производње у оквиру ове зоне, као што су оружје и накит, долазе и гравирани геометријски мотиви народне уметности коју срећемо и на другим материјалима – дрвету, текстилу, камену. Стилска анализа украсних мотива указује на мешање стилова, почев од левантинског и чистог *џарока*, рококоа са реминисценцијама из ренесансе, касне *џоџике*, *џа чак* и *антиџике*, уз *џиџија месџа* из балканског *џтрадиционалног рејџџоара*. Тај историјски стилски еклектицизам, изражен као левантински *џарок*, сведочи о прихватању елемената стилова, непосредним или посредним путевима, из За-

падне Европе, тачније из Италије и земаља Средоземља. Време шире примене таквих украсних мотива у јединственој златарској зони датовано је у средину 18. века (Петровић 1976: 41–56).

И тек у пуној репрезентативној форми џубета, коју затичемо у Призрену половином 19. века, овај одевни хаљетак могао је бити предмет интересовања на нешто ширем простору. (Слика 11). Ту најдиректнију везу Скадра и Призрена налазимо у Врању, у записима о најстаријој врањанској ношњи. Мада је у Врању било одличних везача-срмекаша (Панајот-Пане Штипљија, Нака Ратајче, Тома Грнчар и др.), ипак у тежњи за луксузом, богате и самосталне Врањанке, половином 19. века, извесне хаљетке су наручивале у Призрену и у Скадру. Забележено



Сл. 11. Млада љризренка: дойисна карџа, Призрен, 1928.

Аутор непознат
Славица Милутиновић, Крагујевац

је да је једна жена из Врања одлазила у Призрен да наручи скупочену ношњу и њено име је било Рисимка Лукарка. Дакле, неке Врањанке су, поред наручивања скупог врањанског одела, наручивале и *скадарско одело*. И 1932. године, када је забележено ово истраживање, понека Врањанка још је чувала по који скуп горњи хаљетак *скадарској руфети* (заната), џубе нпр., а чували су се и примерци старог врањанског одела. Када је 1874. године умрла једна богата Врањанка иза ње је остало *љразничној, сџојећеј* одела, и то: пет пари шалвара (три од гезије и два од *џанфеза*), једанаест свилених антерија, осам свилених и чојаних јелека, седам фермена (три су била толико везена, да се једва распознавао материјал од којих су урађени), две шкортељке, две саке, два ђурка самурлија, три бајадера, неколико *скуџала*, две фереџе, потпуно скадарско одело, потпуно европско свилено одело с *фусџаном*, местве, чизме, двоглед, ташна, накит итд. (Хаџи Васиљевић 1932: 7)

Скадарско одело може да подразумева и неколико одевних предмета, а може да се односи и само на *џубе*, што је у складу с ауторовом сугестијом. Међутим, оно што се нама чини најинтересантнијим у овој модној размени одеће, која по сачуваним примерцима и фотографијама траје и почетком 20. века, јесте *љранзијина улоја* Призрена у овој размени културних/одевних добара. Наиме, Призренке нису све што и Врањанке преузимале, већ је прављена својеврсна културна селекција. У мушкој одећи, задржаће шалваре које срећемо крајем века на Младену Угаревићу Призренцу. Али зато је, нпр., низање дуката од златног турског новца, који није био у оптицају било веома популарно у Врању седамдесетих година 19. века. Низова дуката могло је бити и до седам. Ношио се од грла до појаса, наниже све крупнији новац. Горње ниске су ношене о врату, а оне од треће наниже, имале су златне или сребрне кукице и качене су по јелеку или минтану (Хаџи Васиљевић 1932: 27). Идентичан начин украшавања срећемо у Скадру, код католичког становништва почетком 20 века. (Слика 12).

Још један детаљ о овом културно/модном посредништву призренских трговаца тиче се начина ношења косе код жена. До 1870. године хришћанке у Врању су по челу правиле *кркме* – *шишке*, а по образима, око ушију, *зулуфе*. Шишке и зулуфи су се одсецали одмах након свадбе или након веридбе (Хаџи Васиљевић 1932: 22). Идентичан пример чешљања налазимо код католикиња у Скадру, на једној од најлепших фотографија коју Сима Тројановић доноси из



Сл. 12. *Sposa Cattolica Scutarina*, Скадар, џочейџак XX века
Збирка Христифора Црниловића



Сл. 13. Призренка кайолкиња,
куиљено у Скадру, 1904.

Набавио Сима Тројановић, Етнографски
музеј, Београд, 4529



Сл. 14. Евџенија и Михајло Димић са ћерком
Полексеном, Призрен, 1906.

М. Менковић, Београд

Скадра 1902. године. (Слика 13). Такође, од већег броја варијанти димија које се срећу у Врању до почетка осамдесетих година 19. века, наводе се и шалваре од црног *џанфеза* које су сматране за високо господске (господарске) шалваре. Онакве какве срећемо до почетка 20. века у скадарској католичкој средини. Иако ношење црних димија није атипично за женско хришћанско становништво ширег простора Балкана (градови у Босни, Сарајево, нпр.), ипак се ове димије од *џанфеза* могу, пре свега, везати за Скадар. Призренке ту варијанту, великих бауш димија, нису прихватиле. Али, оно што је најлепше на релацији Скадар–Призрен–Врање и што је дубље од размене одеће из асортимана ширег, оријенталног порекла, сматрамо да је обавезно ношење *џрејача* код српског и католичког становништва у Скадру (Макензи, Ирби, 1868: 152), код српског становништва у Призрену (*бошче* и *скуџаче*) и у Врању (*скуџало*) (Менковић 2009: 17).

Од свих разматраних одевних предмета, за које процењујемо да су у размени преко Призрена, из Скадра стигли у Врање (иако

је то могао бити и директан контакт са скадарским трговцима у Призрену), православно српско становништво користи само *џубе* и *џрејаче*. Избор је у складу са основним постулатима патријархалног живота и духовним моралом, као и реалном економском основом коју је српска чаршија остварила половином 19. века и што је омогућило да се као кафтанције појаве и занатлије из српског православног корпуса. (Слика 14). А да све локалне моде имају подстицај у модним променама и тежњи ка европеизацији, покренути у Царству, доказ су и модне промене у центру, у Истанбулу, остварене током 19. века. Одатле ће стално долазити модни таласи које ће ширити и турско становништво у градовима и они који из провинције одлазе у Истанбул из различитих разлога. Мода која се доноси, као нпр. нешто накривљена челенка на једну страну, неће се увек и свуда прихватити. Опет, жене у Пећи и Приштини, рецимо, прихватиће тај модни детаљ и своје димије носиће лежерније, чак и благо подвијеног једног краја. У Призрену, опет, то се никада неће догодити.

❖

У културној историји Србије, процес формирања женског српског грађанског костима, који се везује за крај двадесетих и почетак тридесетих година 19. века, означен је као спонтан. Овај образац одевања понеће атрибут *српски*, иако у свом саставу нема ни један елемент чије би се порекло могло тражити у српској културној баштини. Архивске вести, путописна грађа, али и обиље портрета жена у грађанској ношњи од којих најбројнију групу чине радови српских сликара Уроша Кнежевића, Јована Поповића и Арсенија Петровића, послужиће као драгоцен подаци за израду идеалтипског обрасца женског грађанског костима. Женски грађански костим састојао се од устаљених елемената и типизираних начина ношења, што га и сврстава у категорију фиксираних ношње (Прошић–Дворнић 1982: 22–26).

Спонтан процес издвајања одређеног броја одевних предмета, који ће формирати српски грађански костим, а потом његов развој и трансформацију током 19. века, пратиће још један, такође спонтан процес, формирања грађанске ношње Срба у градовима на Косову и Метохији, српској провинцији која ће се тек 1912. године наћи у окриљу матичне државе. Дуга и богата занатско-трговачка традиција косовскометохијских градова, посебно у Призрену, који ће вековима бити усмерен на Скадар, односно, Запад, Венецију, пре свих, обе-

збедиће развој једне од најлепших форми одевања у Југоисточној Европи. У женској варијанти, дуги одевни предмет без рукава, *џубе*, у комбинацији са дугом свиленом *кошуљом*, *шалварама*, тесним *јелеком* или *минџаном*, доминираће кроз цео 19. век као главни одевни предмет. Кратке одевне форме у српском грађанском костиму, либаде, на пример, спустиће се, након ослобођења српске Кнежевине и до осталих делова српског корпуса у Врању, али и у Скопљу, Приштини или Мостару, а да никада неће бити прихваћене у Призрену. На тај начин, линија раздвајања утицаја византијске и романске културе, изражена, пре свега, у избору главних одевних предмета биће обележје овог града изузетне културе и традиције. Српско православно становништво у Призрену и католичко становништво у Скадру развиће током 19. века облик грађанске ношње који ће бити примамљив и муслиманском делу женске популације, али и градском становништву у српским ослобођеним варошима, нпр. Врању. Тако, неке форме одевања и кићења преко Призрена, као „транзитног модног центра“, биће пренете и прихваћене у градовима на крајњем западу Царства и у слободним српским варошима, а да их српско становништво Призрена, никада неће користити у свом одевном асортиману. Грађанска ношња Срба, настала већ око тридесетих година 19. века, и данас је у употреби међу најстаријим женским становништвом на Косову и Метохији, у насељу Велика Хоча, смештеном у близини Призрена.

Овакве и, верујемо, још пуно сличних драгоцених закључака о историји одевања Срба, акултурацији, размени и моди, не би било могуће, или, прецизније, неће се моћи донети, без проучавања Етнографске спомен-збирке Христифора Црниловића. То јесте и биће, незаобилазна материјална подлога озбиљних истраживања културне историје народа са балканског јужнословенског простора.

Цитирана литература

- Дарам, Мери Едит. *Кроз српске земље (1900–1903)*. Београд: Српска Европа, 1997.
- Макензи, Г. Мјуир, Ирби, А. П. *Путовање по словенским земљама Турске у Европи*. Београд: Државна штампарија, 1868.
- Менковић, Мирјана. *Скадарско џубе: прича о једном предмету и њири културе*. Београд: Етнографски музеј, 2009.
- Менковић, М. *Грађанска ношња Срба у Призрену*. Београд: Етнографски музеј – Центар за очување наслеђа Косова и Метохије *Мнетосупе*, 2013.
- Петровић, Ђурђица. „Везе Македоније и Албаније на примеру производње ручног ватреног оружја у Дебру у XVIII и XIX веку“. *Зборник Музеј примењене уметности*, 19–20 (1975/76): 41–56.

- Прошић-Дворнић, Мирјана. „Женски грађански костим у Србији XIX века“. *Зборник Музеја примењене уметности*, 24–25 (1982): 22–26.
- Хаџи Васиљевић, Јован. „Врањска градска ношња ранијих година“. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 7 (1932): 6–31.
- Цвијић, Јован. *Балканско полуострво и јужнословенске земље*. Београд: Народна библиотека Србије, 2012.
- Црниловић, Христифор. *Етнографска спомен збирка Христифора Црниловића*. Србија: Етнографски музеј у Београду, Манакова кућа, свеске 43, 44, 45, 48 и 51, прва половина XX века.
- Milošević, Miloš. *Pomorski trgovci, ratnici i meceni: Studije o Boki Kotorskoj XV–XIX stoljeća*. Vlastimir Đokić, prir. Beograd – Podgorica: Equilibrium – CID, 2003.
- Start, Laura E. *The Durham Collection of garments and embroideries from Albania and Yugoslavia*. Calderdale: Calderdale Museum, 1977.

Mirjana Menković

ETHNOGRAPHIC APPROACHES IN THE STUDY OF DRESSING CULTURE (COLLECTION BY HRISTIFOR CRNILOVIĆ – ONE VIEW ON THE DEVELOPMENT OF TRADITIONAL DRESSING CULTURE IN SERBIA IN 19TH AND AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY)

Summary

In the demand of studying dressing culture of Prizren in the 19th and at the beginning of the 20th century, there were treated 2000 handouts during 2005-2008, which is approximately 10% of overall manuscript materials from the Hristifor Crnilović legacy. Chosen part of materials refers predominantly to dressing in Prizren, and it also contains important data about the cultural links with other towns, Skadar above all. A spontaneous abstraction process of certain number of garments that would form a Serbian civil attire, and subsequently its development and transformation during the 19th century, was followed by another, also spontaneous process of forming civil attire of the Serbs in towns on Kosovo and Metohija, a Serbian province that would find itself inside the matrix state no sooner than 1912. Long and rich trade and handicraft tradition of towns from Kosovo and Metohija would ensure development of one of the prettiest ways of dressing in South-Eastern Europe, especially in Prizren, which would be oriented for centuries towards Skadar and the West, Venice above all. These and, we believe, similar important conclusions on the dressing history of the Serbs, acculturation, exchange and fashion, all of these conclusions would not be possibly or, more precisely, will not be made without the studying of Ethnographic memorial collection of Hristifor Crnilović.

Keywords: dressing, Prizren, Ethnographic memorial collection of Hristifor Crnilović.

Биљана С. Цинцар Костић¹
Музеј Српске православне цркве, Београд

ЈЕДНО ПРИЗРЕНСКО ЦУБЕ ИЗ МУЗЕЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У БЕОГРАДУ

У Музеју Српске православне цркве, у Легату – Оставина Радослава Грујића – чува се једно ванредно лепо и очувано цубе, као примерак елемента женске грађанске одеће са међе XIX и XX века. На самом цубету, споља и изнутра нема никаквих обележја нити записа. У оквиру Музеја Јужне Србије, који је основао и на чијем је челу у периоду од 1920 до 1937. био проф. др Радослав Грујић, постојала је и Етнографска збирка богата народним и градским ношњама. Грујић је од 1926. до 1927. радио на археолошком ископавању темеља цркве Свети архангели у Призрену где је открио цео археолошки комплекс манастира и пронашао је остатке моштију цара Душана. Осим у овом граду, вршио је научна истраживања широм Метохије. Наведено цубе проф. Грујић је набавио приликом неког од боравака у Призрену и тако га је као предмет националне културне баштине придружио етнографској збирци Музеја Јужне Србије. Претпоставка је, такође, да је цубе лични допринос проф. Грујића, те да га је приликом напуштања Скопља 1937–1938. године понео у Београд.

Кључне речи: Музеј, црква, управник, невестињски, цубе, призренски, терзијски.

Професор др Радослав Грујић

Радослав Грујић је рођен 1877. у Земуну, где је похађао основну школу и Реалну гимназију. Богословију је завршио у Сремским Карловцима (1899), правне науке у Бечу (1908), док је у Загребу завршио Филозофски факултет – где је доцније и докторирао.

Каријеру је започео као земунски парох и катихета, да би потом службовао у Бјеловару и Госпићу, а затим се поново вратио у Београд као професор Богословије Свети Сава. За професора националне историје Филозофског факултета у Скопљу постављен је 1920, где ће потом постати и декан. Године 1937, пред сам Други светски рат, Грујић се (као и многи интелектуалци Срби) сели у

¹ biljanaivangel@yahoo.com

Београд, где је постављен за управника Музеја Српске православне цркве, на којем ће месту остати до краја живота 1955. године. *Осјавина Радослава Грујића* у Музеју је легат. Читаву научну и другу грађу из свога стана, библиотеку и читав радни кабинет на трећем спрату београдске Патријаршије, оснивач и први управник оставио је Тестаментом Музеју Српске православне цркве (Душанић 1955: 104).

У Скопљу је Грујић провео године свог богатог научног рада. Био је један од водећих интелектуалаца у оснивању Филозофског факултета у Скопљу и његов декан у периоду 1930–1933, те 1935–1937. Основао је *Скојско научно друштво* и био је његов председник од 1921. до 1937. У том периоду је покренуо и *Гласник Скојској научној друштва*. Као оснивач Музеја Јужне Србије у Скопљу, чији је био управник од 1920. до 1937, покренуо је и периодичку *Зборник Јужне Србије и суседних земаља* (Душанић 1955: 105).

Грујићев боравак у Скопљу обележило је велико старање о подизању научног нивоа тог града, који је у том периоду постао прави интернационални научни центар. Око *Гласника Скојској научној друштва* проф. Грујић је окупио не само наше већ и стране научне сараднике. Између осталих ту је био и Сима Тројановић – етнолог, потоњи директор Етнографског музеја у Београду, који је био један од предавача на Филозофском факултету у Скопљу (Душанић 1955: 105).

Осим ове врсте контаката кроз рад на часописима, Радослав Грујић је предузимао доста директних личних акција и на терену. Кретао се он диљем данашње Македоније – онда Јужне Србије, и када је имао прилике боравио је у Метохији – у Пећи (Дечанима) и Призрену. Године 1927, пошто је тако пронашао *Хрисовуљу цара Душана*, у којој се наводи место на коме је подигао свој маузолеј посвећен Светим Архангелима, Грујић је кренуо у ископавања и открио је темеље манастирског комплекса и мошти цара Душана. Ова врста посла изискивала је велики број радника на терену, тако да је Грујић долазио у додир са многим Призренцима, међу којима је био и Петар Костић, ректор Призренске богословије, национални и просветни радник који је своје радове објављивао у *Гласнику Скојској научној друштва*. Ту негде око овог знаменитог Призренца свакако је и личност преко које је набављено и само цубе (Новаков 2011: 200).

Грађанска ношња међе XIX и XX века

Постепено ослобађање ових области од Турака, које је почело Првим српским устанком, 1804. године, донело је промене у многим доменима живота народа, па и у начину одевања. Видљивији знаци промена примећују се на одећи градског становништва, док је гардероба сеоског била скоро неизмењена. Веће измене одеће у сеоској средини доћи ће тек крајем овог столећа. Утицај на измене у ношњи, пре свега српских старешина – устаника, долази најпре из Аустрије, јер су Срби управо насељавали међу двају царстава, и често су прелазили са једне стране на другу, и доносили новитете. Мада је ту било и утицаја из Русије, одакле је стизала директна помоћ устаницима.

Прави заокрет десио се након 1830, када је Србија *хайишиерифом* добила извесну аутономију, па су сам кнез Милош и његова околина, кренули да уводе европске новине у одевању у домену униформе. Тако је европски начин одевања у ситним сегментима ушао на терен Кнежевине Србије. Ово је било карактеристичније за самог кнеза и мушки део народа, док је његова супруга Љубица – која је давала тон у свом женском окружењу, до краја живота била наклоњена балканском градском костиму (Стојановић 1980: 4). Нешто доцније, 1837. године, када је кнез Милош *Указом* прописао ношење униформе, дошло је и до веће потребе за шнајдерима, који „из Прека“ у Србију прелазе за стално или се повремено појављују ради обављања послова. Како је у Кнежевини Србији кренула већа размена и робе и људи према Западу, тако су се и убрзавале промене у свим областима живота. Већ је наследник кнеза Милоша, кнез Михаило, још 1841. године на балу приређеном у Здању „дочекао госте у фраку, док су једни трговци били у оделу европском, а други у турском“ (Стојановић 1980: 11).

Осим војног сталежа, за уздизање грађанског друштва, које је почело у претходном столећу, важни су и домаћи трговци и занатлије. Након бољитака у Аустријској монархији, од XIX века и у српским насељима јужно од Саве и Дунава, порастом сточног фонда (који је био на завидном нивоу) настала је повољнија клима која је омогућила бољи статус и финансијске могућности средњег сталежа који су постали значајни грађански поручиоци.

За израду ношњи током XIX века, слично као и раније, користили су се материјали увезени са Истока и Запада – *чоја, сомој,*

свила, *брокаџ*, *аџилас*, *алаца* и *шамалаца*, док су друге (поготово за израду сеоске одеће) разне врсте *ланеној*, *џамучној* и *свиленој* платна ткале жене по градовима и варошима (Бјеладиновић 2001: 138). После Другог српског устанка, у Београду, Шапцу и Смедереву (градови пловних река) јавља се роба из Аустрије (бојени памук, америкен платно, свилена роба, мађарско платно, свилени гајтан, памучне мараме, позамантерија, шамије...) (Стојановић 1980: 16).

Поствизантијски начин украшавања свечане владарске и народне, као и црквене одеће био је везан за златовез, који је донет у нову отаџбину још у време Велике сеобе, крајем XVII столећа. Ова луксузна техника текстилног декора, у областима јужно од граница Аустроугарске, током XIX столећа, на терену Кнежевине Србије је била замењена терзијским везом. Такозвани *џорњи хаљеци* били су производ терзија – који су били мајстори за кројење, шивење и украшавање везом срмом, која је скуп упредених 4–6 златних нити, техника веза која је у ове крајеве донета из Турске. Ова веома сродна техника уметничког веза положене златне и сребрне нити, посебно је постала примењивана у моменту када су и сами Срби преузели терзијски занат (Стојановић 1980: 16). Београд је већ 1839. године имао 40 различитих еснафа. У међувремену је дошло до спајања еснафа у веће групе, па је одлучено да папуције и чизмари образују један еснаф, а да се кројачи присаједине терзијама (Стојановић 1980: 16). У Кнежевини Србији ће током XIX века бити колебања између оријенталног и европског костима, да би већ у другој половини кренуло јењавање првог који је до краја препустио место европском.

Ношњу оријенталног (па и поствизантијског) типа одликовала је једноставност кроја и значајан колористички ефекат адекватно тониране базе – носача веза и везеног украса. Као и код осталих левантинских костима, овде се ради о коришћењу скупог и квалитетног материјала као што су то чоја и кадифа различитих тонова, док је за вез коришћен позлаћени и сребрни конац (знатно ређе свилени). Терзијска (терз, дерз) нит од златовезачке разликовала се у томе, што је она представљала фини скуп више нити упредених као једна, а златовезац је радио искључиво једном нити – као и у другој врсти бодова. *Каваси* су припремали материјал за украс, а *џерзије* – који су одећу кројили, конципирали су украс и изводили га до тог естетског ефекта да је превазилазио вештину занатлије. И даље нит којима се изводи орнамент не пролази основу, већ се само полаже преко ње, а учвршћује се свиленим (обично жуте

боје) концем – док између остаје хартија (некад се подмеће и чвршћа хартија – „картон“. На неким предметима (као и код златовеза такође) декоративни ефекат се појачава нашивањем тордираних металних нити и шљокица, а на неким деловима одеће апилирају се мање декоративне целине у другој боји и материјалу од основне такнине од које је одећа (Стојановић 1980: 20).

Специфичан декор оријенталног костима делимично показује сродности са поствизантијским, али је допуњен јако извијеним маштовитим ваздушастим биљним стилизацијама које доминирају, као и *флуидан арабескни џрејлеџ* преузет из исламских рукописа и других грана примењених уметности. Поготово га знатно разликује збијена форма орнамента (Стојановић 1980: 21).

Како је и сам оријентални свечани костим претрпео измене на читавој области Османског царства, то су и декоративни елементи истог носили особине *левантинској дарока*, који је сам по себи носио конгломерат различитих локалних и националних утицаја.

Грађанска ношња у неослобођеним крајевима Србије у XIX и почетком XX века

Сложене друштвено-политичке околности у XIX веку, у којима је један део српског народа већ имао извесне слободе и највећим делом био ослобођен турске доминације у Централној Србији, дотле су јужне области српског народа у пределима Јужне и Старе Србије и даље биле под влашћу Османлија. То је условило да се у самом народу развију два типа грађанске ношње током првих деценија XIX века, где се виде несумњиве сличности, али и одређене разлике. Северни оријентални костим имао је своје карактеристике, а јужни је кроз време заузео свој правац (пример – *цубе* је произвођено искључиво у Метохији). У оквиру раскошног левантинског начина одевања, у којем је постојао *фиксиран косџим* увек је било простора за велики број варијација (од регионалних, конфесионалних, материјалних). Мушка свечана ношња имала је свој женски пандан који је такође припадао левантинском правцу (Менковић 2009: 17).

Код одеће која је припадала женском полу била је израженија разноврсност и у кроју и у богатству разноликости употребљених материјала, у начину декора као и у избору мотива, при чему је у овом случају више био везан за оријентални, а мање за европски начин (Менковић 2009: 23).

Због скупocenости материјала – и дугог мукотрпног рада мајсторских руку, где је сваки комад одеће био примерак примењене уметности, слично као и у византијском периоду – оваква врста одеће имала је наследни карактер, веома је брижљиво одржавана и потом предавана наследницима. Често су терзијске израде биле и еминентни (у доба кнеза Милоша владарски) поклони.

Женски градски костим на Косову и Метохији

Док је у Кнежевини женска градска ношња оријенталног типа у другој половини XIX века почела да јењава, на Косову и Метохији она је свој велики замањ узела од средине XIX века, па се у пуној декоративности задржала све до првих деценија XX века. Најважнији елементи овог костима су кошуља, димије и горњи хаљаци, у разним варијацијама. Уз кошуљу од памучног или свиленог платна, ношене су широке *димије* од разних врста свилених и вунених тканина – оне елегантније украшаване су златовезом и ширитима. Као спој ова два елемента опасивао се свилени појас – *џраболос*, који је у свакодневной варијанти имао допуну у вуненој или памучној прегачи *дошчи*. Преко ове основне гардеробе облачени су горњи хаљаци попут кратког прслука – *јелека* и дугог са рукавима хаљетка – *минџан* са рукавима богатим срменим везом, док је онај свакодневни био од памучних тканина и са сведеним украсом од бућме уз рубове. Празнични делови женског градског костима су били *џубе* – горњи хаљетак од црвене или плаве чоје, кројено са наглашеним струком и великом ширином у skutима, редовно богато украшен у терзијском везу, као и дугачка хаљина са рукавима – *антиерија*, најчешће израђена од кадифе. Зимом је преко свега ишло *ћурче*, које је постављено крзном (Бјеладиновић 2011: 140).

Призрен

Како је тема овога рада везана за једно џубе из Призрена, то ће се фокус даљег излагања окренути управо овом делу женског грађанског костима, са међе два века, у граду који је снажно привредно ојачао, а позициониран је у још увек окупираним српским областима.

Прави подаци о призренском терзијском раду могу се добити из писаних података који су остали сачувани у Врању који је био сродан град и који је имао најдиректније везе са ондашњим Призреном. У Врању су радили такође ваљани везачи-срмекаши и жи-

веле су богатије и склоне луксузу Врањанке које су половином XIX столећа извесне хаљетке наручивале директно из Призрена и Скадра (Скадар је, као град са традицијом и несумњивим значајем за сва локална догађања и пре турске власти, остваривао огроман проток робе, људи и идеја и у току XIX века. На западном делу Балкана он је био најистакнутији град у трговачком погледу, чија је интернационална чаршија остваривала трговину са свим српским земљама од Ниша до Битоља.) У записима о врањанској ношњи наилази се на *Скадарско одело*, које се може тумачити са више елемената, али и само са џубетом.

Иако је Призрен био тачка велике трговинске и занатске делатности (у граду је постојала, а постоји и дан-данас терзи махала), оно што га је у самом одабиру ношње директно повезивало са Скадром управо је било џубе (уз њега и прегача) (Менковић 2009: 29).

Важно је нагласити и ово, да је џубе најпре било саставни део мушке одеће муслиманског становништва, међутим оно је у својој посебној варијанти добило религијско-обредни карактер и свој властити правац развоја. Од њега потпуно паралелно, овај горњи хаљетак у женском одевном асортиману развијао се другим правцем и на крају је добио улогу у обреду венчања, поставши саставни део *невестињске одеће*. У самом Скадру било је, као такво, прихваћено од све три конфесије: православне, римокатоличке и исламске (Менковић, 2013: 52).

Блискост у маниру женског одевања у Скадру и Призрену повезиваће спољни изглед српског становништва и највише слојеве католичког становништва у граду на Бојани скоро до идентичности. Овај правац у одевању продужиће свој век и дубоко у наредном XX веку (Менковић 2009: 18).

Невестињско џубе

У областима које је некад обухватала византијска империја, у многим доменима њена традиција нестанком Царства није престала – она је само добијала нове варијетете. Иста је ситуација и са одевањем. Познато је да се у свакој народној ношњи – у њеном естетском карактеру крије тежња да се приближи сјају и nobлесу владарског костима са фресака. Облици горњих хаљетака и те како у себи носе ехо далеких одора (које су у Византију стигле из Персије). Најчешћи је облик антиерија и кавадија (која је ношена у Малој Азији). Негде су џубета уврштена у антиерије. Џубета су у

свом крајњем изразу утврђена средином XIX века – и покривају широку област централног Балкана – од Скадра до Врања и Скопља, са примерцима из северне Грчке.

Поред једноставног кроја – који је у овом варијетету горње хаљине нарочито изражен у доњем делу – џубета се одликују богатом стилизованом биљном орнаментиком распоређеном на уобичајеним местима. Њихови су орнаменти ваздушасто изведени – у Грчкој их зову *йирйири*, као што су примерци из Јањине. Негде је само декор збијенији. Пуна пластичност облика долази до изражаја – примерци слични и на Епиру. Збијеност композиције доведена је до максимума (*horgor vacui*). Осим стилизације флорала постоји и композиција у виду цветних низова, букета или грана, које варирају од предмета до предмета, од цвета типа палмете. Уз овај део женске одеће оријенталног типа директно су везана и друга два: свилени појасеви – *йирадолоси*, пореклом из Сирије (Триполи), ношени уз димије (Стојановић 1980: 25).

Према дугогодишњим истраживањима Христифора Црниловића на терену, грађанску ношњу у Призрену, на међи XIX и XX века, чине три скупине: византијска, романска и турска. Византијски тип одевања – који карактерише антерија, припада грчко-цинцарској ношњи средине XIX столећа, када је и у тој групацији, након извесног колебања дошло до преваге турског начина – који карактерише употреба шалвара (димија). Потом је, кроз поређење Призрена и Скадра, у коме превладава тип шире области балканске ношње, али са естетиком романске културе, и турски начин са својим особеностима (Менковић 2013: 192).

Да јесте био евидентан утицај Скадра на источније области говори и белешка кустоса у Инвентару поред јединице Приштинског музеја *Џубе из Ђаковице* (Инв. бр. 913), које је израђено око 1870, где се каже: *Израђено око 1930. године, рад ђаковачких йерзија. Део женске албанске йрадске „а ла йурка“ ношње из Ђаковице. Џубе је рађено йод уйицајем скадарских йерзија* (Менковић 2013: 157).

Савршенство естетског домена призренског џубета резултат је управо складна комбинација источног и западног – романског, католичког утицаја, јер нигде у муслиманском свету није достигао тако висок ниво склада златне и сребрне нити, гајтана и (западне) позамантеријске траке (Менковић 2013: 204).

Коначни вид џубета јесте – женска, дужа горња одећа уз врат, отворена целом дужином и без рукава. Кројено је косо (уз клина-

сте или полумесечасте додатке) са јако наглашеним струком и у доњем делу проширен. Око џепова и отвора, по рубовима је смештен везени орнамент. Обично су код њега спољне ивице таласасте у виду волута. Најчешће су постављена памучним, негде и свиленим платном. У циљу што богатијег декоративног ефекта употребљавани су различити елементи: од шире позамантеријске траке, ширита, плетеница од металних нити, тордиране нити, танког гајтана, позлаћене нити упредене са жутим свиленим концем, шљокица – изведени су најчешће компоновани радијално: биљна арабеска, низови кружних медаљона, спирална лозица са крупнијим кружићима, палмете и волуте, флоралне композиције, скуп кружића, лале, листови палме, трolist, фриз стилизоване цветне вреже, четворолатична розета, палмин лист, стилизоване лале, зумбули, розете, разни листови, издужени листови типа боте (*boteh*), мотив Сунца (Стојановић 1980: Каталог: Инв. бр. 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313).

Унутар групе хаљетка *џубе* Мирјана Менковић је определила три типа. Џубе првог типа – до колена и без рукава, појављује се као доминантни репрезентативни одевни предмет српског становништва у Призрену (Пећ, Дечани) на међи XIX и XX века. Оно је део одеће невеста, девојака и млађих удатих жена. Пример овог типа је приштинска музејска јединица (Инв. бр. 715) из Призрена, које је 1840, као венчани дар својој супрузи Султани набавио Дима Шутаковић, призренски самарџија. Овде је потврђено и то да је џубе било наследни део гардеробе, јер га је на свом венчању носила и њена снаха Савета, од чијег је сина откупљено џубе. Други тип џубета је карактеристичан по *чейкен* рукавима, њему припада и тзв. *Златино џубе* (Инв. бр. 33. 574), које су такође носиле само невесте, девојке и млађе удате жене. Трећи тип – краћи тип, али са украсом од црног гајтана на црвеној чоји јесте *Скадарско џубе*, као део свечане одеће девојака и млађих жена српског и албанског – католичког становништва (Менковић 2013: 156). Иста ауторка је утврдила да је у Призрену на међи два последња века идеалтип женски комплет са џубетом са рукавима (Менковић 2013: 191).

Мери Е. Дарам, енглеска књижевница, која је 1900–1903. године обишла област Старе Србије и Албаније, забележила је да су џубета у Скадру носиле хришћанке и муслиманке, девојке и удате жене, преко кошуље и димија (за Призрен није навела да су га носиле муслиманке). Том приликом и Дарамова је набавила један

репрезентативни примерак цубета који се данас налази у њеној колекцији, за које је констатовала да је један од најелегантнијих и највеличанственијих у целој колекцији [у Каталогу збирке Мери Е. Дарам (The Durham Collection of garments and embroideries from Albania and Yugoslavia. Calderdale Museum, 1977)] (Менковић 2013: 58).

Цубе МСПЦ

У књизи Музеја Српске православне цркве – *Попис Осџавине њроф. Радослава М. Грујића*, који је пратио оставински поступак након смрти проф. Грујића, у поглављу са поднасловом „Музејски предмети“ једино цубе је под бројем 7, заведено као *дечија хаљина*. Изведено је од црвеног (боја невесте) плиша, са терзијским нитима, бућмом, позамантеријским тракама и шљокицама. Његове димензије су: висина 112, а ширина 269 сантиметара. Постављено је памучаним платном са штампаним ружичасто-браонкастим цветићима. Лице цубета је сасвим очувано и чисто, док је постава местимично – са ситним рупицама и незнатно пожутела од стајања. Изведено је типичним кројем, с тим што је у доњем делу – ради постизања веће ширине, додат полумесечати уметак од истог плиша.

Ивице цубета изведене су у таласастом – волуастом орнаменту. Око отвора и дуж ивица постављена је, након ивичног орнамента, широка златоткана позамантеријска трака. Након овога, у радијалном распореду према унутрашњости, креће богати флоралним украс у спојеним сегментима који се на врху завршавају вретенасто у виду јелкица. Орнамент је нарочито наглашен на предњим полама у висини бедара. На леђном делу, у висини рамена, такође, уоквирено широком позамантеријском траком налази се поље богатог флоралног везеног орнамента. Осим терзијских нити и позамантеријске траке, на овом цубету примењене су и шљокице, које су постављене појединачно и на адекватним местима. На постави нема ознака, сем мале беле налепнице са бројем „7“, а у нивоу колена на обема предњицама пришивене су мале металне алкице.

Компарацијом, цубе из Музеја Српске православне цркве може се придружити цубету из Призрена Кат. бр. 158 (113 x 278, чоја, бућма, шљокице, позамантеријска трака), урађеном 1880–1914. године (Менковић 2013: Каталог од бр. 99 до бр. 146).



Литература

- Бјеладиновић, Јасна. *Народне ношње Срба у XIX и XX веку*. Београд: Етнографски музеј, 2011.
- Грујић, Радослав. *Азбучник Српске православне цркве*. Слободан Милеуснић, прир. Београд: БИГЗ – Музеј СПЦ, 1993.
- Душанић, Светозар Ст. „Протојереј – ставрофор Др. Радослав Грујић професор универзитета у пензији (некролог)“. *Гласник. Службени лист Српске православне цркве*. Бр. 6, год. XXXVI, Београд, 1955.
- Марковић Новаков, Александра. *Православна српска дојословија у Призрену (1871 – 1890)*, Ниш 2011.
- Менковић, Мирјана. *Скадарско цуде: њрича о једном њредметиу и њри кулѡиуре*. Београд: Етнографски музеј, 2009.
- Менковић, М. *Грађанска ношња Срба у Призрену у XIX и њрвој ѡоловини XX века*. Београд: Етнографски музеј, 2013.
- Стојановић, Добрила. *Градска ношња у Србији ѡоком XIX и ѡочетѡком XX века*. Београд: Музеј примењене уметности, 1980.

Биљана С. Цинцар Костич

ОДНА ПРИЗРЕНСКАЈА ДЖУББА ИЗ МУЗЕЈА СЕРБСКОЈ ПРАВОСЛАВНОЈ ЦЕРКВИ В БЕЛГРАДЕ

Резюме

В Музее Сербской православной Церкви – Наследие Радослава Груича, в списке музейных экспонатов, под номером „7“, под названием „Детское платье“ хранится джубба. Она вероятно была сделана в одной из портняжных мастерских в Призрене в течении первых двух десятилетий XX века, где главным образом, уже с прошлого века, изготовлялся такой вид женской гражданской одежды. Она изготовлена типичным образом, в представительной форме такой верхней одежды. Судя по размеру, она была изготовлена для невесты (девушки 15–16 лет). Этот экспонат, как один из последних экземпляров эпохи этого старинного ремесла, был найден в Призрене, когда Радослав Груич искапывал наследие императора Душана – монастырь посвященный Святым архангелам. Он был куплен для Музея южной Сербии, а затем, на кануне Второй мировой войны, был перенесен в Белград, в Музей Сербской православной церкви, где сейчас хранится в полностью сохранившемся состоянии.

Ключевые слова: музей, церковь, император, невеста, джубба, призренский, портняжное дело.

Аљона Алексејевна Михајлова¹
Руски етнографски музеј, Санкт-Петербург

МОНОХРОМНИ ОБЛИЦИ СТАРЕ СРБИЈЕ У ФОТОГРАФИЈАМА С КРАЈА 19. И ПОЧЕТКА 20. ВЕКА ИЗ РУСКИХ АРХИВА И ЧАСОПИСА

У раду је представљен преглед фотографија с краја 19. и почетка 20. века, које визуелизују феномен Старе Србије и које представљају фолклоризовани историјско-идеолошки конструкт. Њихова намена је била репрезентовање руској јавности историје, културе и свакодневног живота словенског хришћанског становништва европских провинција Османског царства у контексту очекивања њихове територијалне прерасподеле. Тематска целина и хронолошка повезаност фотографија указују на јединство њихове природе и омогућавају прилаз њиховом истраживању као самосталном историјском и културном феномену. Тумачење фотографија полази од њихове корелације са фолклорним и наративним изворима у оквиру интегрисаног приступа.

Кључне речи: Стара Србија, фотографије, историјски извор, етнокултурни простор.

Савремене истраживачке стратегије у проучавању традиционалне културе углавном се карактеризују проширивањем методолошких прилаза и начина интерпретације историјских извора, као и жељом за њеним свеобухватним разумевањем кроз анализу њене варијабилности. У том погледу, одређени потенцијал показују визуелни извори, односно фотографије с краја 19. – почетка 20. века. Оне одсликавају културни и историјски контекст у којем су постојали различити облици традиционалне културе, који се данас проучавају у оквиру историје, етнологије, фолклора, лингвистике и других сродних дисциплина.

Потражња за старим фотографијама у последње време је порасла због неповратних геополитичких и модернизационих процеса који трансформишу етнокултурни простор на читавом европском континенту, укључујући и Балкан. У том погледу, њихова основна

¹ alena-muzej@yandex.ru

вредност није само у могућностима приказивања појава које су заувек остале у прошлости, већ и у преношењу одређених идеја и вредности због којих су оне и биле направљене.

Фотографска грађа, која је настала на балканском подручју крајем 19. и почетком 20. в. , и која се нашла у наслеђу Царске академије наука, Етнографског одељења Руског музеја цара Александра III, библиотеке Мермерног дворца, није раније проучавана у својој целини. Неке фотографије су биле објављене у руским предреволюционарним часописима у којима се, у то доба, доста полемисало о српско-бугарским територијалним захтевима око такозване Старе Србије. Међутим, обраћање овим сведочанствима по протеклом столећу обезбеђује темељ за објашњење неких историјских појава које данас имају изузетно важно значење.

Појам Стара Србија је ушао у ширу употребу у 19. веку, како у српском друштву, тако и у Русији, али није служио званично као топоним. Постојао је као фолклорни и идеолошки конструкт у оквиру колективног историјског сећања на „заветну“ земљу са имагинарним и веома приближним границама. Подразумевао је некадашњи део средњовековне Немањинске државе, који је 1877–1912. припао Косовском и Битољском вилајету Османског царства, а према Лондонском споразуму 1913. ушао је у састав Краљевине Србије. Феномен Старе Србије је чврсто везан за српску националну свест и асоцира на „златно доба“ српске државности и служи као симбол повратка доосманског територијалног и политичког положаја Срба на Балкану (Atanasovski 2015: 36). Отприлике у истом значењу је прихваћен и код Руса. Крајем 19. века појам Стара Србија је постао део српског националног програма и обележио је конкретан територијалан захтев (в. Поповић 1878). У историографији 20. и 21. века овај појам претежно дефинише простор у који је Јован Цвијић укључио Рашку, Косово, Метохију и Скопско-Тетовску област (према Терзич 2015: 14).

На прелому 19-20. века етнокултурни рељеф Старе Србије је био хетероген и одликовао се прогресивном доминацијом муслиманског становништва (Недељковић, Јовић 1998–1999: 241–251). У једном од својих извештаја руски конзул у Косовском вилајету Виктор Фјодорович Машков (1867–1932) упозоравао је: „Услед нагло брзог разблажавања словенског елемента и његове замене арнутским, Стару Србију већ би одавно требало називати Новом Албанијом“ (према Јамбаев 2011: 74).

У овом смислу, фотографије с краја 19. и почетка 20. века не само да визуелизују етнокултурни контекст и „сакралну географију“ него и истичу широки спектар друштвених и историјских противречности које су се нагодиле ка том времену.

На почетку разматрања дотичних фотографија важно је скренути критички поглед на њихов капацитет као врсту извора (Толмачева 2011: 36–42). Наиме, само фотографије без додатних података не могу да служе као свеобухватан извор информација. Оне фиксирају објекте у насумичном пресеку времена и простора и за коректне интерпретације оваквих визуелних сижеа потребна су помоћна сведочанства. Она се могу наћи у наративима истог периода: у путописима, етнографским запажањима, политичким размишљањима и томе слично. Веома битну улогу у испољавању слике Старе Србије игра епско наслеђе. Оно наступа као живи облик историјског колективног сећања и као прави доказ да су корени овог конструкта настали не у политичкој мисли 19. столећа, већ у етничкој самосвести и њеној природној потреби за одредбом свог места у глобалном координатном систему.

Корелација фотографских сижеа са фолклором омогућава посматрање и на културно-антрополошки начин. Томе доприноси посебна пажња према невербалним облицима колективне идентичности који су формиран под утицајем природно-економских, предметно-просторних, друштвено-хијерархијских, етно-конфесионалних, културно-вредносних и других особина овог мултиетничког подручја (Иванова 2002: 6–7; Измоденова 1989: 12–13; Бормане 1989: 46–47; Толстая 2015: 10–11). Овакав начин свеобухватног компоновања различитих врста извора даје синкретичан приступ који доприноси перцепцији и разумевању визуелног наслеђа у склопу са његовом историјском природом (Толстой 1984: 47–60; Клейн 1978: 31). Укључење фотографија у овај интегрисани приступ обезбеђује имагинарном конструкту Старе Србије визуелну опипљивост, засићеност и мултидимензионалност.

Појављивање у Русији фотографија са Балкана је везано за дубоку солидарност руске јавности са Јужним Словенима у њиховој борби за независност од Османског царства. Територијални спор између Срба и Бугара изазвао је посебну забринутост међу руским политичарима, јавним личностима, публицистима, историчарима, етнографима, лингвистима, православним клером и другим словенофилски оријентисаним интелектуалцима, међу

којима је већина једнако саосећала према оба народа. У том кругу личности било је постављено питање о проналажењу прихватљивих основа за мировно регулисање српско-бугарских захтева. Оно је ревитализовало полемику о етничкој припадности словенског хришћанског становништва Косовског и Битољског вилајета Османског царства. Образложења у оквиру дискусија су стизала од руских путника који су посетили спорни регион и који су објавили у штампи своја запажања. Један од таквих аутора је истакао:

За нас, Русе, пре него што одлучимо о било ком питању, важно је да то расветљавање буде истинито; посебно то је неопходно у односу на Македонију, чије је питање због необјективности бугарске и српске штампе замршено до неверице. Са ове тачке гледишта, утисци сваког руског туриста су веома важни (Дуглас 1902: 209).

Оваква изјава показује колико су у Русији били тражени објективни извори информација о далеком Балкану.

Одговор на питање о етничкој опредељености Словена из поменутих османских провинција тражио се у етнографији, лингвистици, фолклору, у оквиру којих се полемисало у штампи, укључујући *Известия Санкџи-Пејтердурџскојо славјанскојо блајојворителнојо одјесџива*, *Новое время* и *Санкџи-Пејтердурџские ведомости*, *Русский инвалид*, *Русский вестник*, *Вестник Европы*, *Русское бојайство* и друга издања (нпр. Милуков 1899, 1902; Дуглас 1902; И. К. 1902, 1903; Флоринский 1906 и др.). Poleмика је такође нашла одраз у неколиким књигама (в. Дурново 1890, 1895, 1899; 5 етнографических карт 1900; Теплов, 1903, 1908; Анастасий 1903; Инбер 1903; Кораблев 1903; Јстребов 1886, 1904; Рейхелт 1905; Риттих 1909; Амфитеатров 1907; Кондаков 1909; Башмаков 1903, 1913; Державин 1914; Красножен 1915; Водовозов 1916 и др.). У предговору другом издању своје књиге „Обичаји и песме турских Срба“ (1889) И. С. Јастребов је скренуо посебну пажњу на такозвано „српско питање“:

Ми смо навикли да је појам Македонија везан за бугарско становништво, а нисмо размишљали да у њој живе Срби. Тек недавно су неки научници почели да признају постојање српског елемента, иако никако не могу да одустану од мњења да су Бугари већина становништва Македоније, и као да тамо не живе Грци, а Турака има толико мало, што по свом броју не би могли да се такмиче са Бугарима. Из историје знамо да су српска пле-

мена населила Балкан много раније од инвазије Бугара... Како знамо Бугари немају ни племена... Такође обратио бих пажњу на то што све цркве са тог простора потичу из времена српске владавине... За научни свет је најбитније питање о томе да ли су Словени у Македонији заиста Срби, а не Бугари. Иако они сами себе зову Бугари признају да су више Срби него Бугари. А како не би задовољили ни Бугаре ни Србе, на питање о националности одговарају да су Мијаци, Брсјаци, Пољани, Бондовци, Копановци и тако даље... (Јстребов 1886: III–XXIV).

Тврдње И. С. Јастребова сведоче о томе да разграничење територије Старе Србије, према етничком принципу, скоро да није било остварљиво. Закономерно је да је у полемисању о спорним територијама дошло до развијања реторике о историјском праву.

У питању историјског права кључни аргумент за српску јавност је био везан за црквену архитектуру 14. века, такозване задужбине, подигнуте вољом српских владара, њихове фамилије и лојалних круни локалних феудалаца. Према неким изворима, пре турске инвазије, само на територији Косова и Метохије број православних манастира достигао је 1.300 (Секуловић, Гиговић 2008: 167). Део њих је био срушен или претворен у џамије, а они који су преживели, постали су симболи српске јуначке прошлости. Томе је допринело очување у манастирима фресака, реликвија, моштију и других артефаката, који су подржавали историјско памћење изгубљене државности. Историјско памћење се такође одржавало преко житија српских светитеља, молитава, тропара, стихира, кондака, народне поезије и легенде. У једном од својих писама 1894. српски песник Војислав Илић је писао: „Хтео сам да прикупим све народне песме и легенде које се односе на поједине развалине, стара места, јунаке, па да напишем једну књигу. Таквих бајки и народних веровања је доста на Косову“ (према *Свети Кнез Лазар и косовски завјет* 2007: 100).

Другим речима, концепт Старе Србије је имао чврст темељ у народној свести, везан за потпуно конкретне просторне објекте. Ти су објекти – „остаји прошлости“, „сведоци златног доба“ или једноставно „места сећања“ (*lieux de mémoire*) били средњовековни православни манастири (Нора 1999: 26).

Манастири Старе Србије су више од четири века служили као центри за очување културе која је доминирала у региону у предотоманско доба. У познатом миту говорило се да је у Косовској бици

1389. српско „Земаљско царство“ пало у име „Царства небеског“ и да зато православне Србе у другом свету чека Небеска Србија. У контексту овог мита, задужбине Старе Србије претварале су се у неку врсту врата за небеско царство Срба, те и у симбол несломљене српске државности. Ово тумачење је служило као веома озбиљан аргумент у прилог српског историјског права на спорну област. У косовском циклусу епске поезије, записаном у 19. веку, постоји неколико сижеа у којима простор српског средњовековног царства директно асоцира на мапу верских објеката. Међу њима су песме о зидању Раванице, о Светом Сави, о зидању Високих Дечана, о одбрани светогорских монаха немањићких задужбина, о путовању Краљевића Марка из Прилепа у Грачаницу на причешће и неке друге (Караџић 1845: 103, 199, 261, 270; Јстребов 1886: 256–257). У овим песмама спомиње се више од двадесетак назива православних цркава, међу којима су и оне што су биле срушене или претворене у џамије. Све ово показује да је црквена архитектура у концепту Старе Србије имала улогу доминанте око које се организовао остали унутрашњи простор.

Тема црквене архитектуре Старе Србије је превладала на фотографијама с краја 19. и почетка 20. века, које су представљале овај крај и његово становништво у Русији. Проблем угроженог положаја хришћана и њихових светиња служио је као додирна тачка у духовним тежњама балканских Словена и православне Русије. Осим сакралних објеката Старе Србије, на старим фотографијама, такође, сусрећу се и портрети локалних становника у традиционалној ношњи. Померање фокуса са сакралног простора на људско присуство у њему пружило је публици, која никада није посетила Балкан, прилику да стекне своје мишљење о специфичности овог подручја. На тај начин, на фотографијама с почетка 20. века за Србе и Русе концептуално постојале су две компоненте – јединство духовног живота и различитост свакодневног.

Један од првих руских фотографа који је представио Русима живот балканских Словена био је П. П. Пјатницки. Он је заједно са А. Ф. Гилфердингом посетио Босну и Херцеговину и 1867. године објавио је албум са фотографијама црквене архитектуре и портретима локалних становника (в. Пятницкий 1867). Нажалост, кроз Стару Србију А. Ф. Гилфердинг је прошао без фотографа и оставио је само писмена сведочанства о томе шта је тамо видео (в. Гилфердинг 1873). Довољно дуго Стара Србија за руског читаоца

је била „terra incognita“ у смислу визуелног преноса. То се објашњава несигурношћу посете овом делу Османског царства за странце који су, чак и када су путовали у пратњи наоружаних стражара, осећали опасност за живот и личне ствари (Гилфердинг 1873: 118; Милуков 1902: 473; Башмаков 1913: 42). Други разлог је контрадикторан однос ислама према фотографисању што је такође спречавало слободно кретање са фотоапаратом у Османском царству. Трећи разлог је страх Турака од шпијунирања:

Неистраженост ових територија објашњава се страхом Турака од било којих научних истраживања. Они се највише плаше спољног фотографисања без чега не би могло да се спроведе ни геолошко рекогносисање. Зато они на сваки начин спречавају експедиције, прате на сваком кораку и раде све да не би се спровело било које друго сазнање (Дуглас 1902: 212).

Тема осликавања Старе Србије у фотографском наслеђу није довољно истражена, зато је тешко одредити ко је заправо овде био први фотограф. До данас истражена грађа сведочи да су се прве фотографије са овог подручја појавиле у Русији у последњим годинама 19. века.

Један од првих који је кроз Битољски и Косовски вилајет са фотоапаратом пропутовао био је активиста словенског покрета А. А. Башмаков 1899. године (1858–1943, псеудоним Вешти Олег). Осим фотографија које је направио својим „кодаком“, такође је донео у Русију и фотографије које је добио од руског конзула В. Ф. Машкова и српског конзула М. П. Куртовића у Скопљу (Вещий 1903: VI). Фотографије су објављене у књигама о његовим путовањима и углавном су посвећене „косовским светињама“. Насловљене су у склопу са идејом српске средњовековне државности: „Призрен, стара Немањићева престоница“, „Душанов град на брду“, „Црква Светог Краља у Дечанима“ итд. (Башмаков 1913: 59, 77, 105, 109). На неким фотографијама је представљено становништво Старе Србије. Наиме, на једној је приказана беседа три српске наставнице у „старосрпској ношњи“ у башти (Вещий 1903: 147). Мада са становишта етнографије, појам „старосрпска ношња“ за овај тип одеће могао би да се употреби врло условно, јер је она била типична за урбану моду Призрена, Приштине, Пећи, Скадра и других градова Османског царства у другој половини 19. и на почетку 20. века. Исту ношњу су имале и Туркиње и Албанке и жене других народности. Ношња се карактеризовала изразитим оријенталним ути-

цајем и састојала се од кошуље, минтана, димија и широког појаса. У књизи се појашњава да су се у Старој Србији, у српским школама, запошљавале наставнице упућене из Краљевине Србије. Оне су морале да носе локалну ношњу како би се придржавале усвојених норми у Отоманском царству. Аутор наводи случај са младом учитељицом, упућеном на наставнички рад у српску школу у Пећ: „Она је приморана да покрије лице ’јашмаком’, иако је хришћанка, мора да носи турску одећу. Покушала је да изађе у шеширу и са кишобраном од сунца, али је сместа принуђена да одустане од своје идеје“ (Вещий 1903: 146).

Даље у тексту следи објашњење да је ношење одеће европског кроја било дозвољено само странцима. Она је њих разликовала од „раје“ и служила као нека врста правног имунитета. Због тога се водило рачуна о томе да профили стручњака, који долазе из суседних земаља да раде у Османском царству, не буду изузетни, него да буду лојални локалном реду и да се ускладе потчињеном положају.

У позадини групног портрета, насловљеног „Конзулски каваси Албанци“, према белим сукненим панталонама и пиштољима иза навијених тканих појасева, могу се идентификовати неколико Албанаца (Вещий 1903: 144). У првом плану на столицама седе два човека у европском оделу, највероватније су то руски и српски конзули. Очигледно да је А. А. Башмаков преместио акценат са конзула на њихово обезбеђење с намером да проблематизује питање албанског фактора и личне безбедности у Косовском вилајету. У том смислу је веома парадоксално да су Албанци, у исто време, наступали и као извор претње, али и као заштитници. Познато је, на пример, да су 1903. године на овом простору убијени од руку Албанаца двојица руских конзула Г. С. Шчербин и А. А. Ростовскиј. У путним белешкама А. А. Башмакова наведена је прича о томе како га је његов телохранитељ Албанац спасио од напада других Албанаца који су планирали да га опљачкају и убију. Извори, такође, сведоче да су албанске наоружане групе, за одређену надокнаду, браниле православни манастир од албанских пљачкаша. Дакле, ова фотографија покреће проблем вишеслојности и хијерархичности друштвене и етничке структуре становништва Косовског и Битољског вилајета.

Циљ фотографије, насловљене као „Оскудна зграда у којој се налазе две хришћанске цркве, православна и католичка у Фери-

зовићу у Старој Србији“ очигледно је био осликавање жалосног стања у којем се налазило хришћанство у овом кутку Османског царства (Вещий 1903: 145). Томе је служила и друга фотографија коју је начинио Башмаков у Скопљу и коју он није одштампао у књизи, него је само дао њен опис:

Два звонара лупају чекићима по висећим даскама, док православни народ, са изгледом претучених и понижених, износе из подземне цркве на носилима свог покојника. Њих прати непријатељски поглед Турака, који гледају испод обрва са изразом дубоког презрења на лицама (Вещий 1903: 148).

Ове фотографије су одраз теме стоичке преданости вери предака и „косовском завету“ упркос свакодневном многовековном исламском притиску.

Проблем међусобних етничких и конфесионалних противречности у османским провинцијама огледа се у још једној фотографији која погађа трагизмом и натуралношћу. Она приказује сцену погреб локалног православног становништва, односно представља одсечене главе Црногораца које су Албанци подметнули пред капију Пећке патријаршије. У књизи А. А. Башмаков пише да је фотографију добио од српског новинара који је због ње бачен у затвор (Башмаков 1913: 62). Овај податак сведочи о томе да је турска влада била свесна злочиначке природе албанских зверстава која су се дешавала у провинцијама, али није реаговала, већ је покушавала да то реши путем сакривања од јавности. Међутим, фотографија је отварала нову еру у начинима ширења информација и омогућила је документовање догађаја и њихово расветљавање у јавности. Дакле, крајем 19. века, захваљујући фотографији, историја је добила не само додатни инструмент за њену фиксацију, већ и могућност визуелног документовања чињеница. У том погледу, ипак, мора да се призна да то није значило да су фотографије пружале само објективно преношење ствари. Иако не постоје сумње у истинитост фотографија, објављених у књигама А. А. Башмакова, њихов тематски избор је, пре свега, служио за посматрање ситуације из угла траженог у руској јавности.

Компонентом визуелног репрезентовања идеје Старе Србије у Русији, осим црквене архитектуре, служили су и артефакти. У Архиву фотографија Института за историју материјалне културе Руске академије наука (ФА ИИМК РАН) чува се албум са насловом „Старине које се налазе у Дечанској Лаври у Старој Србији, фото-

графисане њеним намесником јеромонахом Арсенијом 1898. “ (ФА ИИМК РАН; ЦГИА). Према анотацијама на фотографијама представљене су манастирске реликвије: саркофази Стефана Уроша III Немањића и његове сестре Јелене, сребрни престони филигрански крстови 14. века, сребрно перо са круне српских краљева, преносна мастионица са српском круном, бакрени пехар Краљевића Марка, узде краљевских коња, стари кожни каишеви са карнеолима и друге ствари, које се односе на историју српске државности и српску етничку културу (в. Башмаков 1913: 88; Ковијанић 1962: 61–62; Јуришич 1904: 57–58; Шакота 1966: 19–26).

Порекло овог албума повезано је са историјом манастира крајем 19. века. У том времену, због пораста бројности албанског муслиманског становништва у околним селима и смањења броја православне заједнице, манастир је доживљавао озбиљне финансијске потешкоће. Као последица тога нагло је опао број монаха у Дечанском манастиру и поставило се питање престанка богослужења. У овим околностима, 1902. године, митрополит рашко-призренски Нићифор обратио се руским монасима ћелије Светог Јована Златоустог у Хиландару, тражећи од њих да дођу да живе у Дечанима. Први је у манастир дошао јеромонах Арсеније да би се упознао са ситуацијом, па је годину касније довео и руске монахе. Он је био сеоског порекла из околине Владимира, имао је тада нешто преко четрдесет година. А. А. Башмаков га је срео током својих путовања и забележио је:

„Он има невероватну способност да прави одличне фотографије. Такође је веома уметнички направио фотографије читаве колекције старих црквених и царских предмета који се налазе у ризници манастира Дечани“ (Башмаков 1913: 90-94).

Неке фотографије манастира и ризнице, које је направио отац Арсеније, биле су објављене (Василъев и др. 2004: 67; Святой Стефан Дечански 1905; Воззвание обители 1907, 1908; Јуришич 1904: 57–58; Башмаков 1913: 88; Ковијанић 1962: 38–39). На једној од њих је видљив пирг који се није сачувао до данас. На другој је ухваћен у кадар одред наоружаних Албанаца у традиционалној ношњи са сукњама и белим фесовима на главама на улазу у храм Христа Пантократора. Фотографија приказује њихово мирно комуницирање са монасима. Осим тога, на њој су видљиве помоћне зграде које су некада чиниле целину са црквом, а данас не постоје.

Албум са фотографијама дечанских реликвија прослеђен је из библиотеке Мермерног дворца у архив ИИМК РАН. Стога може да се претпостави да је био поклоњен Великом кнезу Константину Романову, власнику дворца од 1892. до 1915. Датум на албуму (1898) сведочи да је направљен четири године раније него што су руски монаси стигли у манастир. Могуће је да је намена албума била да убеди породицу Руског цара у неопходност пружања подршке манастиру. Веома је могуће да су фотографије и нешто каснијег порекла. На то указује година 1904. наведена испод једне од њих у књизи јеромонаха Гедеона Јуришића *Дечански Првенац*. Ако је тај датум тачан онда је је фотографисање вероватно спроведено приликом пописа покретне имовине за чување, за коју су руски монаси преузели одговорност. Као што је то извесно, руски монаси су почели богослужење у Дечанима 1903. године и тада су основали школу са боравиштем за децу, изградили су нове ћелије – такозвани „руски конак“ и отворили су болницу. Године 1905, руски цар Николај II одобрио је целогодишње финансирање манастира и дозволио је прикупљање донација у Русији. Према томе, манастир је отворио своје представништво у Одеси. Међутим, 1910. године, руски монаси су морали да напусте Дечане због незадовољства српске јавности која је сматрала непогодним одомаћивање руских монаха у српској светињи. На чело манастира вратили су се српски духовници, али фотографије данас подсећају да је античко богатство манастира, у тешком периоду његове историје, очувано захваљујући руским монасима и финансијској подршци Русије.

Велики кнез Константин Романов који је био председник Царске академије наука, са интересовањем је пратио догађања у европском делу Османског царства, као и дискусију о његовој будућности. Године 1900, он је лично издао наређење о организацији комплексне експедиције у Косовски и Битољски вилајет Османског царства (Смирнов 2011: 519). Експедиција је добила задатак: „Да прикупи податке за историјска и етнографска истраживања која би дозволила да се пронађу историјско-археолошки и филолошки разлози корисни за решавање у будућности великог политичког питања које изазива данашњи положај Македоније у Османском царству“ (Кондаков 1909: 1).

На чело експедиције је био постављен познати историчар уметности Н. П. Кондаков. У њој су, такође, узели учешће слависта П. А. Лавров и његова супруга М. С. Лаврова, историчар П. Н. Ми-

љуков, архитекта П. П. Покришкин и фотограф Д. К. Крајнев. Експедиција је кренула од Солуна и пропутовала је на север преко Скопља до Косовске Митровице. Као резултат путовања ове групе стручњака архив Царске археолошке комисије добио је 544 фотографије, од којих су 194 објављене у књизи Н. П. Кондакова *Македонија. Археолошко иушовање*, посвећене К. К. Романову. Фотографисање је спроводило неколико чланова тима. Већина фотографија је направљена у Вардарској Македонији и углавном приказује православне цркве, локално становништво у традиционалној ношњи и пејзаже. За обилазак Косова и Метохије, експедиција се у Скопљу поделила на две групе. Тако да су Н. П. Кондаков, П. А. Лавров са супругом и Д. К. Крајнев посетили Приштину и Грачаницу, а П. Н. Миљуков и П. П. Покришкин су обишли Призрен, Пећ, Дечане и Бањску.

Фотографија „Поглед на Приштину са пута“ приказује удаљену слику града. Њено приближавање и детаљно разгледање омогућава препознавање градских доминанти – бројних џамија, од којих је најстарија Царска џамија (Џамија султана Мехмеда Фатиха II), изграђена 1461. Близу ње су Џамија Јашар Паше из 1836. године, Сахат Кула – градски торањ са сатом из средине 19. века и турски војни штаб – највећа зграда у граду у то време, изграђена од стране аустријских архитеката 1898. године. Касније, у Титово време, у овој згради се сместио Музеј Косова и Метохије. Друга фотографија у Приштини је направљена поред српског конзулата. На слици су службеници конзулата: српски вицеконзул, његова жена, возач, чувар и Албанац телохранитељ. Другог дана пута, путници су посетили манастир Грачаницу, где су направили више фотографија спољног и унутрашњег изгледа Успенске цркве (*Древнеславјанское искусство*). На једној од тих фотографија примећују се камени крстови старих гробова на источном зиду, од којих је до данас, на истом месту, сачуван само један.

Нажалост, број фотографија са Косова и Метохије, које су проследили у архив П. Н. Миљуков и П. П. Покришкин, такође је скроман. П. Н. Миљуков је правио фотографије приватним апаратом „кодак“ и зато је сматрао за право да задржи већину код себе. У својим успоменама о путовању написао је да се његов став о томе шта је вредно забележити током експедиције разликовао од мишљења руководиоца Н. П. Кондакова. Наиме, он је сматрао да је веома важно обратити пажњу на етнографске нијансе и сцене

свакодневног живота. Он је правио портрете сеоских девојака у традиционалној ношњи, фотографисао је механе, путнике, чобане са стадима, једном речју, деловао је не само у оквиру постављених задатака, него је покушао да прикаже нешто ширу панораму виђеног током експедиције (Миљуков 1902: 342, 474). Године 1902. објавио је неке од својих фотографија у часопису *Журнал для всех*. Део фотографија је проследио у Лондон фотографу Лившицу, од којих је овај направио велику изложбу (Миљуков 2015: 117). Дуготрајни срдачни контакти П. Н. Миљукова са идеолозима бугарског национализма узроковали су и то да је он у описивању терена тежио да остане неутралан, па је максимално избегавао спомињање етнимима Срби у вези са дефинисањем етничке припадности локалног становништва. У насловима фотографија користио је појмове „словенски“ или „хришћански“. Тако је у Призрену П. Н. Миљуков имао прилику да направи фотографије „словенске“ свадбе на којима је приказао обичај прекривања младиног лица пре венчања и скидања покривача после њега (Миљуков 1902: 470–471). Према белешкама И. С. Јастребова, гледање девојке пре венчања заиста је било јако непожељно:

Девојке које су напуниле 13 година не излазе напоље, крију се у кућама и не излазе нити пред госте, па чак ни пред даље рођаке. Стога, младић не може ни да види девојку, ни да разговара са њом, ни да сазна њен карактер пре венчања. Склапање бракова у Призрену се врши без питања заинтересованих страна. Момак и девојка не питају се за пристанак браку, којем не претходи ни упознавање. Њихова судбина зависи искључиво од родитеља и родбине (Јастребов 1889: 312).

Традиција прекривања младиног лица такође је повезана са страхом од урока, што је забележено у запажањима истраживача и у песничком фолклору (Ђорђевић 1938: 100–104). Од средине 19. века, под утицајем европеизације, овај архаични обичај је полако почео да нестаје, мада у местима изолованим од контакта са европском културом још је неко време живео.

У збирку експедиције П. Н. Миљуков је предао само фотографије са црквеном архитектуром. Међу њима су фотографије са лепим погледима на манастире Дечане и Пећку патријаршију, њиховим ентеријерима и фрескама од изузетног значаја за питање Старе Србије („Лоза Немањића“). Неколико фотографија приказује рушевине некада раскошне задужбине Стефана Уроша II Ми-

лутина (1282–1321) у Бањској. У османском периоду она је претворена у џамију, о чему сведоче остаци минарета. Крајем 19. века, земљиште поред зида храма користило се за узгој дувана. Ове фотографије П. Н. Миљукова су хармонично допуниле општу визуелну серију представљену у материјалима експедиције.

У регистру ИИМК РАН је наведено да је аутор свих фотографија експедиције професионални фотограф Д. К. Крајнев. Међутим, постоји разлог да се претпостави да су поред његових фотографија, као и оних које је направио П. Н. Миљуков, у збирку ушле и фотографије М. С. Лаврове. Још док су трајали преговори око припреме за експедицију П. А. Лавров се обратио Н. П. Кондакову са молбом да се дозволи његовој жени да се придружи експедицији. Ову молбу П. А. Лавров је образложио тиме што ће његова жена правити фотографије на њиховом приватном апарату „13-18“ (АРХИВ СПБ ФИЛИАЛА РАН 115). Године 1918. П. П. Покришкин је проследио у Етнографско одељење Руског музеја неколико фотографија из „македонске“ експедиције 1900 (РЭМ зб. 3863). Фотографије имају на полеђини ознаку да је њихова ауторка М. С. Лаврова. Међу њима налази се и портрет особља српског конзулата у Приштини.

Ове фотографије нису јединствена збирка у музеју са тог простора. У лето 1914. слависта Е. А. Волтер купио је у Скопљу за музеј 27 фотографија, географски везаних за Рашку област, косовскометохијски крај и Вардарску Македонију (РЭМ зб. 4109; АРХИВ РЭМ 1; СПФ АРАН 178). Датум настанка фотографија и њихов аутор нису познати. Може само да се претпостави да су направљене крајем 19. и почетком 20. века. Збирка садржи фотографије црквене архитектуре и портрете жена у ношњи. Посебно би требало истакнути фотографију манастира Успења Пресвете Богородице с краја 14. века, који се налазио у близини села Горње Неродимље и служио је као гробница последњем српском цару Стефану Урошу V (1355–1371). Овај манастир је савремено сачуван, дакле данас не постоји. На другој фотографији је манастир Светог Ђорђа у селу Старо Нагоричино, задужбина Стефана Уроша II Милутина. Према легенди овде се молио Стефан Дечански пред одлучујућу битку код Велбужда 1330. коју је добио. На фотографијама има и других задужбина, као што су манастир Светог Никите у селу Бањане, који је основао 1307. године краљ Милутин (1282–1321) и манастир Светог Димитрија код Сушице, који је 1345. основао краљ Вукашин (1365–1371).

Композициона доминанта једне фотографије је Црква Светих апостола Петра и Павла у Расу. То је један од најстаријих и најзначајних споменика историје у Старој Србији. Од 11. века, све до 1728, у овој цркви се налазила Рашка епископија. Сматра се да се овде крстио, по православном обреду, Стефан Немања (Зекић 2014: 9). Крајем 19. века, цркву су Османлије претвориле у магацин и тек након Првог балканског рата враћена је верницима. Упркос томе, старо гробље испред цркве користило је локално становништво без прекида. На фотографији, међу каменим крстовима, преклоњено се изнад гроба неколико жена у сеоској ношњи. Испред цркве на улазу стоји неколико мушкараца. Њихов изглед указује да нису локални становници и да су се ту нашли вероватно по словно. Фотографија је испуњена мотивима преданости вери и традицијама предака.

У збирци, такође се налази портрет младе Српкиње из Пећи у градској ношњи оријенталног типа и са оглављем са дукатима. Стручњаци истичу да су ову врсту одеће носиле све становнице града, без обзира на етничку или верску припадност (Менковић 2013: 151). Међутим, према И. С. Јастребову, ипак су постојале ознаке које су указивале на верску (а тиме и етничку) припадност жена и девојака:

Пре четрдесет година, хришћанке се нису разликовале од турских жена ни на који начин, чак ни у најмањим детаљима ношње. Ако сада хришћанке носе не жуте него црвене ципеле или црне кундуре и држе у рукама шарену марамицу, коју немају Туркиње, онда је ова разлика проистекла из чињенице да су неки Турци напали на улици Туркињу, мислећи да је то хришћанка. Да се не би овакав неспоразум поновио, власти су по посебном налогу утврдиле разлику у ношњи хришћанке и муслиманке (Јастребов 1889: 312).

На основу тога може да се претпостави да је везена марамица у рукама особе са фотографије служила за обележавање верског и етничког идентитета.

Метафоричност језика фотографије, која је оцртавала визуелну географију Старе Србије, посебно је изражена у женским портретима који служе као симбол континуитета српског рода и традиције. Једна од најпознатијих фолклорних алегорија жене у контексту Старе Србије јесте Косовка девојка, која иде по ратишту са два кондира у рукама (Карацић 1845: 302, 315). У другој деценији 20.

века, српски уметник Урош Предић насликао је чувену слику „Косовска девојка“ која је постала симбол српског родољубља. Инспирација везана за судбоносне догађаје није дотакла само њега. На једној од фотографија из Волтерове збирке приказана је млада девојка у традиционалној сеоској ношњи са бакреним кондиром у руци ослоњена уза зид манастира Грачаница. Постављање такве сцене, очигледно, потекло је од митопоетичких осећања фотографа и његове бриге за судбину Србије у контексту политичких догађаја.

Панорамским погледом на збирке фотографија донете у Русију, крајем 19. и почетком 20. века, из Рашке области, са Косова и Метохије, као и из Вардарске Македоније, уочава се њихова тематска целовитост и повезаност са петовековном српском историјом. Овај ефекат се постиже првенствено усмереном пажњом према православној култури и црквено-манастирском средњовековном наслеђу, који су чврсто везани за српску државну традицију. Укупан визуелни утисак, који стварају фотографије, чини концепт Старе Србије потпуно јасним и убедљивим за руског гледаоца и дан-данас. Анализа ових фотографија открива механизме очувања етничке културе и историјског памћења Срба у вишевековној етноконфесионалној угушености услед османске владавине. Велика пажња у фото преносу је посвећена проблему подређеног и незаштићеног положаја хришћанског становништва у Отоманском царству. У исто време тема ислама и османског фактора је одражена само индиректно.

Наиме, фотографије показују да су у селима, у којима није живело турско становништво, све до почетка 20. века, жене носиле архаичне локалне варијанте традиционалне ношње, док у граду, где је оно било присутно, доминирала је ношња оријенталног типа. Фотографије, такође, сведоче о јачању албанског елемента на овом подручју крајем 19. и почетком 20. века. Албанци су представљени као утицајна етничка заједница, репрезентована наоружаним групама које бране хришћанске објекте и стране путнике за надокнаду од других наоружаних група Албанаца. Дакле, предуслови за српско-албански етнички сукоб у Старој Србији, у то доба, већ су постојали.

Упркос несумњивој истинитости визуелног преноса руској јавности ситуације из европских провинција Османског царства, ипак мора да се призна да је угао гледишта био знатно сужен и окренут ка темама које би требало да њој буду блиске и разумљиве.

У контексту опште политике руске подршке хришћанском становништву Османског царства у 19. веку овакав прилаз је био потпуно логичан. Ова подршка је умногоме допринела томе да, у 20. веку, територија Старе Србије практично уђе у орбиту српске политике. Међутим, етнокултурни процеси, одсликани у наведеном фотографском наслеђу, у свом развоју током столећа довели су до тога да је Стара Србија потом скоро сасвим престала да буде зона српског присуства. У исто време, она је задржала своју суштину фолклоризованог историјско-идеолошког конструкта који је дубоко утемељен у етничкој свести српског народа. У том контексту, фотографије Старе Србије, донете у Русију крајем 19. и почетком 20. века, нису само резултат фиксирања неких тренутака из прошлости, него су и начин обраћања будућности. Оне наступају као визуелизована порука потомцима о вредностима које имају значај како за Србију тако и за Русију и то не само у историјском погледу него и данас.

Прилози

(Фотографије из руских архива и часописа)



Портрет И. С. Јастребова поклоњен слависти П. А. Лаврову.
Солун, 1894 (СПФ АРАН Ф. 284. Оп. 2. Д. 26)



Црква Светих апостола Петра и Павла у Расу.
Крај 19 – почетак 20. века (РЕМ, 4109-15)



Манастир Успења Пресвете Богородице, Горње Неродимље.
Крај 19 – почетак 20. века (РЕМ, 4109-17)



Бакрени пехар Краљевића Марка из ризнице Дечанског манастира, 1898.
Фотограф: Јеромонах Арсеније.
(ФА ИИМК РАН. Ф. „Библиотека Мраморног дворца“. Альб. О. 62).



Манастир Бањска, 1900 г.
(ФА ИИМК РАН, Q 266-60)



Српкиња у ношњи, Пећ.
Крај 19 – почетак 20. века
(РЕМ, 4109-21)



Српкиња поред цркве у Грачаници.
Крај 19 – почетак 20. века
(РЕМ, 4109-23)



Радници српског конзулата у Приштини, 1900.
Фотограф: М. С. Лаврова (РЕМ, 3863-3)



„Консулские ’кавасы’ из албанцев“. (Вещий 1903: 144)



Поглед на Приштину са пута, 1900 г. (ФА ИИМК РАН, Q 266-43)

Цитирана литература

- Бормане Д. Э. „Смысловое значение этнопространства: наследие в действии“. *Человек и среда еіо обийания*. Тезисы докладов. Ленинград: Лениблгорстат, 1989, 46–47.
- Васильев, Дмитрий Дмитриевич, Галина Вацловна Длужневская, Марина Евгеньевна Малевинская. *Православные святыни Балкан*. Санкт-Петербург: Нев. мир Лики России, 2004.
- Ђорђевић, Тихомир. „Зле очи у веровању Јужних Словена“. *Српски етнографски зборник*. Књ. 53. Београд: Српска краљевска академија, 1938.
- Зекић, Емина. „Стефан Немања и његово доба“. *Завейи и йоруке. Сйефан Немања – девей векова*. Београд: Народни музеј, 2014.

- Иванова, Анна Александровна. *Концепция культурно-ландшафтного методологического принципа организации комплексных полевых исследований*. Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва: Издво Моск. унта, 2002, 6–7.
- Измоденова, Нина Николаевна. „Окружающая среда как опредмеченный тип культуры“. *Человек и среда его обитания*. Тезисы докладов. Ленинград: Леноблгостат, 1989, 12–13.
- Клейн, Лев Самуилович. *Археологические источники*. Ленинград: Издво ЛГУ, 1978.
- Ковијанић, Ристо. *Витја Котјоранин неимар Дечана*. Београд: Нолит, 1962.
- Менковић, Мирјана. *Грађанска ношња Срба у Призрену у XIX и првој половини XX века*. Београд: Етнографски музеј, 2013.
- Недельковић, Славиша, Горан Јовић. „Историјско-географски поглед на демографске карактеристике Косова и Метохије крајем XIX и почетком XX века“. *Баштина*. Св. 9–10. Приштина – Лепосавић: Институт за српску културу, 1998–1999, 241–251.
- Нора, Пьер. „Проблематика мест памяти“. *Франција-јамајка*. Санкт-Петербург: Издво С. Петерб. унта, 1999, 17–50.
- 5 *этнографических карт Македонии* [Карты]: с текстом П. Н. Милюкова. СПб, 1900.
- Свети Кнез Лазар и косовски завјей*. Цетиње, Београд: Светигора, 2007.
- Секуловић, Драгољуб, Љубомир Гиговић. „Стара Србија и Албанци“. *Глобус*. 2008. № 33, 165–174.
- Смирнов, Александр Сергеевич. „Неизвестные страницы археологических путешествий Н. П. Кондакова“. *Российский археологический ежегодник*. 2011. № 1, 511–526.
- Терзич, Славенко. *Старая Сербия XIX–XX в. Драма одной европейской цивилизации*. Москва: Вече, 2015.
- Тимофеев, Алексей Юрьевич. *Кресты, кинжал и книга. Старая Сербия в политике Белграда 1878–1912*. СПб. , 2007.
- Толмачева, Екатерина Борисовна. „Постановочная этнографическая фотография: источниковедческий подход“. *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 2. 2011. Вып. 4, 36–42.
- Толстая, Светлана Михайловна. *Образ мира в тексте и ритуале*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2015.
- Толстой, Никита Ильич. „К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов. Теоретические проблемы реконструкции древней славянской духовной культуры (вопросник и ответы на вопросы)“. *Советская этнография*. 1984. № 3, 47–60.
- Шакота, Мирјана. *Ризнице манастира у Србији*. Београд: Туристичка штампа, 1966.
- Јамбаев, Михаил Леонидович. „Македония и Косово“. *Югославия в XX веке*. Очерки политической истории. Москва: „Индрик“, 2011, 71–82.
- Atanasovski, Srđan. „Proizvođenje Stare Srbije: stopama putopisca, tragom folklorā“. *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Београд: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2015, 35–53.

Штампани извори

- Амфитеатров, Александр Валентинович. *Страна раздора. Балканские вичайления*. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1907.
- Анастасий (Александров, Александр Иванович). *Император Александр II, южные славяне и Македония*. Казань: типолит. Унта, 1903.
- Башмаков, Александр Александрович. *Через Черноорию в страну диких Гетов*. Санкт-Петербург: «Рус. -фр. » тип. , 1913.
- Вещий, Олег (Александр Александрович Башмаков). *Болгария и Македония: Силы, их фой, снятым на месте и с карт. Зай. Македонии*. Санкт-Петербург: Слово, 1903.
- Водовозов, Василий Васильевич. *По сербской Македонии: Пушечные заметки*. Петроград: Общественная польза, 1916.
- Воззвание обители святой Иоанна Златоустой на горе Афоне о ожертовании на возобновление Святой-Троицкой Высоко-Дечанской лавры в Старой Сербии*. Санкт-Петербург: Синодальная тип. , 1908.
- Гильфердинг, Александр Федорович. *Босния, Герцеговина и Старая Сербия*. Т. 3. Санкт-Петербург: Д. Е. Кожанчиков, 1873.
- Державин, Николай Севастьянович. *Болгарско-сербские взаимоотношения и македонский вопрос*. Петроград, 1914.
- Древнеславянское искусство. *Огонек*. 1910. № 8.
- Дуглас П. „По Македонии: Путевые очерки“. *Русский вестник*. 1902. № 8, 209–223.
- Дурново, Николай Николаевич. *Болгарская иройаанда в Македонии и македонский вопрос*. Москва: И. А. Баландин, 1899.
- Дурново, Николай Николаевич. *Государства и народы Балканской полуострова: их прошедшее, настоящее и будущее и болгарская кривда: Ист. , этногр. и юлем. ст. , юсвящ. вост. вопросу*. Москва: Э. Лисснер и Ю. Роман, 1890.
- Дурново, Николай Николаевич. *Имеют ли болгары исторические права на Македонию, Фракию и старую Сербию?* Москва: Э. Лисснер и Ю. Роман, 1895.
- И. К. (Кашинцев, Иван Николаевич) „Македония и Македонский вопрос“. *Русское боитство*. 1903. № 1.
- И. К. (Кашинцев, Иван Николаевич) „По поводу Македонского вопроса (Письмо из Софии)“. *Вестник Европы*. 1902. № 9, 369–380.
- Инбер, Осип Абрамович. *Македония, и чийо в ней делается*. Одесса: С. В. Можаровский, 1903.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне ијесме. Книја друја, у којој су ијесме јуначке најстарије*. Беч: Јерменски манастир, 1845.
- Кондаков, Никодим Павлович. *Македония: Археол. иушешествие*. Санкт-Петербург: Отдние рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук, 1909.
- Кораблев, Василий Николаевич. *События в Македонии и Старой Сербии*. Санкт-Петербург: В. Д. Смирнов, 1903.
- Красножен, Михаил Егорович. *Судьбы Македонии*. Юрьев: тип. К. Маттисена, 1915.

- Милюков, Павел Николаевич. „Из поездки в Македонию. Европейская дипломатия и македонский вопрос“. *Вестник Европы*. 1899. № 6, 425–456.
- Милюков, Павел Николаевич. *Из тайников моей юмации*. Москва: ЭКСМО, 2015.
- Милюков, Павел Николаевич. „Сербо-болгарские отношения по македонскому вопросу“. *Русское востоковедение*. 1899. № 5–6, 52–83; 425–436.
- Милюков, Павел Николаевич. „Средневековый уголок в современной Европе. (Из поездки в Старую Сербию)“. *Журнал для всех*. 1902. Год VII. № 3-5, 329–588.
- Поповић, Ђорђе. *Стара Србија*. Београд: Државна штампарија, 1878.
- Пятницкий, Петр Павлович. *Фотографический сборник церковных древностей и тайнов славян европейской Турции*. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1867.
- Рейхельт, Николай Николаевич. *Константинополь, Афон, Македония и уюлки России: Очерки и картины*. Санкт-Петербург: А. С. Суворин, 1905.
- Риттих, Петр Александрович. *По Балканам*. Ч. 1–2, По Сербии и Болгарии в ноябре 1908 г. По Македонии летом 1901 г. : Путевые впечатления военного туриста. Санкт-Петербург: тип. В. Ф. Киришбаума, 1909.
- Святой Стефан Дечанский, его жизнь, страдания и мученическая кончина: По строению им Святой-Троицы. Высокогоч. лавра в Старой Сербии (1330–1904 гг.)*. Одесса: Е. И. Фесенко, 1905.
- Теплов, Владимир Александрович. *Македония*. Санкт-Петербург: Свет, 1908.
- Теплов, Владимир Александрович. *Турецкие реформы в связи с войском о Македонии и старой Сербии*. Санкт-Петербург: В. В. Комаров, 1903.
- Флоринский, Тимофей Дмитриевич. „К вопросу о народности македонских славян“. *Чтения в Историческом обществе Нестора-Летописца*. Кн. 19. вып. 4. Киев: Т. Г. Мейландер, 1906.
- Юришич, Гедеон. *Дечанский иервенец. Описание Высоко-Дечанской Святой-Троицкой лавры в Старой Сербии*. Санкт-Петербург: изд. настоятеля Обители св. Иоанна Златоустого на Афоне иеросхим. Кирилла, 1904.
- Ястребов, Иван Степанович. *Обычаи и песни турецких сербов*. Санкт-Петербург: тип. В. С. Балашева, 1886.
- Ястребов, Иван Степанович. *Старая Сербия и Албания. Путевые записки*. Белград: Срп. краљевска акад., 1904.

Рукописна грађа и фотографије

- Архив Российского этнографического музея (Архив РЭМ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 75. Л. 65.
- СПб Филиал Архива Российской академии наук (СПФ АРАН). Ф. 178. Оп. 1. Д. 308. Л. 22; Ф. 115. Оп. 4. Д. 227. Л. 4; Ф. 284. Оп. 2. Д. 26. Л. 1.
- Фотоархив Института истории материальной культуры Российской академии наук (ФА ИИМК РАН). Фонд: Библиотека Мраморного дворца. Альбом О. 62.
- Центральный государственный исторический архив (ЦГИА). Ф. 400. Оп. 2 Д. 318.

Алёна А. Михайлова

МОНОХРОМНЫЕ ЛИКИ СТАРОЙ СЕРБИИ: ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКИХ ФОТОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

Резюме

В статье приводится обзор фотографических памятников конца XIX – начала XX. века, визуализирующих феномен Старой Сербии в его понимании как фольклоризированного историко-идеологического конструкта. Предназначением снимков была репрезентация истории, культуры и повседневности христианского населения европейских провинций Османской империи российской общественности в преддверии грядущего территориального передела на Балканах. Тематическая направленность анализируемых материалов позволяет выявить их общую природу и рассмотреть как самостоятельный историко-культурный феномен. Интерпретация фотографий осуществлена путем их соотнесения с фольклорными и нарративными источниками в рамках комплексного подхода.

Ключевые слова: Старая Сербия, фотографии, визуальные источники, этнокультурное пространство.

Тања З. Милосављевић¹
Институт за српски језик САНУ, Београд²

ЈЕЗИЧКА СЛИКА ПРИЗРЕНСКОГ ЧОВЕКА С КРАЈА XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА

Слика света призренских Срба саздана је на богатом историјском искуству, на раскошном материјалном и духовном наслеђу и обликована је у мултиетничком, мултиконфесионалном и мултикултурном окружењу, а ти су екстралингвистички фактори утицали на њену комплексну организацију и слојевиост њене унутрашње структуре. Менталитет социјума најдиректније је испољен у лексичком систему, а дијалекатски речник неисцрпни је извор за реконструкцију историјских, друштвених и економских прилика призренског колектива, за антрополошку и етнолошку студију о призренском човеку. *Збирка речи из Призрена* Димитрија Чемерицића поуздан је језички материјал за семиотичко читање кодова традиционалне културе Призрена и његових становника на размеђи два века, а лексичко-семантичким описом концепта *човек* уобличена је слика прототипичних Призренаца с краја XIX и почетка XX века. Вербална репрезентација и интерпретација концепта *човек* на језичкој слици света призренских Срба одражава лингвокултурне специфичности призренске језичке личности и карактеристичне црте ове говорне заједнице.

Кључне речи: језичка слика света, концепт *човек*, српски призренски говор.

Призренац Димитрије Чемерицић (1882–1960) након блиставе официрске каријере посветио се прикупљању лексичког блага свога завичаја и саставио је збирку речи коју је 1950. године предао Академији за потребе великог речника САНУ. Оригинална, рукописна верзија речника чува се у Институту за српски језик САНУ као део лексичке грађе за *Речник српскохрватској књижевној и народној језика*. *Збирка речи из Призрена* Д. Чемерицића, која је основни

¹ tanja77nis@gmail.com

² Овај рад је резултат рада на пројекту 178020: „Дијалектолошка истраживања српског језичког простора“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

лексички извор истраживања, хронолошки припада првој половини XX века, али је несумњиво да стање приказано у речнику представља језичку стварност на призренском ареалу и у ранијем периоду. Чемерићићева картотека, која садржи око 16. 000 листића, нуди богатство лингвистичких факата и изванјезичких илустрација. У оквиру Платформе за транскрипцију старог рукописног наслеђа (<http://prepis.org>) Чемерићићева збирка је 2013. године, захваљујући ажурности С. Петровић и Т. Тасовца, дигитализована и преко интернета постала доступна стручној и широј јавности (Петровић, Тасовац 2013). Свака одредница из збирке скрива читав комплекс историјских, културних, етнографских, социјалних, психолошких црта, које одају дух времена и простора и које у свести истраживача оживљавају град Призрен и његово становништво различитог етничког састава, другачијих култура и несродних језика. Чемерићић је успео да преко речи дочара урбану атмосферу града Призрена који само пола века после њега такав више није и дух Призренаца каквих тамо више нема. Чемерићићева збирка није само важан лексикографски корпус, већ и аутентична грађа за комплексна лингвистичка испитивања. Њену језичку вредност, њен етнографски, социолошки, културолошки и антрополошки потенцијал потврђују монографије и радови на њој базирани (Реметић 1996; Петровић 2010; Петровић 2012; Петровић, Тасовац 2014). *Збирка речи из Призрена* Димитрија Чемерићића поуздан је језички материјал за семиотичко читање кодова традиционалне културе Призрена и његових становника, на основу којег се може реконструисати слика света призренских Срба с краја XIX и почетка XX века (Милосављевић 2017).

Лексика народног говора представља базу наивне категоризације стварности, а лексичко значење носилац је особености дијалекатске језичке слике света. У контексту антропоцентричке парадигме и у оквиру ње оформљених когнитивистичких теорија приступљено је лексичко-семантичком опису сегмента српског призренског говора који се односи на човека. Онтолошка категоризација стварности определила је модел концептуализације човека и његову вербалну интерпретацију на призренској језичкој слици света. Концепт човека је најиздиференциранији у односу на остале културне константе, јер се карактерише и означава по многим параметрима, што усложњава лексичко-семантичку парадигму. Човек се језички сагледава кроз све три димензије испољавања лич-

ности – биолошку, психолошку и социјалну и подлеже категоризацији у доменима сва три поља карактеризације. Концепт *човек* представља сложену когнитивно-културолошку јединицу, која има вишестепену структуру, с обзиром на чињеницу да принцип хијерархијске структурне организације лексичког система прати законитости категоризације и класификације који важе у објективној стварности. Метод реконструкције призренског човека с краја XIX и почетка XX века преко семантичког поља и његових подсистема (тематских група, лексичко-семантичких група, синонимских редова) презентује хијерархијско начело устројства дијалекатског лексичко-семантичког система и уплив екстралингвистичког фактора у класификациони модел лексике са архисемом 'човек'. Анализом су обухваћене лексичке јединице обједињене инваријантним значењем „човек“, које у српском призренском говору одражавају појмовну сферу *човек*. Архисема се вербално реализује контактним синонимима *ч'овек* и *инсан*, ситуираним у самом језгру поља.

Систем придевских лексема са значењем физичког својства значајан је сегмент при расветљавању језичке слике стварности призренских Срба и у склапању мозаика језичке слике призренског човека. Ову лексичку скупину чини велики број лексичких јединица којима се карактерише човек по некој урођеној или стеченој телесној особини, која прераста у његово доминантно својство према којем га околина језички маркира. Изглед особе процењује се у односу на прототип, на међувредност која најчешће није лексикализована, али се појављује у функцији имплицитног члана поређења. Класификација придева унутар лексичко-семантичке групе и њихов статус у групи могу допринети расветљавању опште културолошке оцене и реконструкцији стереотипа телесности у призренској култури на прелазу из XIX века у XX век. По ондашњим естетским мерилима, лепота, висина и снага су високо вредноване спољашње особине, на шта указује бројност квалификатива, односно структура синонимских редова у наведеним категоријама. Пожељно је да млад мушкарац буде висок, стасит (*висок*, *јол'ем*, *узун*, *дојл'ија*, *даџал-дојл'ија*, *фидан-дојл'ија*, *кљкљ'ија*) и физички снажан (*јак*, *круџан*, *кивџил'ија*, *дабаџ'ан*), а млада жена витка (*џџанка*) и лепог лица (*л'џа*, *л'џедна*, *л'ична*, *дџл'бер*, *сџреџил'ија*). Лепота се најчешће приписује младима и подједнако је важна и за младиће и за девојке. У разговорном дискурсу, чији су уче-

сници жене, неретко се истиче физичка лепота мушкараца. Удата Призренка неће пропустити прилику да у женском друштву нагласи да је „узела гл'еднога мужа“. У квалификацији женских особа, атрибуту *л'една* обично се додаје и *раб'ишна*, јер једино у комбинацији са вредноћом, лепота може жену да приближи колективном идеалу. При опису младе жене, квалификативом *раб'ишна* допуњује се и наглашава комплетна позитивна слика, али се и компензује неки физички недостатак. Такође, патријархални миље не дозвољава претерано истицање и коментарисање телесне лепоте удатих жена и блокира креативност дијалекатске језичке личности у том домену, стога неке унутрашње особине избијају у први план.

Нетолеранција према претераном експлицитно се испољава у аксиолошкој процени дијалекатске језичке личности и манифестује у одабиру лексичких јединица којима се конкретне особине вербализују, али и у истанчаности њиховог семантичког садржаја. Прекомерна гојазност је крајње непожељно својство, као и тешка потхрањеност, а став говорника према екстремно дебелим и екстремно мршавим људима је изразито негативан, што се очитује на конотативном значењском макроплану лексема *деб'еја*, *деж-м'екас*, *шишман*, *с'у*, *слаб*, *т'њк*. Међутим, у говорном чину провејава извесна симпатија према умерено ухрањенима (*дебел 'ушас*, *дебел 'ушас*, *шишко*), односно према људима гојазним у мањој мери, што је језички изражено деминутивним придевским облицима. Такође, народ веома прецизно перципира разлику између неухрањености (мршавости) и виткости и опажена својства ментално складишти у две супротне категорије. Когнитивна процена призренског социјума о пожељним и непожељним особинама формирала се на традиционалном народном уверењу да је телесна маса показатељ здравственог стања, а добро здравље је вредност инваријантна свим културама и друштвима. У Призрену се особине неухрањеног и болесног човека чак и лексички изједначавају (*слаб*). Према болесним члановима заједнице, тачније, према онима који имају неку физичку ману, урођену или стечену, социјум испољава хомогени став, што показују квантитативно уједначени синонимски редови. За сваки од дефеката у говору постоји од три до пет лексичких ознака: хромост (*кр'ив*, *гегав*, *бангав*, *ч'опав*, *топал*), слабовидост (*сил'ав*, *ч'ор*, *ч'орав*, *шашија*), слабост слуха (*наглу*, *глув*, *глуав*, *глуонем*), сакатост (*сакат*, *кл'анкав*, *ч'олак*), говорне мане (*нем*, *бел'бав*, *уњкав*), тако да ниједан од телесних недостатака није посебно језички маркиран.

Лексичко-семантичка група именица којима се номинује човек по спољашњим својствима углавном се састоји од именица које су деривационим процесима настале од придева за означавање физичких својстава човека. Овај лексичко-семантички сегмент лексичког система призренског говора одликује се богатством експресива, пре свега пејоратива, и лексиком негативне оцене, што одражава естетске вредности колектива. Позитивна својства не одступају од социјалне норме, друштвено су прихватљива, неутрална су, па самим тим нису истакнута ни у говору. Дијалекатској језичкој личности интересантно је оно што је изражено у мањој или већој мери, што није нормалних димензија,³ што је у односу на прототипичан изглед мало и недовољно: слаба телесна развијеност (*ч'кул'а*, *ч'кул'авко*, *авет*, *розга*), мршавост (*м'иша*, *м'ртвац*, *сар'ага*, *акреп*), низак раст (*тинџур*), мали нос (*кр'њавац*, *кр'навица*) или претерано велико: прекомерна висина (*дуг'оња*, *грдосија*, *гранда*, *алосија*, *див*), прекомерна тежина (*дебел'ко*, *дебел'ица*, *дебел'ајка*, *дебел'ка*, *дебел'уша*, *дебел'ушка*, *дунда*, *дундица*, *свиња*, *тулум*), велика глава (*главоња*, *главурдан*, *главач'а*), велике уши (*ушина*), пуне, широке усне (*бузл'ија*, *рилавац*, *рилавица*). У ретким примерима ће се позитивна особина нагласити, обично у случају изузетне лепоте код жена (*асланка*, *аткиња*, *катана*, *кок'она*) или телесне снаге код мушкараца (*мужина*, *бабац'ан*). Извесна физичка својства резервисана су искључиво за особе мушког пола (висина, физичка развијеност, снага), стога жене са овим особинама подлежу оштром естетском суду, што се на језичкој слици човека испољава низом негативних номинација за високу, крупну и дебелу женску особу (*гол'емц'ица*, *бивол'ица*, *биздол'ица*, *меч'ка*, *мазб'ата*, *гарипа*, *шапшал*, *суреп'ајка*, *суреп'ач'а*). Број именована у категоријама 'раст' и 'ухрањеност' сликовито предочава критеријуме за процену пожељног или непожељног спољног изгледа и указује да мршав, низак и здепаст мушкарац није привлачан (*здипка*, *токмек*). Телесна складност и пропорционалност грађе основни су принципи који важе у призренском поимању телесности почетком прошлога века.⁴ Физички портрет Призренаца

³ Истраживање Р. Драгићевић показало је да деформитети највише привлаче пажњу описивача нечијег изгледа, а одмах за њима и истакнути, наглашени делови тела (Драгићевић 2010: 116).

⁴ И век касније, лингвокултуролошка истраживања показују сличне резултате. Анализом вербалних асоцијација на стимулус *леп* Р. Драгићевић открива да Срби за физичку лепоту везују висину, младост, савршеност и складност (Драгићевић 2010: 129).

уклапа се у традиционални балкански клише (висок, наочит, маркантан, јак мушкарац; висока, танка, складно грађена жена, правилних црта лица). Колективни укус формирао се под утицајем античке и оријенталне културе и у великој мери подлеже устаљеном патријархалном обрасцу, али у неким елементима овај сегмент језичке слике човека носи снажан локални печат.

Културни обриси урбане средине евидентни су у поимању личне хигијене и њене важности за здрав и леп изглед, као и инсистирање на уредности и педантности. Овакав став потврђују компоненте објективне и субјективне оцене, али и експресивне компоненте стилског и прагматичког типа у позитивним номинацијама типа *аслан*, *аткиња*, *кокóна*, *фидан бојл 'ија*, *мужи́на*, *бабац 'ан*, као и читав микросистем негативног именовања. Физичка лепота у свести призренског човека подразумева здраво тело и пропорционалне димензије свих делова тела. Свако одступање од поимања идеалног оцењује се као непожељно и у том кључу треба разумети мноштво погрдних назива за особе са физичким недостацима. Синонимски редови у домену номинације особа са телесним мањинама показују да су за Призренце најтежи они дефекти који су у вези са слухом и говором. Потпуно или делимично одсуство слуха (*глу́вац*, *глу́ан*, *глу́фч 'а*, *глу́фтер*, *шурлан*, *глуави́ца*, *глу́л 'ка*, *глу́ч 'а*, *глуфтѐрка*, *глуфтерáјка*) и поремећаји у говору (*бѐл 'ба*, *бил 'ибáјка*, *дѐтка*, *нѐмтур бел 'бави́ца*, *бил 'ибáјка*, *нѐмтурáч 'а*) по броју номинација за носиоце ових особина, поимају се као најнеповољнији недостаци. Највероватнији разлог оваквог стања јесте чињеница да ови деформитети онемогућавају и ометају вербалну комуникацију, а то је основно средство споразумевања међу људима. Хромост и грбавост, такође, изазивају нетрпељивост средине, која се когнитивним механизмима претаче у језик, где добија формалну експресију (*гегáвац*, *гегáвко*, *ч 'опáва*, *бáнга*, *топал*, *гегави́ца*, *кривáч 'а*, *кривка*, *топал 'и́ца*; *грбáвац*, *грбáвко*, *грбави́ца*, *грбáвка*, *грбáјка*).

Лексичка грађа која припада домену номинације човека по телесним својствима допуњује језичку слику призренског човека и разоткрива карактеристичне црте призренске језичке личности, које доприносе коначном обликовању физичког портрета прототипичног становника и прототипичне становнице Призрена на преласку између два века. Језички материјал нам пружа увид у, мање-више реалну, слику призренске стварности онога доба и у

менталитет Срба Призренаца, који не трпи неспособност, чак ни у виду и облику који су изван човекових моћи. Инвалидност онеспособљава човека за рад, а рад је на самом врху вредносне скале, одмах после здравља. Здрав човек, члан колектива способан за рад културолошки је модел патријархалног друштва и друштвени идеал призренске локалне заједнице крајем XIX и у првој половини XX века.

Лингвокултурне специфичности говорне заједнице фиксиране су у структури лексичко-семантичке групе именица којима се номинује човек по полним и узрасним карактеристикама. Лексичка диференцијација по полу почиње тек у периоду позног детињства, што је у вези са биолошким и психолошким факторима, односно физиолошким развојем и формирањем полног идентитета. У време када је Чемерикић прикупљао лексичку грађу у Призрену адолесценција као развојна фаза није вербализована, али је, ипак, период ране младости идентификован као прелазна фаза из детињства у младост. Осим развојних, социјални чиниоци учествују у одређивању појединих животних периода, па се разликују доба пре и доба после удаје и женидбе, која се могу класификовати као младост и зрело доба. Јединице којима се номинује човек по полу и узрасту углавном су неутралног карактера. Конотативност је остварена у категорији именовања деце, где је референт (дете) означен метафором (*луди́ња*, *јаври́ја*, *бисѐрко*, *злáто*, *алтњч 'е*, *би́р*, *бáн*, *бани́ца*). Експресивно су обојене лексичке јединице које припадају подгрупама са хиперсемама 'детињство' и 'младост', што се може оправдати значајем ових етапа у целокупном психо-физичком развоју човека и формирању личности. Именовање деце кроз све четири фазе детињства показује висок степен позитивне оцене (*бѐбѐнце*, *бѐпч 'е*, *ру́лч 'е*, *двогодишњáч 'е*, *двогóч 'е*, *детѐнце*, *деч 'и́ца*, *мушкáрч 'е*, *шипáрч 'е девојки́ца*, *девојч 'и́ца*, *девојч 'е*, *девојч 'ѐнце*). Субјективност се остварује утврђеним творбеним моделима, тј. додавањем деминутивно-хипокористичких продуктивних наставака *-ч 'е*, *-ица* и *-енце* на творбену основу која је носилац узрасне семантике. Мање фреквентни, али присутни, јесу пејоративи *дети́ште* и *деч 'урл 'и́ја*, који се могу оправдати негативним ставом говорника према несташној и немирној деци. Номинација на следећем узрасном степену показује веома изражену социјалну компоненту. Схватање младости као комплексног развојног периода и вредносни оријентир говорне заједнице језички су испољени

у номинационим јединицама. Патријархална морална начела и став друштва према извесним облицима понашања уочавају се у номиновању младића и девојака. Млад, нежењен мушкарац се именује или неутрално или хипокористиком *момч'е*. Однос према младој женској особи која није удата далеко је строжи, од ње се очекује смерно владање, поштовање традиционалних правила, атрибути који ће је квалификовати као смерну, поштenu, вредну. На тај начин можемо реконструисати пожељни профил младе Призренке у првој половини XX века. Свако нарушавање идеалне слике оцењује се негативно, па отуда бројни пејоративни облици за девојку која се не уклапа у понашајни образац прописан од стране колектива и примерен њеном узрасту (*девојч'етина, девојч'ина, девојч'иште, девојч'ура, девојч'урина, прескоч'кобила*). Особе у периодима зрелости и старости номиноване су неутралним лексичким јединицама, што је, опет, лингвистички одраз односа друштвене заједнице према озбиљним, породичним људима и старим лицима.

Унутрашња слика призренског човека на језичком плану манифестује се преко лексичко-семантичког поља *психичке карактеристике човека*. Системно-структурна организација лексичке грађе у овом домену прати изванјезичку поделу црта личности које се групишу у три психолошке подструктуре: темперамент, карактер и способности.

Лексичке јединице, придеви и именице, представљају важно средство карактеризације личности на основу урођених психичких особина које особа испољава у спонтаном понашању и које се процењују као природа, ћуд, нарав или, терминолошки, темперамент. Семантичко језгро субпоља *темперамент* чине лексеме које примарно денотирају човека као носиоца особине темперамента (*нарафл'ија, ујл'ија, ч'ефл'ија, тевеч'ел'ија, весвесел'ија, далгал'ија, титиз, и'енабет*). На основу лексичког репертоара којим је интерпретиран овај сегмент стварности, стиче се утисак о Призренцима као отвореним, непосредним људима немирног духа, окренутим свету и животу, међу којима преовлађује екстрoвертни тип темперамента. Позитивно су процењени носиоци црта сангвиничког темперамента: ведри, враголасти, духовити (*обесеник, жел'езник, конопч'ар, ч'апкун, шалц'ија, зевзек, мајтапч'ија, маскарц'ија, сојтарц'ија, меракл'ија*), живахни, несташни, радознали (*палавко, небитко, јужник, враг*), виспрени, проницљиви,

окретни (*окретан, отресан, лџк, ач'џк, ч'ескин, sunsiџа, јаџул'а, пел'иван*), дружељубиви, непосредни, осећајни, топли, простодушни (*мија, милостив, благостив*). Овакви типови пожељни су чланови друштва, па их заједница добровољно прихвата, што се на језичком плану рефлектује великим бројем назива позитивне конотације. Квантитативно се издваја и подргрупа именована колерика, који су експресивно означени семантичком компонентом негативне субјективне оцене. Број лексема, њихов формални и значењски састав, упућују на закључак да су Призренци испољавали висок степен негативне афективности према носиоцима својстава колеричког типа темперамента. Интензивно испољавање емоција, нагло и бурно реаговање, необузданост, бес, вербална и физичка агресивност, саможивост, нестабилност, плаховитост, непромишљеност, брбљивост непожељне су особине чије носиоце социјум не прихвата и вербално их маркира погрдним именима, која садрже висок степен интензитета експресивности: *'плаховита особа' (намч'ор, напендек, нал'ет, нал'етник, нурсуз, серсем, бел'ац'ија, дел'иканл'ија, зорл'ија, кабадаија, напасник, огењ, свџр, шебек, нурсуска, серсем, бел'ац'ика, гадница, гадул'а, напасница, горопадница), 'мангуп, скитница' (тутарак, тутаракл'ија, л'апер, невртикуч'а, нестрџч'а, бесник, ат'ајник, бел'ајник, бел'ац'ија, палавац, небитник, врагош, беснул'а, манитул'а, палавица, палаурка, брл'ивница, бел'ајница, натемница, небитница, сил'ивистра, шал'афа, антикрис, и'авол'ија), 'брбљива особа': (брл'а, зборл'ивац, жугавац, опадник, горорџч'ник, алапач'а, брл'а, лајавица, таралајка, жугавица, опадница, горорџч'ница), 'брза, непромишљена особа' (безглавник, немисл'еник, немисл'енко, красник, безглавница, немисл'еница).*

Дијалекатској језичкој личности најмање су инересантни флегматични (*тутунница, вл'ач'а*) и меланхолични типови (*брижан, ајетл'ив, гајл'ел'ија, дертл'ија, жалостив, срч'обол'ан, плач'кив*), који су по природи интровертни, окренути себи, тихи и повучени, па својим понашањем и реакцијама не нарушавају односе у заједници. Став говорника према интровертима на језичкој слици света манифестује се оскудном вербалном репрезентацијом (*дибок, ац'аип, ич'мет, туаф*). На основу субјективне оцене психичких особина добија се слика прототипичног темпераментног Призренца (*окретан, спретан, духовит, враголаст, несташан*) и Призренке (*умиљата, осећајна, враголаста*). Облици понашања који се

сматрају примереним мушкарцима (несташлуци, скитање, шерет-лук), женским особама не приличе, што је на лексичком плану изражено низом женских номинација пејоративне конотације (*бешула, манитул'а, палавица, палапурка, брл'ивица, бел'ајница, натемница, небитница, сил'ивистра, шал'афа, антикрис, и'авол'ица*).

У корпусу речи из Призрена идентификовали смо јединице које одговарају психолошком концепту појма *карактер* и које денотирају човека као носиоца одређене карактерне, односно сталне психичке особине човека. Без обзира на то да ли се ради о квалификацији или номинацији, језичке јединице лексичко-семантичког субпоља *карактер* показују дуалистичко устројство човека, али и меру опскрбљености особином. Дуалистички опозитни принцип на коме је саздан људски карактер видљиво се одражава на лексикон српског призренског говора и у семантичком и у деривационом смислу. Концептуализација доброг и лошег човека вербализује се лексичким јединицама које имају одговарајућу идеографску вредност и граде психолошки профил идеалног Призренца, односно идеалне Призренке, по моралним стандардима прве половине XX века. Стожер поља је придев *добар*, који у средиште окупља оне придевске и именичке лексеме у чијем се семском комплексу јавља као доминантни елемент. Прототипична ситуација за испољавање добротешко се процењује (Драгићевић 2001: 198), међутим језичке јединице које карактеришу човека као доброг у општем смислу, као и оне код којих је *добар* детерминисан семантичком позицијом, обележавамо вредносним +: 'добра особа' (*добар, л'уцак, милосан, вал'атан, ар'н, ас'л, бисерко, бабл'ок*); 'поштена особа' (*праведник, праведница, богал'ија, еснаф ч'овек*); 'предусретљива особа' (*добротвор, себапл'ија, ат'ри'ија, мукажетч'ија*). Директни опозит придеву *добар* је придевска лексема *лош*, са којом у лексичко-семантичкој парадигми остварује потпуни антонимски однос. Са придевом *лош* најуже кореспондира асоцијативно продуктиван придев *зъл*. Концепт злог човека далеко је разубњенији и семантички диференциранији, што се у језику манифестује неупоредиво већим бројем јединица за квалификовање и именовање особа са лошим карактерним особинама које се најчешће испољавају у односу према другима: 'лоша особа' (*лош, ри'ав, зъл, невал'атан, наоп'ач'ан, ајерс'ыз, дамкал'ија, дамкосан, гадник, поганац, прокл'етник, наоп'ч'ник, главоједник, главојешник, намс'ыз, јарамаз, бозда, фир'ун, циганин, катил', ани'ел*

(ирон.), *антика* (ирон.), *шебек, црвена аспра, поганица, прокл'етница, наоп'ч'ница, главоједница, главојешница, катил'ка, катил'ешиа, куч'кетина, циганка*), 'непоштена особа' (*бозгун, бат'ак, бат'акч'ија, пердес'ыз, ат'рс'ыз*), 'бесрамна особа' (*бесрамник, безобразник, прокуда, поруганија, курвар, копил'андра, ьрс'ыз, едес'ыз, резил', куламбара, пезевенк, пуит пезевенк, ч'ифтел'ија, пач'авра, бесрамница, безобразница, курва, курветина, курвеитина, давач'ка, ороспија, и'увенда, и'увендија, ч'енгија*), 'непоуздана особа' (*ајнац'ија, ајнац'ика, дйменц'ија, дйменц'ика, и'гра, ветрушка*), 'лицемерна особа' (*мазник, мазница, ич'ијузл'ија, маслар, масларка, куламбара*), 'лукава особа' (*потул'енко, потуленица, алч'ак, копил'*), 'лажов' (*љжл'авац, лажл'афко, лжл'авица, јаланц'ија, јаланц'ика, мизевир, трчильжа*), 'сплеткарош' (*мешореч'ник, мешореч'ница, фитмец'ија, фитмец'ика, дубарац'ија, фесатч'ија*), 'преварант' (*ил'еи'ија, ил'еи'ика, и'узбојац'ија, панголоз*), 'хвалисава, охола особа' (*јордамц'ија, јордамц'ика, фодул, фодулка, фалц'ија, фал'ивеч'ера, фал'игуза*).

Поларитет се остварује и у оквиру група сужене перспективизације, тј. у случајевима где се карактерно својство испољава у типичном контексту (у односу према раду, новцу, личној хигијени, према начину понашања). У структури пожељне особине је вредносно плус (+) у ситуацији (особа се понаша као дорасла ситуацији и реагује у складу са друштвеним и моралним нормама), а прототипичне ситуације су однос према раду, однос према новцу, однос према храни, однос према личној хигијени: 'вредна особа' (*работник, дикатч'ија, самотепник, самотепл'еник, работница, дикатч'ика, самотепница, самотепл'еница, утепница*), 'дарежљива особа' (*давач', оварда, овардар*), 'уредна особа' (*ч'ел'ебија, и'ул'назмона, кокона, и'ил'имонда, ч'икл'имона*), 'васпитана особа' (*тербијетл'ија*). Носиоци прототипичних особина позитивно су конотирани, што их чини неутралним, немаркираним члановима опозиције. На негативној оси смештене су номинације атрибутивног типа које се процењују негативно у односу на прототип: 'лења особа' (*нерабоштија, мрзеша, дьгуба, залудник, дембел', дембел'ана, бадијавц'ија, гамс'ыз, калпазан, локмац'ија, сиртук, ајл'аз, ајл'ак, ајта, бивол, биздол, крл'а, залудница, дембел'ка, дембел'ајка, дембел'уша, бадијавц'ика, гамс'уска, сиртукач'а, шал'афа, биздол'ица, прескоч'кобила, деч'анска непрел'а*), 'расипна особа' (*зијанч'ар, зијанч'арка*), 'шкрта особа' (*пеција, сьнса,*

и *'ѐбрак, јаудија, гагрица, стипса, давач'* (ирон.), *'похлепна особа'* (*лопов, брсьз, цуб, рука, ч'ел'епири'ија, јанч'есеи'ија, ајдук*), *'прождрљива, алава особа'* (*гладник, гладнич'ина, изѐша, аждер, ала, алавац, алачко, алосија, вѐштер, ламња, лантимуа, гладница, аждаја, алавица, ланнагузица*), *'гадљива особа'* (*гадник, гадл'авац, гадл'авко, гадл'ивац, грозл'авац, грозл'авко, грозл'ивац, грозл'ивка, гадница, гадл'авица, гадл'ивица, грозл'авица, грозл'ивица*), *'неуредна особа'* (*дрл'авац, дрл'авко, параманко, алосаник, глот, глотеш, глотник, биволар, мѐч'кар, ајдук, дѐрвиш, вѐмпир, вѐштер, дрл'авица, алосаница, пепел'уша, глотница, глотѐшка, бивол'ица*), *'неваспитана особа'* (*тербијѐтсьз, сѐл'ак, шоп*). Семантичке категорије у којима се испољава бинарни принцип концепта добар / лош, односно пожељна / непожељна особина парадигматски су устројене антонимским релацијама. Антонимија као однос међу лексемама супротстављених концептуалних вредности језички реализује идеографску вредност јединица којима се денотира човек као носилац позитивне / негативне особине. Репертоар негативне номинације у призренском говору неупоредиво је обимнији у односу на систем јединица позитивне оцене. Оваква (не)пропорционалност одговара стању у другим српским народним говорима (Жугић 2009, 2010) и књижевном језику (Драгићевић 2001; Штасни 2013). Концептуализација доброг и лошег човека вербализује се лексичким јединицама које имају одговарајућу идеографску вредност и граде психолошки профил идеалног Призренца, односно идеалне Призренке, по моралним стандардима прве половине XX века. Добар човек се у свести старих Призренаца концептуализује као поштен, праведан, поуздан, предусретљив, искрен, а жена поштена, честита, скромна.

Принцип интелекта има велики значај у поимању човека међу носиоцима дијалекта. Став говорника према менталним активностима човека, које долазе до изражаја у комуникацији, животним ситуацијама, обављању одређених радњи и послова, рефлектује се у одабиру лексичких јединица којима ће те особине означити или по њима назвати човека. Интелектуалне способности личности одражене су пре свега у опозицији *ѝамѝан – ѝлуй*. Сет јединица којима је репрезентована негативна сфера интелектуалних способности човека несразмерно је обимнији у односу на лексичке скупове чији су конституенти позитивно конотирани: *'умно развијена особа'* (*есанч'ија, мејтепл'ија, нанка, синсиѝа*) – *'умно*

ограничена особа'

 (*будала, абдал, шаикњн, зунта, амза, замлата, будал'ица, туњавац, туњачко, тутубајка, муч'урла, ајван, вол, говѐдо, магаре, ч'уран, мајмун, буква, ардѝква, краставица, буза, гузица, токмак, боздѝван, шоп, будал'ица, туњавица, магарица, гуска, ч'урка*), *'умно поремећена особа'* (*маниташ, диванија, дел'ипала, шушумиѝа, брл'ивко, брл'ивица, будибѝг*). Вредност оцене релативизирана је према норми, према прототипу, и зато компонента апсолутне оцене изражава специфичност колектива, који творебеним и семантичким процесима варирања производи блискозначнице да означи, опише, именује оно што је непожељно, „ненормално”, што се не уклапа у оквире прототипа и тиме га пејоративно маркира. Глупост и лудило, иако проузроковани урођеним аномалијама или незрелошћу менталног апарата, у фокусу су људске нетолеранције, због тога социјум екстрахује ове особине и обележава их језичким знацима високог степена експресивности (*ајван, вол, ѝовѐдо, магаре, магарица, ѝуска, ч'уран, мајмун, несан, недокл'ѝан, недоказан, иѝуден, иѝрујен, ч'укнаѝ, ч'ушнаѝ, ѝишкин, абдал, шаикњн, зунѝа, амза, ч'ѝкин, ѝуѝкун*). Колективна спознаја интелекта као ентитета којег одликују ведрина, чистина, бистрина, оштрина, бриткост, зачињеност, дубоко је укорењена у свести призренских Срба и свој одраз налази у метафоричним вербалним ознакама (*ведар, дисѝар, недоклеѝан, несан*), док се ограничени ментални капацитет појмовно и језички повезује са младошћу и незрелошћу и развијањем сема колективне експресије конкретна обележја се из зоосфере и фитосфере преносе у домен карактеризације човека (*шуѝ, зелен*). У представи призренских Срба о моторним способностима, вештина и спретност поимају се као лакоћа и брзина покрета од које зависи успешност и умешност у обављању послова и на дијалекатској језичкој слици света интерпретирају се метафоричким садржајима и манифестују адекватним квалификативима (*окреѝан, ѝк, ч'ѝкин*). У области психомоторних способности већи је број позитивних квалификација: *'спретан, вѝшт'* (*вѝш, мариѝет, мариѝетл'ија, ѐрбан, способан, окрѝтан, ѝк, ч'ѝкин, дарѝвит*) – *'неспретан, невѝшт'* (*нѝспособан, туткун*).

Оваква расподела лексема предочава чињеницу да у стварању дијалекатског лексичког система велику улогу има ванјезички моменат, јер језичке ознаке неодвојиво прате екстралингвистичке феномене блиско повезане са човеком. Тенденција да се истакне

оно што је специфично и пожељно својство појединца у домену моторичких способности ослања се на менталитет социјума и полази из дивљења према даровитим, али и потребе да се спретни и вешти мајстори прочују својим умећем, што лексички овога семантичког типа даје етно-културолошку вредност.

Одређени лингвокултурни социјум носи своју националну специфику, што се посебно пројектује у домену који је директно условљен социјалним факторима. Српски призренски говор располаже широким дијапазоном језичких средстава којима се човек идентификује на основу социјалних обележја, а параметри који се појављују као детерминатори социјалне карактеризације и номинације човека су историјски, традиционално и културно условљени. Социјалне категорије на основу којих се номинује и аксиолошки процењује појединац са социјалног аспекта раслојавају се у пет лексичко-семантичких група са хиперсемама 'национална и верска припадност', 'професија', 'социјални статус', 'социјална улога', 'родбински односи'.

Здруживање концепата етноса и религије у домену социјалне карактеризације човека условљено је етничком и верском структуром становништва Призрена, као мултиетничке и мултиконфесионалне средине. Начело дихотомије 'свој / туђ' спроведено је и у категорији именовања по националној (*Србин / туђин*: *Турч'ин*, *Арнаућин*, *Латинин*, *Циганин*, *Гоба*) и у категорији именовања по верској припадности (*рисијанин / католик, латинин, муслиман, потур*). Стереотипне представе које призренски Срби имају о народима са којима су у блиском контакту испољавају се експресивним номинационим инвентаром (*Турч'е*, *Турч'еж*, *Белоканац*, *Габел*, *Габел'ш*, *Габел'ч'ина*, *Манга*, *Чифутка*; *потурко*, *потурешка*).

У систему именовања по социјалним чиниоцима, номинација по професији заузима једно од централних места. Призренски војни, правни, административни и финансијски терминосистем карактерише историјско-територијална семантичка варијантност, тако да дијахронијска језичка слика приказује Призрен као чврсту урбану структуру која се развијала под османском влашћу и под снажним утицајем оријенталне културе. Привредни и културни идентитет града Призрена почива на дугој и веома јакој занатској традицији. Инвентар термина за именовање особа којима је занатство стално занимање пружа поуздане податке о историји, тра-

дицији и развоју привредног живота овога града, који могу послужити као база за реконструкцију градског живота у Призрену на прелазу између два века. Изузетна занатска активност у Призрену квантитативно је одредила лексичко-семантичку подгрупу са хиперсемом 'занатство' као најбројнију у социјалној категорији 'професија'. С обзиром на чињеницу да су занатлије продавале своје производе, произилази закључак да су занатство и трговина прототипична занимања старих Призренаца. Међу занатлијама и трговцима највише је било гостионичара (*ани'ија*, *мејани'ија*, *кавеџ'ија*, *ракиџ'ија*, *ч'евапч'ија*), пекара (*екмеџ'ија*, *фурнаџ'ија*, *симџ'ија*), посластичара (*шеч'ери'ија*, *алваџ'ија*, *долдурмаџ'ија*, *бозаџ'ија*), потом оних који су производили и продавали производе од метала (*ластраџ'ија*, *тенеч'еџ'ија*, *казани'ија*, *казанџ'ија*, *демирџ'ија*, *бич'акч'ија*, *налбан / налбат*, *налбатин*, *поткивач*) и дрвета (*дограмаџ'ија*, *сандџкч'ија*, *бу'кар*, *кач'ар*, *колар*, *самари'ија*, *гребенар*, *гребенџ'ија*), затим оних који су се бавили израдом одеће (*абаџ'ија*, *терзија*, *френк-терзија*, *кожу'ар*, *ч'урч'ија*) и обуће (*кондури'ија*, *опанч'ар*, *јемени'ија*, *папуџ'ија*, *наљни'ија*). Привредна развијеност града Призрена утицала је на развијање колективне свести о значају финансијске стабилности и материјалног напретка и заједнице и њених чланова. Велики број експресивних назива за сиромашну особу показује да призренска језичка личност има презрив став према сиромаштву (*сирома*, *сиромашко*, *невол'ник*, *гол'а*, *гологуз*, *голкур*, *гологлаваџ*, *бескутњик*, *кокоз*, *кокозиња*, *копук*, *мифл'из*, *факир*, *факир фукара*, *сиротиња*, *невол'ница*, *бескутњича*), док се поседовање материјалних добара поима као одлика вредног, мудрог, успешног, угледног члана друштва (*богат*, *иматан*, *зэнгин*, *киветл'ија*, *ташакл'ија*, *богаштина*). Економски моменат је веома важан чинилац друштвеног престижа, али да би се углед у друштву одржао, прототипичан представник ондашње призренске „елите“ био је у обавези и да се духовно уздигне. Један од видова статусног позиционирања појединца у друштву почива на духовном начелу. Особености поимања посвећеног духовног живота остављају трага на дијалекатској слици света преко номинација особа које су одане принципима вере и које поштовањем верских прописа и обреда задобијају посебан статус у друштву као духовно супериорније у односу на остале чланове колектива, интегрисаних семантичким елементом 'ходочасник' (*аџ'ија*, *аџ'и*, *поклоник*, *бедел*, *светогораџ*).

Са социјалним статусом нераскидиво је повезан један од кључних појмова друштвене стратификације – друштвена улога. Наивне представе носилаца дијалекта о човеку као социјалном бићу вербализоване су сетом номинација његових улога у призренском друштву, које осликавају динамику друштвених односа и стабилност друштвене структуре. Традиционална подела улога на језичкој слици света призренских Срба идентификује се вербалним ознакама за носиоце сталних и актуелних улога у мањим или већим групама. Хиперсема 'социјална улога' интегрише лексичке јединице са класификационим обележјима 'улога у примарној групи' (*муж, домаћин, господар; баба, отац, татко; отац; васија; деда, баба; дете, син; жена, домашица; мама, мајка, мана; баба, мајка; ч'ерка*), 'улога ученика' (*ученик, основач, богословац*), 'улога пријатеља' (*другар, пријатељ, мик, ортак, другач'ка, другарица*), 'улога комшије' (*кошија, кошика*). Етнокултуролошку димензију остварују јединице које припадају микросистему именица са хиперсемом 'обичајна / обредна улога', којима се обележава актуелна и привремена друштвена улога духовног карактера – 'улога госта' (*гос, мисафир*), 'улога домаћина' (*домаћин, домаћини*), 'улога у свадбеном обреду' (*мисица, аберцица; прстеница; момак; момковица; сватови; младаневеста, младожења; свекрва; свекрва; кум, девер, миждеца, наконч'е, сандџк'ица, настојник, ч'ил'ерица, ашч'ика, првич'ар*), 'улога у славском обреду' (*светогар, настојник*), 'улога у паганским ритуалима' (*лазариче; додла, додол'ица*), 'улога врача' (*амајл'ица; мац'ушница*). Посебан сегмент међуљудских односа који употпуњује социјални профил призренског човека и реконструира слику патријархалног призренског друштва јесу родбински односи. Јединице ове групе прате сложену мрежу интерперсоналних односа заснованих на крвном, афиналном, грађанском и духовном сродству у патријархалној призренској заједници.

На основу бројности лексема у синонимским редовима и конотативних семантичких црта може се реконструисати став говорника према одређеним појавама, према себи и према другима и успоставити стереотип, владајући естетски, морални, религиозни, понашајни норматив конкретне дијалекатске средине. Позитивне особине су прототипичне, очекиване црте (прототип лепе, добре, покорне, тихе, осећајне, умиљате жене, вредне, окретне домаћице, одане супруге и брижне мајке; односно снажног, телесно

развијеног мушкарца са изузетним моралним врлинама – частан, поштен, храбар, сналажљив, испрен, умерен, у социјалним интеракцијама одан пријатељ, уздржан у испољавању емоција, ауторитативан у породичном окружењу, друштвено ангажован, материјално имућан, поштован и угледан члан заједнице). Уочена је тежња говорника да вербално маркирају оне телесне, психичке и социјалне особине које одступају од норме, а носиоце таквих особина подвргавају подсмеху, прекору, осуди, што је на језичком нивоу испољено значењском компонентом субјективне оцене и високим степеном интензитета експресивности. Десет најбројнијих микрогрупа везују се за оне телесне, психичке и социјалне особине личности које призренска језичка личност оцењује као веома непожељне, а то су немиран дух, лењост, глупост, злоба, бесрамност, неуредност, плаховитост, сиромаштво, прождрљивост и ружноћа. Списак лексема у наведеним категоријама именована показује да су духовне, унутрашње особине најподложније критичком суду јавности и да највише има језичких ознака за оне особине које могу да утичу на нарушавање здравог функционисања заједнице.

Лексичко-семантичка анализа дијалекатске лексике са антропоцентричког становишта показала је да је човек у средишту менталног лексикона и лексичког система једне говорне заједнице и да се понаша и као субјект и као објект језичке слике света. Семантички садржај обрађеног лексичког материјала акумулира етничко-културне специфичности и историјско искуство призренских Срба, чува и преноси етнокултурну информацију и дешифрира традиционални културни код призренског колектива. Речи које карактеришу човека представљају есенцијалне елементе помоћу којих је могуће реконструисати модел поимања света конкретне заједнице. Показало се да дијалекатски речник представља аутентичну енциклопедију материјалне и духовне културе народа, с обзиром на то да је у народној речи најдубље и најпотпуније изражена историја народне културе и одражен национални карактер и менталитет народа, а тим се језичким фактима веродостојно допуњује и употпуњује језичка слика света једне нације. Дијалекатском лексикону иманентни су елементи народне традиције датог социјума, који најсликовитије манифестују лингвистичке, етничке, социјалне, етнопсихолошке и културалне специфичности заједнице на основу којих је могуће реконструисати начин живота и

мишљења одређеног колектива, односно конкретне језичке личности. *Збирка речи из Призрена* Д. Чемерићића показује да је културни идентитет Срба Призренаца формиран на аутентичном духовном наслеђу и под утицајем образаца оријенталне материјалне и духовне културе.

Цитирана литература

- Драгићевић, Рајна. *Придеви са значењем људских особина у савременом српском језику, творбена и семантичка анализа*. Београд: Институт за српски језик САНУ, Библиотека Јужнословенског филолога, нова серија, књ. 18, 2001.
- Драгићевић, Р. *Лексиколоџија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике, 2007.
- Драгићевић, Р. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2010.
- Жугић, Радмила. „Семантичко-творбена анализа пејоратива за женска лица у јабланичком говору (југозападно од Лесковца)“. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, 52. Нови Сад: Матица српска, 2009, 81–106.
- Жугић, Р. „Пејоративи за мушка лица у јабланичком говору од нископродуктивних суфикса и њихов семантичко-творбени однос према пејоративима са продуктивним суфиксима -ко, -ља, -оња, -ча“. *Зборник Матице српске за славистику*, 78. Нови Сад: Матица српска, 2010, 219–237.
- Милосављевић, Тања. *Лексика српског призренског јовора*. СДЗБ LXIV. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2017.
- Петровић, Снежана. *Турцизми у српском призренском јовору*. Монографије 16. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2012.
- Петровић, С., Тома Тасовац. *Призрен – животи у речима*. Београд: Институт за српски језик САНУ – Центар за дигиталне хуманистичке науке – Галерија науке и технике САНУ, 2013.
- Петровић, С., Т. Тасовац. *Збирка речи из Призрена Димитрија Чемерићића*. Београд: Центар за дигиталне хуманистичке науке – Институт за српски језик САНУ – Етнографски институт САНУ, 2013. (<http://prepis.org>)
- Петровић, С., Т. Тасовац. „Збирка речи Димитрија Чемерићића као извор за етнолингвистичка и етнологска истраживања“. *Гласник Етнографског института САНУ*, LXII (2). Београд: Етнографски институт САНУ, 2014, 171–180.
- Штасни, Гордана. *Речи о човеку (Номинација човека у српском језику)*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013.

Tanja Milosavljević

THE LINGUISTIC MAP OF THE PRIZREN MAN FROM THE END OF THE 19TH AND BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Summary

The dialectical map of the world in this article is represented by the lexicon of the Serbian speech of Prizren, taken from the *Zbirka reči iz Prizrena* (A Collection of Words from Prizren) compiled by Dimitrije Čemerkić, which makes up the basic lexical corpus for description of the lexical-semantic system of the Serbian speech of Prizren. The basic aim is the reconstruction of the linguistic image of the world of the Prizren community from the end of the 19th and first half of the 20th century.

The concept of man is the most differentiated in relation to the other cultural constants, since it is characterized and marked by numerous parameters, which further complicates the lexical-semantic paradigm. The bipolar principle leads to a dichotomous, symmetric nomination (male – female, positive – negative), while the poly-attributes lead to lexical variability and the formation of synonymy rows (contact synonyms, expressives, metaphor). The Prizren linguistic image of man is built out of verbal means which both at the external and internal level actualize authentic linguistic and extra linguistic elements characteristic for the given area and the particular epoch. Words which characterize man represent the essential elements used to reconstruct the way of life and model of understanding the world in a particular society.

A dialect dictionary represents an authentic encyclopedia of the material and spiritual culture of a nation, since it is in the national words that we find the deepest and most completely expressed history of a national culture and the reflection of the national character. These factors are used to credibly complement the linguistic image of the world of a particular nation.

Keywords: the linguistic map of the world, concept *man*, the Serbian speech of Prizren.

Данка Р. Лајић Михајловић¹, Јелена Љ. Јовановић²
Музиколошки институт САНУ³

СНИМЦИ ТРАДИЦИОНАЛНЕ МУЗИКЕ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ ИЗ АРХИВА МУЗИКОЛОШКОГ ИНСТИТУТА САНУ: ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ У СЛУЖБИ НАУКЕ И КУЛТУРЕ

Предмет пажње у овом раду су теренска истраживања сарадница Музиколошког института САНУ Милице Илијин и Радмиле Петровић 1950-их и 1960-их година на Косову и Метохији, која су резултирала, пре свега, богатом колекцијом аудио снимака. Музика документована тим снимцима је већ била предмет етномузиколошке анализе (Лајић Михајловић и Јовановић 2018), а циљ овог разматрања је комплементарно осветљавање самог теренског истраживања као научног и друштвеног деловања и његовог утицаја на културно наслеђе. У складу са тим, пажња ће обухватити сагледавање односа научног рада и културе у одређеним историјско-политичким и културно-историјским околностима, као и специфичности документовања и истраживања музике као (дела) културе. Док су за први правац референце идеологија југословенског комунизма и социјализма, као и мултикултурни, мултиетнички и мултиконфесионални профил КиМ тог времена, за други је кључна нематеријална природа музике. Прилике у којима су снимци настајали помажу у сагледавању места музичко-фолклорне праксе у тадашњем приватном и јавном животу, политика репрезентовања културних и етничких идентитета музиком, околности њиховог преобликовања. Поред тога, рад представља прилог историјату етномузикологије у Србији, дискусијама методологије теренског рада, као и

¹ danka.lajic.mihajlovic@gmail.com

² jelena333@gmail.com

³ Студија је резултат рада на пројекту *Идентитетски српске музике од локалних до глобалних оквира: традиције, промене, изазови*, који финансира Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (ОН 177004).

У години када Музиколошки институт САНУ обележава 70 година рада, ауторке ову студију посвећују колегицима Милице Илијин, дипломираном филологу – истраживачу народних игара и др Радмили Петровић, етномузикологу (и филологу), које су своја професионална достигнућа укључила у интелектуално наслеђе Института, а његов архив обогатиле изузетним документарним колекцијама.

потенцијалу дигитализованих архивских колекција за актуелне етномузиколошке теме и подухвате у области примењене науке. Управо на том месту се на рад ранијих генерација сарадника Музиколошког института надовезују настојања данашњих етномузиколога, о којима ће такође бити речи као о најави и приступу „дигиталној хуманистици“.

Кључне речи: Косово и Метохија (КиМ), музички фолклор, традиционална музика Срба / Албанаца / Турака / Горанаца / Рома, мултикултуралност, тонски записи, аудио снимци, теренска истраживања, архив Музиколошког института САНУ (АМИСАНУ), Милица Илијин, др Радмила Петровић, етномузикологија у Србији, дигитална хуманистика.

Увод

За утемељење етномузикологије као научне дисциплине један од кључних предуслова био је развој технологије бележења звука са могућношћу његовог виšekратног емитовања. Први апарати за снимање звука – фонографи, конструисани у Америци (1877), сразмерно брзо су нашли своју примену и у проучавању европских музичких традиција. Предлог композитора и мелографа Стевана Ст. Мокрањца да се овакав апарат набави за потребе снимања традиционалне музике у Србији у циљу унапређења њеног проучавања, изложен 1906, није добио подршку тадашњих научних ауторитета (према: Младеновић 1971: 196; Девић 1996: XV). Тако се догодило да је прве теренске снимке српске музике за документарно-научне потребе начинио мађарски композитор и етномузиколог Бела Барток (*Béla Bartók*) у Банату 1912. године (уп. Јовановић, Томашевић и Ластих 2016), мада постоји и тумачење по коме су први снимци начињени још раније код српских исељеника на југу Италије (уп. Радиновић и Миловановић 2013: 241–248).⁴ У Србију је фонограф стигао много касније. Ангажовањем Косте П. Манојловића, композитора и истраживача традиционалне музике, једног од пионира српске етномузикологије, први апарат за снимање на воштане плоче добио је Етнографски музеј (ЕМ) у Београду 1930. године (према: Дробњаковић 1930). Коста Манојловић и ет-

⁴ Осим тога, пре снимања за документарно-истраживачке потребе – већ крајем прве деценије 20. века – српска традиционална музика снимана је за потребе индустрије грамофонских плоча (уп. Лајић Михајловић и Ђорђевић Белић 2016; Лајић Михајловић 2017). Специфично документарно сведочанство чине снимци музицирања заробљеника из Србије начињени током Првог светског рата у логорима у Немачкој (Fracile 2017).

нолог Боривоје Дробњаковић су у периоду 1930–1932. снимили 180 воштаних плоча, махом на подручју Јужне Србије (административно: Вардарске бановине) Краљевине Југославије (данас ови простори припадају Аутономној Покрајини Косово и Метохија Републике Србије и Републици Македонији). Снимања су обустављена због проблема са копирањем матрица на трајније носаче звучног записа. Даљи рад у овом правцу Манојловић је предузео у оквиру свог ангажовања на Музичкој академији у Београду, основаној 1937, али су и нове, „лакер“ плоче убрзо биле превазиђене. Непосредно после Другог светског рата (1948), под окриљем Српске академије наука (САН, данас: Српске академије наука и уметности – САНУ) основан је Музиколошки институт (МИ САН/САНУ) као центар за истраживање музике у Србији, укључујући и сабирање и чување релевантних историјских извора. У складу са тим, овом Институту су 1964. уступљени део грађе и документације Одељења за духовну културу ЕМ, укључујући и поменуту колекцију воштаних плоча (више о овој колекцији у: Лајић Михајловић 2017). До тог момента, активности сарадника Музиколошког института на снимању традиционалне музике резултирале су већ сразмерно богатом фоноархивском колекцијом.

Постављајући „збирање материјала и организовање рада на терену“ међу најважније задатке сарадника Института, његов оснивач, академик Петар Коњовић, композитор и музички писац, не само да је омогућио институционализацију етномузиколошких истраживања у Србији, већ их је методолошки усмерио ка теренском раду (уп. МИ САНУ 2018). Већ 1950-их година САН је организовала тимске, мултидисциплинарне експедиције истраживача својих института, укључујући и сараднике МИ, а једна од првих је ишла у Призрен. На Косово и Метохију сарадници МИ САНУ су се враћали и 1960-их година. Начињена је обимна, изузетно вредна колекција аудио снимака традиционалне музике. Нажалост, само део тог материјала је објављен у форми транскрипција у укупно малобројним радовима о традиционалној музици тог подручја или проблемским студијама и монографијама које су укључивале музику са КиМ. Како су снимци чувани само као оригинални (услед ограничавајућих технолошких и економских околности копирања), третирали су као деликатни архивски материјали. Дигитализацијом свих аналогних снимака из архива Музиколошког института САНУ они су пре свега физички обезбеђени (у односу

на непостојаност носача звука на којима су начињени), а истовремено су постали лакше доступни за научна истраживања. Слично, архивском обрадом и дигитализацијом заоставштина сарадница Института Милице Илијин и др Радмиле Петровић, које су, поред осталог, учествовале у истраживањима на КиМ, добијен је додатни ниво информативности у вези са звучном грађом са тог подручја.⁵ Тако је потреба да се и колекцији теренских снимака традиционалне музике са КиМ посвети посебна пажња постала јасно видљива и обавезујућа.

Обим и комплексност саме колекције, али и читавог проблемског поља које она отвара, разлог су опредељења да се резултати анализа садржаја снимака и, с друге стране, проучавања метода рада и истраживачких политика које стоје иза њих, презентују у засебним студијама. Паралелно се припрема публикавање широког избора снимака и њихово стављање у службу примењене науке.⁶ Како су снимци као историјска сведочанства музичке културе Косова и Метохије већ разматрани (Лајић Михајловић и Јовановић 2018), овом приликом биће дискутоване методе рада, научне и културне политике у датом друштвено-политичком и културно-историјском контексту. Наиме, етнографско читање је колекцију осветлило као високоинформативну слику музичких традиција и њихових интеракција практично тренутак пре драстичних медијско-технолошких утицаја и (поновних) драматичних историјско-политичких промена крајем 20. и почетком 21. века, који ће здружени снажно преобликовати звучни пејзаж овог геокултурног подручја. У односу на то, посебно се интригантним испоставља ниво документарности и репрезентативности колекције снимака у односу на (радне) налоге и (могуће) изборе истраживача, њихова општа интересовања и околности на терену. Суштински, студија представља прилог реafirмацији архива и потврду

⁵ Реч је о низу једногодишњих пројеката Музиколошког института САНУ финансираних од стране Министарства за културу Републике Србије и Секретаријата за културу Града Београда, чијим реализацијама су почев од 2006. руководили др Даница Петровић и др Растко Јаковљевић (звучна грађа), односно др Катарина Томашевић, др Јелена Јовановић и др Данка Лајић Михајловић (писана документација).

⁶ Пројектом *Очување музичког наслеђа Косова и Метохије* (Музиколошки институт САНУ 2017, уз финансијску подршку Министарства културе и информисања), теренски снимци до сада чувани у архиву претварају се не само у шире доступну научну грађу, већ уз пратеће писане материјале чине специфичан едукативни материјал на чији ће потенцијал у пракси очувања музичког наслеђа бити указано кроз едукативно-уметничке радионице у различитим срединама.

значаја архивских материјала, не само за историографски оријентисана, већ и за актуелна, концептуално и методолошки иновативна истраживања, укључујући и активизам на пољу културе. Промисљање концепата очувања културе је део савремених истраживања у етномузикологији (уп. Scales 2004, према Nettl 2005: 171), што ову дисциплину, уз повезивање са модерним технологијама, као део дигиталне хуманистике, уводи у нову епистемолошку етапу и продуктивно повезује са друштвом (уп. Schnapp, Presner 2009).⁷

Примарни извори за овај прилог су колекција снимака о којој је реч, рукописни материјали истраживача који су их начинили и њихови публиковани радови, али се веома корисном испоставила и документација о раду Музиколошког института САНУ, посебно у вези са питањима научних политика и методологија етномузиколошког теренског рада почетком друге половине 20. века, када је колекција настајала (уп. Vesić, Lajić Mihajlović 2017). Специфичну важност за контекстуализовање снимака из Призрена имала је и грађа из архиве Етнографског института САНУ, прикупљена у истој прилици (в. Радојичић 2017).⁸

Етнографија пракси и анализа политика истраживања сарадника Музиколошког института САНУ на Косову и Метохији

Као политички деликатно и културно-историјски изузетно важно, подручје Косова и Метохије је било предмет пажње низа индивидуалних истраживачких подухвата академских музичара с краја 19. века (Стеван Ст. Мокрањац) и у деценијама између светских ратова (Владимир Ђорђевић, Милоје Милојевић и Коста Манојловић), чија су интересовања ишла у правцу традиционалне народне музике, као и истраживача народних игара који су уједно доприносили спознаји музике за игру (попут сестара Љубице и

⁷ „Други талас [дигиталне хуманистике] је квалитативан, интерпретативан, емпиријски, емоционалан, генеративан по карактеру. Он дигиталне комплете алата ставља у службу основних методолошких предности хуманистичких наука: обраћања пажње на сложеност, специфичност медијума, историјски контекст, аналитичку дубину, критику и тумачење“ (Schnapp, Presner 2009).

⁸ У оквиру пројекта *Призори, звуци и речи заборављеној Призрена* колеге из Етнографског института САНУ су дигитализовале разноврсну грађу прикупљену током истраживања Призрена која је у поседу тог Института. За помоћ код увида у ту колекцију посебну захвалност дугујемо колегама др Драгани Радојичић, мср Милошу Рашићу и Биљани Миленковић Вуковић, библиотекару ЕИ САНУ.

Данице Јанковић). Одмах по завршетку Другог светског рата на КиМ се упутио и Миодраг Васиљевић, један од пионира српске етномузикологије, где је „по слуху“ забележио изузетан корпус касније публиковане музичко-фолклорне грађе, а потом је на истом подручју боравио ради снимања фолклорне музике магнетофоном (према: Васиљевић 1974: 105). У новој југословенској државној заједници научна истраживања у области хуманистике су, у складу са измењеним друштвено-економским и идеолошким околностима, добила и специфично усмерење, а отвориле су се и нове организационо-методолошке могућности. На искуствима мултидисциплинарних истраживања које је САН организовала у Боки Которској, Црна Гора (више у: Лајић Михајловић и Јовановић 2014: 5), у периоду 1954–1957. реализована су нова теренска истраживања здружених тимова сарадника Етнографског и Музиколошког института са сразмерно бројним „спољњим сарадницима“. Циљ је била комплексна монографија Призрена и околине, са посебним акцентом на односима култура тамошњих етничких група. У тако постављеним оквирима народна музика и игра су заузеле значајно место, а задатак да их истраже постављен је Милице Илијин, асистенту на истраживањима народних игара у Музиколошком институту и Драгославу Девићу, тада професору у Музичкој школи „Станковић“ (уп. МИ САНУ А МИ_гр_1019; такође: Петровић 1988: 158).⁹ Од опреме за снимање звука, располагали су магнетофоном са жичаним калемовима.¹⁰ Према неким извештајима, у оквиру овог пројекта снимљено је преко 200 нумера (исто).

Како је документовање снимањем у то време било још увек ексклузивно (због услова набавке и цене медијума), снимана је првенствено музика, евентуално најаве. У односу на ову методолошку околност, драгоцени су разноврсни мета-подаци из теренских свешчица Милице Илијин, као и белешке које је правила по-

⁹ Драгослав Девић се у више наврата истраживачки враћао на КиМ, учествовао у снимањима документарних филмова и приредио више плоча на којима се налазе снимци традиционалне музике са КиМ. Колекција снимака коју је начинио са тимом САН налази се у Етнографском институту САНУ. Колекција још није аналитички обрађена, а у каталогу истраживач-сниматељ није именован (уп. Рогановић 2017). Преслушавајући снимке за потребе овог рада, Д. Лајић Михајловић је утврдила да се ради о проф. Девићу, а ову идентификацију потврђују његов рукопис и иницијали на писаним материјалима из те колекције.

¹⁰ У доступној документацији о пројекту нема јасних навода да су располагали и магнетофоном, али је на основу одређених индикација могуће претпоставити да су приликом наредних долазака на терен имали и овај апарат.

сле тих теренских истраживања (МИ САНУ А МИ_св_1–7; МИ_гр_1–9). Према доступним изворима, она је у Призрену и околини боравила три пута: 1954, 1955. и 1957. године. У складу са темом истраживања и својим интересовањима, снимала је пре свега музику за игру.¹¹ У том правцу је и посебна вредност великог дела збирке снимака коју је начинила – непосредно функционална музика за игру или, још тачније, аудитивна компонента извођења народних игара као синкретичних уметничких израза. С друге стране, са опремом какву су имали на располагању у описаним околностима начињени снимци су били технички скромног квалитета: због присуства звукова кретања и вербалног комуницирања играча и других присутних људи, посебно код снимака певања уз игру, потенцијал звучних записа за истраживања музике је значајно умањен.

Као део истраживачког пројекта државне институције, снимања су приликом истраживања у Призрену била уприличена у школама, у културно-уметничким друштвима, сарађивало се са специфичним колективима који су постали преносиоци традиционалних фолклорних игара, и то у оквиру наменски уприличених догађаја – извођења за снимање. Ови јавни простори су као амбијенти, а посебно њихова институционална конотација, давали легитимитет забележеним културним изразима као идентитетским репрезентима, а те локалне заједнице укључене у истраживање добиле су, повратно, признање, квалификацију уважених носилаца одређене традиционалне етничке културе. Тако су прикупљени материјали не само сведочанство о традиционалној музици и играма, већ и о утицају образовних и културних политика и институција тога времена на одрживост и преобликовање наслеђа, на формирање репрезентативних репертоара и форми представљања народне плесне и музичке традиције.¹² Наравно, део материјала прикупљен је кроз сарадњу са појединцима који су изводили песме уз које се играло или инструменталну пратњу игара и (вербално) описивали (некадашње) прилике за играње.

¹¹ О кинетичком аспекту правила је описне белешке и шематске приказе на начин сестара Јанковић, в. МИ САНУ А МИ_гр_1–9).

¹² Значајно је, на пример, да су од 1951. отворане школе на турском језику (према: Курејш 2000: 76), а у том периоду су оснивана и прва културно-уметничка друштва посвећена афирмисању турске културе на КиМ (уп. DoğruYol 2012).

Тимски организован рад на терену у овом случају показао је своју добру страну у обезбеђивању специфичне колекције снимака која сведочи о посебном музичко-фолклорном жанру – музици за игру, у овом случају документаристички унапређено у односу на записивање таквих мелодија по слуху код ранијих истраживача. Другим речима, мултидисциплинарна организација истраживања омогућила је фокусирање на један жанр, специјалистичко истраживање, али без губљења комплексности контекста из вида, а методолошко-технолошке околности су имале за последицу доследније и сразмерно задовољавајуће документовање аудитивне компоненте (снимањем) у односу на мање прецизно документовање кинетичко-визуелног аспекта игре.

Како је проучавање интеркултурних веза било основни задатак, истраживањем су обухваћене традиционалне игре, музика и култура различитих националних и етничких група које су у то време живе у Призрену и околини: Срба, Турака, Шиптара/Албанаца¹³, Горанаца, Рома, Цинцара¹⁴. Снимане су аналогне заједнице: деце групе у српској, турској и шиптарској/албанској основној школи, у српској, турској и шиптарској/албанској гимназији, као и у Турском синдикалном и културно-уметничком друштву „Догри јол“ (тур. *doğru yol* – прави пут).¹⁵ Није познато да ли је оваква организација теренског рада имала за циљ обезбеђивање директне компарације, али је то свакако један од резултата. На основу пратећих писама – молби упућених локалним властима у Призрену да прихвате и „изађу у сусрет“ истраживачким тимовима, може се претпоставити, такође, да је избор школа као места снимања било прагматично решење које су понудили локални друштвено-политички активисти (уп. МИ САНУ А МИ_гр_1019, 9002).

¹³ У јавном-административном, па и научном дискурсу (и у народном говору), у време истраживања преовладавао је етнички термин „Шиптари“, али он данас има и пејоративну конотацију, због чега се сматра политички некоректним. У односу на то потребно је појаснити да је у овом раду он задржан искључиво као веза са временом из кога потичу снимци о којима је реч, као и вербалним подацима у грађи и истраживачкој документацији. Више о семантици овог термина из различитих перспектива у: (Mandić i Sivački 2015: 276; Златановић 2018).

¹⁴ Подаци о цинцарској култури датирају из 1955. године, али из те године у архиву МИ САНУ не постоје теренски снимци са КиМ. Чини се вероватнијим да су снимци са тог терена стицајем околности издвојени из колекције и похрањени негде другде, него да снимање није предузимано.

¹⁵ Иако постоје белешке о сарадњи са шиптарским/албанским КУД-ом „Агими“ (алб. *agimi* – зора), код снимака албанске музике нема напомена да су начињени у овом друштву, као ни код снимака српске музике у односу на КУД „Будућност“.

Док је током првог и другог боравка на терену, 1954. и 1955, истраживање било махом у Призрену, у граду, три године касније (1957) циљ истраживања је био регион Шар планине. Обављена су теренска снимања у Враништу и Драгашу (Призренска гора) и у Штрпцу (Сиринићка жупа). Овом приликом Милица Илијин је снимала народну музику жанровски обухватније: у Драгашу је начинила снимке свирања на зурлама професионалних музичара ангажованих на свадбама и другим светковинама у селима Горе, као и женско певање различитих фолклорних жанрова у Штрпцу. Судећи по доступним изворима, истраживање је овог пута било више усмерено на сарадњу са појединцима, породицама и мањим заједницама на терену.

У бележницама Милице Илијин нема конкретнијих показатеља начина успостављања контаката на терену, могућностима и критеријумима избора сарадника (судећи по поменутих препорукама ауторитета из Београда, основни контакти су ишли по институционалним линијама). Међутим, овај извор мета-података испоставио се веома важним у смислу напомена о идентитетима сниманих музичара (Горанци-муслимани, Роми; у Штрпцу – Срби и малим делом Шиптари/Албанци). У једином објављеном тексту посвећеном играчким традицијама Призрена и околине, одговарајући на задатак њихове компарације, Милица Илијин истиче да град има одлике пограничних зона кореографских области (Ilijin 1959: 153), док поређење резултата истраживања околине није елаборирано (иако, указују не само на очекиване етничке особности и сличности по основу живота заједница у истом геокултурном окружењу, већ и заједничких елемената услед културних контаката). Свест о деликатности задатка најбоље се уочава у појашњењу да таква истраживања подразумевају компарацију на ширем географском потезу, посебно са матичним културним просторима народа који живе у истраживаној мултикултурној заједници (Ilijin 1959: 155). Како планирана монографија Призрена није објављена, начињени снимци су задуго остали неискоришћен истраживачки и културни капитал.

Иако је реализован већ наредне деценије у односу на истраживања Милице Илијин у оквирима исте федеративне државе (Југославије), теренски рад Радмиле Петровић на Косову и Метохији (1963, 1966, 1967) имао је значајно измењен друштвено-политички контекст. Наиме, 1959. године област је добила данашње границе

административном одлуком да се делови Рашког округа припоје Косовској Митровици, односно, Аутономна Косовско-Метохијска област је проширена на рачун централне Србије, а 1963. је добила статус Аутономне Покрајине (Косово и Метохија). Прва снимања Радмиле Петровић на КиМ у трајању од недељу дана, 19–25. септембра 1963. била су управо на северу Покрајине, у Комуни Лепосавић, где претежно живи српско становништво, и то у насељима: Доњи Крњин, Доње Јариње, Лешак, Базићи, Бело Брдо, Остраће, Ђеждане, Сочаница и Крушевље.

У то време, 1960-их година, политике етнографских истраживања у хуманистичким дисциплинама, па и сасвим младој етномузикологији у Србији и Југославији, значајно су усмерене последицама индустријализације и урбанизације друштва по традиционалну народну културу, због чега су се малобројни професионални истраживачи усмерили на документовање архаичних израза. Иако су настојали да пажњу посвете и новим појавама у култури, примат је имало документовање традиционалног певања и свирања које је било у нестајању, не само у пракси, већ и у сећањима појединаца и колектива који су их некада изводили. За такву стратегију свакако је од посебне важности избор подручја. О свом првом истраживању на КиМ, Р. Петровић бележи да су насеља „изразито раштрканог типа“, те да се Лепосавић, као центар административне области – комуне, од села разликује само по „пошти, двема задругама и општинској згради“ и да је реч о подручју где је у то време још увек било „покривених кућа сламом, отворене ватре, верига и заденутог белог лука за кровну греду“ (Petrović 1964: 435). Намеће се закључак да је истраживање било усмерено управо на подручја у мањој мери захваћена друштвено-економским и културним променама, што претпоставља опстанак архаичних форми традиционалне музике на којима је био фокус. Поред тога, и нова, савршенија технологија снимања звука магнетофонима, која је сарадницима Музиколошког института САН постала доступна крајем 1950-их, користила се економично због сразмерне ексклузивности магнетофонских трака. То је, могуће, био додатни разлог што су снимања планирана према ургентности документовања (о концептима етномузиколошког деловања у Србији више у: Думнић 2010).

За разлику од колекције снимака Милице Илијин, снимци које је начинила Радмила Петровић одражавају „типичнији“ етному-

зиколошки приступ – интересовање за шири спектар музичких жанрова и форми. Тежња ка систематичном прикупљању грађе и иницијатива истраживача препознаје се у спектру жанрова којима припадају снимљени примери, варијантама чије је бележење имало за циљ проницање у свест о музици, њеној функцији, стваралачким принципима, укључујући и иновације (о овом аспекту њених истраживања в. Петровић 1996) и партизанских песама. Итинерер истраживача такође указује на настојање да се област истражи доследно, да се обиђе што више села и заселака и узоркује грађа. Ипак, у грађи снимљеној овом приликом доминира старије сеоско певање, док је број инструменталних примера и певања уз инструменталну пратњу, као и песама градског порекла, мањи. Осим објективног стања на терену, разлоге несразмере забележене музичке грађе према акустичким изворима могуће је тражити и у интересовањима самог истраживача (Р. Петровић). Наиме, у снимљеним разговорима са певачима доминирају питања у вези са мелодијским моделима – *иласовима*, као и о мелопоетским формама у којима се могу наћи одређени текстови песама, у зависности од различитих значењских нивоа и функција извођења (управо ови феномени, са реферирањем на грађу из Лешка, образложени су у: Петровић 1996: 171; в. такође: Петровић 1971; 1989: 73–86).

Након првог истраживања, реализованог на северу Покрајине, Радмила Петровић се три године касније (30. новембра 1966) поново нашла на КиМ, овог пута у Звечану, где је снимила Смотру изворних група, свирача и певача из различитих крајева КиМ, претежно српских и шиптарских/албанских. На истој смотри је изведен и сценски приказ призренске свадбе.

Наредне, 1967. године, редовно окупљање чланова Савеза удружења фолклориста Југославије на годишњим Конгресима организовано је у Призрену. Локални организатори су се потрудили да учесницима Конгреса приуште изузетне концерте и „студијске излете“, на којима им је представљен музички и играчки фолклор КиМ. Ове прилике Радмила Петровић је искористила да сними репрезентативни материјал из различитих крајева КиМ. Чак два концерта уприличена су као представљање сеоског фолклора Покрајине (на Радничком универзитету у Призрену, 10. и 12. септембра 1967). У Музиколошком институту САНУ постоје само њихови делимични снимци (укупно сразмерно великог броја група из различитих крајева КиМ, више у Лајић Михајловић и Јовановић,

2018). Овај материјал, као и друге врсте доступних извора (фотографије са концерата објављене у зборнику радова са Конгреса, уп. Недељковић 1974а: б. п.), сугеришу да су акценти били на српском и шиптарском/албанском фолклору, док традиције других народа и етничких заједница (чини се) нису биле представљене. Тако се културна политика испоставља важном за усмеравање пажње истраживача, и то не само тада присутних као публике, већ и далекосежно – свих којима су ови снимци остали у наслеђе као историјски документи. Посебну пажњу у овом контексту заслужују снимци певања уз гусле. Осим што сведоче о миграцијама људи и музике и доприносу града очувању епског наслеђа кроз његову (ре)афирмацију укључивањем у репрезентативне програме, конкретни снимци начињени у оквиру концертних програма сведоче о улогама ауторитета у евалуацији фолклорних форми и садржаја. Наиме, управо песми „Зашто Краљевић Марко није био на Косову“, која је снимљена као (концертно) извођење Тодора Вукмановића, пажњу је у свом излагању на Конгресу у Призрену (касније студији у зборнику) посветио др Душан Недељковић (1974б: 26–27). С обзиром на то да је био велики познавалац фолклорне културе КиМ, вероватно је да је управо он утицао на избор баш те песме за јавну, концертну презентацију.¹⁶ Трећи концерт у оквиру Конгреса био је сценски приказ „Призренска свадба“, изведен на Летњој позорници у Призрену, 11. септембра 1967, пријемчива слика градских обичаја из животног циклуса са групним певањем, у неким примерима двогласним, уз пратњу хармонике.¹⁷ У погледу политика репрезентовања традиционалне културе Покрајине индикативни су и студијски излети у Средску и Ругово (13. септембар 1967), где су гости такође били у прилици да слушају српско, односно шиптарско/албанско сеоско певање и свирање. Интересантно је да су из српског фолклора представљени првенствено вокални жанрови, док су Руговци више изводили инструменталне нумере, укључујући и певање уз инструменталну пратњу и игре.¹⁸

¹⁶ Снимци већег броја епских песама у извођењима ових гуслара налазе се у архиви ЕИ САНУ (ЕИ Б 32 К1 мт. 10, 14, 15, 17, 18).

¹⁷ Овај приказ је и у основи филма *Облак се вије, јунак се жени* (Узелац 1973), а „Призренска свадба“ је био назив тада значајне културне и туристичке манифестације (уп. Гаји 1974: 134).

¹⁸ Фолклорна група из Ругова је 1966. са великим успехом учествовала на Међународном фестивалу фолклора у Ланголену, Енглеска (према: Гаји 1974: 135), а инструментално извођење игара из Ругова објављено је и на антологијском издању у едицији *Narodna*

Сценско извођење је посебан контекст, који подразумева интервенције не само у погледу избора репертоара, већ често и на самом перформансу. Тако су снимци из оваквих прилика драгоцени не само као сведочанства репертоара и стилова музицирања, већ и као референце у погледу културних политика тога времена. Коначно, уважавање извођења на сцени чином снимања може се посматрати као индикација научно-истраживачких политика и фазе развоја етномузикологије у Србији, легитимизације овог вида представљања. Ипак, чини се да су ове прилике пре свега доживљаване као прагматичне могућност да се у месту документује шира гекултурна слика, „концентрирано искуство“.

Долазак на КиМ поводом Конгреса фолклориста Радмила Петровић је искористила за истраживачки боравак у Средачкој жупи под Шаром. Према подацима из студије „Народна музика Средске“, који се у рукопису чува у архиву Музиколошког института САНУ (АМИСАНУ РП 1), истраживана је народна музика у Средској и њеним засецима (*ма`алама*), „а прикупљени су и подаци о народном певању из Горњег Села, Локвице, Драјчића и Мушникове“.¹⁹ Снимљени су првенствено примери архаичног обредног певања, различити жанрови, изведени свакако ван функције – на подстицај истраживача.²⁰ За разлику од снимака извођења музике на сцени у оквиру концерата, са много амбијенталних звучних примеса, ови су снимци начињени са уочљивом одговорношћу за документовање: свако извођење је најављено у форми „име(на) извођача, први стих песме (као њен наслов) и жанр (према функцији песме)“, чиме се обезбеђују мета-подаци у аудитивној форми, у оквиру истог документа-снимка. Овим се, такође, јасно назначавало присутнима да започиње снимање због кога је потребна тишина као амбијентални контекст музицирања – „позадинска тишина“. На овај начин су се, у ствари, подражавали студијски услови

музичка традиција: Србија – Instrumentalni ansambli (прир. Д. Девић, ППП РТБ 251004), што показује да су ови извођачи надаље и од стране стручњака били афирмисани као репрезенти традиције свог краја.

¹⁹ У недостатку теренских бележака, није сасвим јасно да ли је Р. Петровић у осталим поменутих насељима и боравила или посредно бележила информације о тамошњој музици.

²⁰ Р. Петровић наводи да је „забележено и снимљено око 60 музичких примера вокалне традиције из Средске“ (АМИСАНУ РП 1). Број снимака у фоноархиву МИ САНУ је далеко мањи, па се може претпоставити да се укупан број односи и на записане (варијантне) текстове.

снимања, неутралисао се контекст.²¹ Функције истраживача и његових певача/свирача/казивача су апсолутно диференциране, али се узајамна респектабилност препознаје, с једне стране, у великој заинтересованости и посвећености задатку представљања музичке традиције незнамцу који је због тога дошао у њихово село и кућу, а са друге – у одговорности истраживача да охрабри и подстакне своје домаћине на сасвим специфичну врсту сарадње. Искусвена и образовна дистанца која је између становника истраживаног сеоског подручја и научнице из велике, урбане средине непобитна (и која је из те перспективе „аутсајдер“ за локалну културу),²² премошћавана је блискошћу успостављеном непосредним комуницирањем на заједничком матерњем језику и корпусом знања која су научницу чинила компетентним саговорником. Иако нема експлицитних назнака, навођење имена и подухвата колега, који су се бавили истраживањем албанске музике на Косову, у једној касније објављеној прегледној студији Р. Петровић сугерише да је управо лингвистичка компетенција била кључна за организацију истраживања на мултиетничким подручјима попут КиМ.²³ Стиче се утисак да су се у тек утемељеним етномузиколошким истраживањима примарним чинила фундаментална истраживања етничких музичких традиција, а да су идеје о компаративним проучавањима сагледаване као „задачи за будућност“. Као једини етномузиколог у Музиколошком институту САНУ у то време, Радмила Петровић је, несумњиво, настојала да боравак на терену користи најрационалније могуће у односу на примарни задатак прикупљања музичке грађе.

²¹ У том смислу ова врста дисциплине приликом снимања на терену може се видети и као „диригована“, „артифицијелна“ ситуација, а снимак као сведочанство музичког текста, али не и комуницирања музиком, атмосфере и процеса настајања и извођења у народној-као-аматерској музичкој пракси.

²² Слично искуство описао је словачки етномузиколог Оскар Елшек (*Oskár Elshek*, према: Nettl: 2005, 155).

²³ Проблем језичке (не)компетенције за турски и албански материјал ауторке овог рада су у значајној мери превазишле уз помоћ колега. Нашу срдачну захвалност су заслужили: др Хасан Тахсин Зумбулу (*Tahsin Sümbüllü*), професор на Факултету лепих уметности Универзитета Ататурк у Ерзуруму, Турска, др Ксенија Ајкут (*Aykut*), професор турског језика на Филолошком факултету Универзитета у Београду и др Ардијан Ахмедаја (*Ahmedaja*) из Института за истраживање народне музике и етномузикологију Универзитета за музику и извођачке уметности у Бечу, Аустрија.

Колекција снимака са КиМ МИ САНУ као извор за етномузикологију 21. века

Снимање као део теренских истраживања професионалаца, односно идеја прикупљања грађе за студије традиционалне музике у култури и музике као културе (Merriam 1964), чини колекцију аудио снимака традиционалне музике са КиМ из архива Музиколошког института САНУ првенствено научном. Овај карактер, односно примат истраживачког над (само) документационим мотивом снимања (други је практично садржан у првом), разлог је што је у овом случају мање изражена општа мањкавост документарних, па и мултифункционалних архивских звучних колекција – њихова „артефактна“ природа. Ова одлика је била посебно изражена код колекција које су настајале с почетка друге половине 20. века, у оквиру посебне пажње за угрожене усмене традиције у времену модернизације, од стране „ургентне антропологије/етномузикологије“ (више у: Nettl 2005: 166–167). Основна замерка је да у њима документована музика не рефлектује сталну променљивост усмене (музичке) традиције. Посвећивање пажње управо примерима који указују на принципе преноса – рецепције и меморисања, као и стварања при извођењу, посебно етномузиколошки део колекције у ужем смислу (из 1960-их), чини колекцију са КиМ релевантном (и) за истраживања (музичке) процесуалности, односно научном. Надаље, када се колекција сагледава као резултат истраживачког рада, она је значајно сведочанство о једној етапи развоја етномузикологије и етнокореологије у Србији, делу историјата научних и културних политика и конкретно – избора тема, метода и техника рада. Као продукција тима једне институције, колекција је важна и у оквирима проучавања места Музиколошког института САНУ као прве и једине институције специјализоване за истраживања музике у Србији. У ширем смислу, колекција је део приче о архивима као продукцијом одређених научних парадигми (према: Garcia 2017: 10).

Поред поменутог, колекција снимака о којој је реч представља изузетан потенцијал за савремена истраживања релација музике и идентитета, студије појединачних етничких култура са подручја Косова и Метохије из времена када је било изразито мултикултурна средина, али и за истраживања културних контаката и прожимања етничких култура, односно проблематике мултикултур-

ралности и интеркултуралности, пратећи и етничке и верске критеријуме. Уз каснија, па и савремена истраживања ових простора, колекција је драгоцен извор за проучавања динамике културних идентитета на подручју које је обележено изузетно бурном новијом историјом и значајним демографским променама.

Коначно, али не најмање важно, колекција снимака традиционалне музике са Косова и Метохије из архива Музиколошког института САНУ изузетно је значајан ослонац за пројекте очувања и ревитализације нематеријалног културног наслеђа, те могуће апликативне пројекте у правцу превазилажења конфликтних ситуација и њима изазваних траума.

У оквиру одговорног деловања у сфери музичке архивистике и етномузикологије, сарадници Музиколошког института САНУ имају жељу да колекција прерасте ниво „збирке примера/снимака“ и постане основ „дискурзивног (са)знања“, „(са)знања у процесу/сазнавања“ („discursive knowledge“, „knowledge in process“, према: Garcia 2017), да се њена научна употреба промовише и широко омогући. Потреба да се ова изузетно вредна колекција као историјски извор учини доступном широкој јавности, разлог је плана о њеном публиковању као првог у низу капиталних издања Музиколошког института САНУ ове врсте.

Цитирана литература

- Васиљевић, Зорислава. „Приказ мелографских записа српских и црногорских народних песама на Космету“. *Раг XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Душан Недељковић, ур. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974, 101–108.
- Девић, Драгослав. „Предговор“. *Стеван Сий. Мокрањца. Сабрана дела*, том 9 – *Етномузиколошки записи*. Драгослав Девић, прир. Књажевац – Београд: Музичко-издавачко предузеће „Нота“ – Завод за издавање уџбеника, 1996, XI–XXIV.
- Дробњаковић, Боривоје. „Етнографски музеј у Београду у 1930. години“. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, св. 5 (1930): 168–171.
- Думнић, Марија. *Примењена етномузикологија: Историјат, концепции, њерсијективне у Србији*. Дипломски рад, рукопис. Београд: Факултет музичке уметности у Београду – Катедра за етномузикологију, 2010.
- Златановић, Сања. *Етничка идентификација на њослерајном ѡдручју: српска заједница јуѡисѡчној Косова*. Београд: Етнографски институт САНУ, књ. 89, 2018.
- Јовановић, Јелена, Катарина Томашевић, Пера Ластих. „Реч уредника“. *Бела Барѡк и српска музика*. Јелена Јовановић, Катарина Томашевић и Пера Ластих, ур. Будимпешта: Српски институт, 2016, 9–11.

Курејш, Зејнелабин. „О положају турске националне заједнице на Косову и Метохији од Рамбујеа, Париза и доласка КФОР-а и УНМИК-а у јужну српску покрајину“. *Горанци, Муслимани и Турци у шарѡланинским жуѡама Србије. Проблеме садашњих услова живоѡа и ѡйсѡанка. Зборник раѡова са ѡкруѡој сѡѡла ѡдржаној 19. аѡрила 2000. у Срѡској аѡадемија наука и уметњосѡи*. Милан Бурсаћ, ур. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, 2000, 75–78.

Лајић Михајловић, Данка. „Траг музике урезан у воску: колекција фонографских снимака из Музиколошког института САНУ“. *Музикологија*, бр. 23 (св. II/2017): 237–255;

<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/1450-9814/2017/1450-98141723239L.pdf>.

Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Певање уз гусле и музичка индустрија: гусларска извођења на првим грамофонским плочама (1908–1931/2)“. *Музикологија*, бр. 20 (2016): 199–222.

Лајић Михајловић, Данка и Јелена Јовановић. „Историјат сакупљања теренских звучних записа традиционалне музике у Музиколошком институту САНУ“. Растко Јаковљевић, ур. *Фѡноархив Музиколошкој инѡиѡиѡиѡи САНУ: истѡријски звучни записи у ѡиѡиѡиѡиј ери*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2014, 2–12.

Лајић Михајловић, Данка и Јелена Јовановић. „Теренски снимци традиционалне музике као допринос етнографији музичке културе Косова и Метохије.“ (Рукопис је достављен редакцији часописа *Башиѡина*).

Младеновић, Оливера. „Учешће Стевана Мокрањца у раду Српске краљевске академије наука“. *Зборник раѡова ѡ Сѡевану Мокрањцу*, Михаило Вукдраговић, ур. Београд: Одељење ликовне и музичке уметности САНУ, 1971, 111–135.

Недељковић, Душан, ур. *Раг XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Јуѡославије у Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974а.

Недељковић, Душан. „Битне карактеристике народног стваралаштва Косова и Метохије“. *Раг XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Јуѡославије у Призрену 1967*. Душан Недељковић, ур. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974б, 23–28.

Петровић, Радмила. „Морфолошке структуре српских народних песама“. *Зборник раѡова ѡ Сѡевану Мокрањцу*. Михаило Вукдраговић, ур. Београд: САНУ, Одељење ликовне и музичке уметности, 1971, 205–220.

Петровић, Р. „Етномузиколошка истраживања на Косову“. *Зборник ѡкруѡој сѡѡла ѡ научној истраживању Косова ѡдржаној 26. и 27. феѡруара 1985. ѡдине*. Научни скупови, књ. XLII. Павле Ивић, ур. Београд: САНУ, 1988, 155–161.

Петровић, Р. *Српска народна музика. Песма као израз народној музичкој мишљења*. Посебна издања, књ. ДХСIII, Одељење друштвених наука, књ. 98. Београд: САНУ 1989.

Петровић, Р. „Нова песма по народном схватању“. *Право и лажно народно ѡеснишѡво*. Мирослав Панѡић, ур. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа“, 1996, 167–182.

- Радиновић, Сања, Милан Миловановић. „Croatian Recordings 1901–1936“. *Музиколоџија*, св. 14 (2013): 235–249.
- Радојичић, Драгана, ур. *Призори, звуци и речи заборављеној Призрена*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2017.
- Рогановић, Владимир. „О песмама забележеним на магнетофонским тракама дигиталне призренске грађе“. *Призори, звуци и речи заборављеној Призрена*. Драгана Радојичић, ур. Београд: Етнографски институт САНУ, 2017, б. п.
- Fracile, Nice. „Evaluating the phonographic recordings of the Serbian traditional music“. Рукопис достављен редакцији часописа *New sound*, 2017.
- Gaši, Musa. „Uticaj folklor na razvoj turizma KiM“. *Раг XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Душан Недељковић, ур. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974, 133–136.
- Garcia, Miguel. “Sound Archives under Suspicion.“ *Historical Sources of Ethnomusicology in Contemporary Debate*. Eds. Susanne Ziegler et al. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2017, 10–20.
- Güçlütürk, Taner. *Balkanların Gök kubbesinde SönmeYen Yıldız*. Prizren: [DoğruYol, Türk Kültür Sanat Derneği], 2012.
- Ilijin, Milica. „Međusobni uticaji narodnih igara raznih etničkih grupa u Prizrenu“. *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957 (IV kongres)*. Vinko Žganec, ur. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1959, 153–157.
- Lajić Mihajlović, Danka. “Every village had bagpipes... and then the accordions arrived. The influences of multipart instruments on textural transformations of Serbian traditional instrumental music“. Рукопис у штампи [*Europeanvoices IV*], 2017.
- Mandić, Marija, Ana Sivački. „Jezik i etno-politički sukob: Slučaj albanskog u savremenom Beogradu“. *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Pavlović i dr, ur. Beograd: IFDT & KPZ Beton, 2015.
- Nettl, Bruno. “Hanging on for Dear Life: Archives and Preservation“. *The Study of Ethnomusicology. Thirty-one Issues and Concepts*. University of Illinois Press, 2005, 161–171.
- Petrović, Radmila. „Narodna muzička tradicija u Komuni Leposavić“. *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, VII–VIII (1962–1963), 1964, 435–453.
- Schnapp, Jeffrey, Todd Presner. *Digital Humanities Manifesto* http://www.humanitiesblast.com/manifesto/Manifesto_V2.pdf >2009 (3. 7. 2018)
- Vesić, Ivana, Danka Lajić Mihajlović. „Towards The Inclusive National Music Histories: A Critical Analysis of Serbian Music Historiography From The Late 19th Century Until 1960s“. *The Future of Music History. Book of Abstracts. International conference. Belgrade, 28–30 September 2017*. Belgrade: Institute of Musicology SASA–Serbian Academy of Sciences and Arts–Department of Fine Arts and Music, 2017.

Извори

- МИ САНУ 2018: „Први план рада Музиколошког института [САН] (1949)“. Београд, Музиколошки институт САНУ, Архив. <http://www.music.sanu.ac.rs/ikumenta/PrviPlanRada.pdf>.
- МИ САНУ А МИ_гр_...: Музиколошки институт САНУ, Архив, (колекција) М (илица) И (лијин), гр(ађа)/св(еске).

Danka R. Lajić Mihajlović
Jelena Lj. Jovanović

RECORDINGS OF THE TRADITIONAL MUSIC FROM KOSOVO AND METOHİJA FROM THE ARCHIVE OF THE MUSICOLOGICAL INSTITUTE OF THE SASA: FIELD RESEARCH IN THE INTEREST OF SCIENCE AND CULTURE

Summary

The object of interest in this paper is the field research done by the associates of the Musicological institute of the SASA, Milica Ilijin and Radmila Petrović, during 1950s and 1960s on Kosovo and Metohija. Their research resulted predominantly in rich collection of audio recordings. The music documented by these recordings has already been an object of ethnomusicological analysis (Lajić Mihajlović and Jovanović, 2018), and the aim of this analysis is a complementary clarification of the very field research as a scientific and social acting and its influence on the cultural heritage. In accordance, attention will be paid to the relationship between a scientific work and culture in certain historical-political and cultural-historical circumstances, as well as the specificity of documenting and researching music as (a part of) culture. For the first course, the references are ideology of Yugoslav communism and socialism, as well as multicultural, multiethnic and multiconfessional profile of Kosovo and Metohija of that time, while for the other course the crucial moment is the non-materialist nature of music. The circumstances under which the music recordings were taken help us perceive the places of musical-folklore practice in public and private life of the time, the policies of representing cultural and ethnic identities by means of music, the circumstances of their reshaping. Apart from that, this paper represents an addendum to the ethnomusicological history of Serbia, to the discussions on the field research methodology, as well as to the potential of the digitalized archival collections for the current ethnomusicological themes and attempts in the field of applied science. This is exactly where the work of the earlier generations of associates of Musicological institute is supervised by the endeavours of today's ethnomusicologists, which will be mentioned as well in terms of announcement and approach to “digital humanities“.

Keywords: Kosovo and Metohija, music folklore, traditional music of the Serbs/Albanians/Turks/Gorani/Romani, multiculturalism, phonetic inscriptions, audio recordings, field research, the archive of the Musicological institute of SASA (AMISASA), Milica Ilijin, Radmila Petrović PhD, ethnomusicology in Serbia, digital humanities.

Зона В. Мркаљ¹
Филолошки факултет Универзитета у Београду

ДУХОВНА И МАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ У СРПСКИМ ШКОЛАМА

Духовно богатство и материјална култура Косова и Метохије својом вредношћу представљају значајан ослонац при остваривању образовних и васпитних циљева наставе.

У овом раду се анализира у ком обиму и са којом намером се у наставним програмима и уџбеничкој продукцији, за предмет Српски језик и књижевност, у последњих педесет година, јављају дела у школи, чија се локализација или тематско-мотивски корпус везују за косовско-метохијски простор, као и то какав утицај у васпитном смислу она врше на ученике.

Свест ученика о значају чувања сопствене земље постиже се континуираним упознавањем са њеним добрима, поштовањем богате историјске прошлости и заоставштине предака.

Овај рад покушава да укаже и на могућности успостављања бројних корелација са историјом, географијом, историјом уметности и сл., у оквиру слободних стваралачких активности у којима наши ђаци и у основним и у средњим школама учествују.

Кључне речи: Косово и Метохија, ученик, настава, васпитност, српска књижевност, школски програм, читанка, наставне корелације.

Мада наставни програми за учење српског језика и књижевности и у основној и у средњој школи, као један од кључних циљева садрже онај који се тиче очувања српске културне баштине, упркос томе пракса је ипак показала да су наши ученици више окренути ка савременим догађајима, те да их национална прошлост нарочито не занима, нити дотиче. На пример, приликом обраде родољубивих песама примећено је одсуство испољавања родољубивих осећања и, уопште, интересовања за разлоге зашто рођену земљу треба чувати и волети, а кривица за такве доживљаје и размишљања свакако се налази у различитом незадовољству старијих (родитеља и наставника), који млади нараштај васпитавају и образују.

¹ mrkalj@ikomline.net

Други проблем лежи и у штурој понуди књижевних дела с родољубивом тематиком, која наши ученици треба да прочитају током школовања. Нигде Шантићевог „Јутра на Косову“, „Грачанице“ Десанке Максимовић, „Косова“ Лазе Костића, „Косова поља“ Васка Попе или Матије Бећковића, „Лазарева субота“ Рајка Петров Нога и читавог низа изузетно успешних поетских записа који би својом естетском вредношћу задовољили програмске критеријуме.

Како је задатак и породице и школе да код деце подстичу љубав према домовини, историји, традицији, вери, књижевности и другим уметностима, као и да утемеље њихову припадност сопственом народу, то ћемо се у овом раду осврнути на значај културне баштине Косова и Метохије, о којој се учи или би требало да се учи у нашим школама.

У другој половини 20. века, нарочито у време када се уједињена држава звала Југославија, аутори школских програма, а потом и читанки, градили су, избором текстова које су ђаци читали и проучавали, идеју братства и јединства. По томе су нарочито биле познате читанке Петра Гудеља². У читанку за 6. разред основне школе *Ведар дан*, поменути аутор је унео читав низ текстова који са различитих аспеката осветљавају културну баштину Косова и Метохије, те наглашавају значај овог светог тла у образовању младих: „На Газиместану“ Милана Ракића, „Призрен“ Тамила Сијерића, народне епске песме „Косовка девојка“, „Смрт Мајке Југовића“, „Цар Лазар и царица Милица“, одломак из дела *Јаничарове*

² Петар Гудељ рођен је 1933. године, у Подосоју. Основну школу завршио је у Подосоју и Имотском. Прве две године учитељске школе похађао је у Шибенику, а преостале је завршио у Мостару (1954). Школовање је наставио на Филозофском факултету у Београду, где је дипломирао компаративну књижевност 1959. Радио је као новинар-уредник културне рубрике у *Борби*, а затим као уредник у издавачким предузећима. Приредио је читанке за основну школу од петог до осмог разреда, које су у Србији коришћене двадесетак година. Објавио је књиге *Руке, сузе и чемиресци* (Сарајево, 1956), *Исус је сам* (Крушевац, 1961), *Пас, йса, йсу* (Београд, 1967), *Сухозидина* (Београд, 1974), *Тройи. Почела* (с графикама Слободанке Мариновић-Ступар, Београд, 1976), *Шћиниш* (Мостар, 1979), *Илирика* (Београд, 1980), *Љубљана* (1984), *Вруља* (Београд, 1982), *Мий и мед* (Београд, 1982), *Осмолиш* (с графикама Сенадина Турсића, Београд, 1982), *Влокое* (с графикама Милице Вучковић, Београд, 1984), *Хесирицске јабуке* (Београд, 1986), *Еуропа на шенку* (Београд, 1987), *Вук у новинама* (Загреб, 1988), *Моја Имојиа* (Загреб, 1991), *Голубице над јамама I-III* (Сплит, 1993), *Пути у Имојиу* (Башка Вода, 1996), *Хрватска Одисеја* (Башка Вода, 1999), *По зраку и по води* (2003), *Змија младожења* (2007). Уврштен је у десетак антологија поезије и песама у прози. Аутор је више сценарија за документарне филмове, а о његовом песништву ХТВ је снимила филм *Вруља у вруљи* (1996). Упоредити са извором на <https://imotskenovine.hr/petar-gudelj-ucio-sam-od-pradjedova-i-prababa/6>. сiječnja 2011.

успомене Константина Михаиловића из Островице, под називом „Како је турски цар Мехмед освојио Ново Брдо“, као и низ епских народних песама о Марку Краљевићу, међу којима се и данас за школску обраду издвајају „Марко Краљевић укида свадбарину“ и „Марко Краљевић и Муса Кесеџија“. Ради потпунијег разумевања лика Милоша Обилића, Гудељ је у читанку унео и народну приповетку „Цар Шћепан Мали и Милош Обилић“, где ученици имају прилике да сазнају о великој Обилићевој снази.

Уз песме о косовским јунацима, које чине засебан тематски круг у нашем народном епском песништву, из некадашњих читанки, а и данас ученици имају прилике да стекну знања о Косовској бици (1389) и националним херојима. Овај јединствени еп о Косову кроз причу о Обилићу, „витезу без мане и страха“, оклеветаном да је издајица, који је херојским чином одбранио своју част, у Србији нашег доба представља доминантно сећање на значај и величину Боја на Косову и јунаке непролазне вредности: цара Лазара, Југ Богдана и девет Југовића, Косанчић Ивана, Топлицу Милана...

У *Читанци за њеши разред основне школе* Павла Илића и Миљутина Петровића (1985) као факултативни, а не обавезни, програмски текст издваја се „Песма о кнезу Лазару“ Љубомира Симовића (о преношењу моштију кнеза Лазара у Цркву Светог Спаса у Приштини), као и песма „Срђа Злопоглеђа“ Драгољуба Филиповића. Приметно је да су аутори читанки и некада и сада имали потребу да у ове значајне хрестоматије намењене ђацима самоиницијативно уносе текстове чија се локализација или тематско-мотивски корпус везују за косовскометохијски простор, мада они нису посебно побројани у наставним програмима, ни за основну, нити за средњу школу.

У Гудељево време читанке су пружале други тип корелација него што је то данас случај. Одломци из есеја, историјских записа, књижевно-уметничких, књижевно-историјских и књижевно-критичких текстова откривали су историјску позадину кључних догађаја са тла Косова и Метохије. Данас се, махом, књижевни садржаји повезују са филмом, телевизијом и уметношћу (музичком и ликовном), док све мање средњошколаца учи историју уметности и сазнаје значајне појединости о нашим знаменитим црквама и манастирима на тлу Косова и Метохије. Оно што је у настави и даље заступљено јесте песма „На Газиместану“ Милана Ракића (у основној школи), док се песма „Симонида“ и друге из циклуса „На

Косову“ налазе у средњошколским уџбеницима. Као ретко које, ове Ракићеве песме побуђују ученичко национално биће и подстичу свест о томе да се родна земља и њено културно благо морају чувати.

Некадашње читанке садржале су и текстове албанских писаца (сразмерно броју текстова хрватске, словеначке и македонске књижевности), најчешће оних који су живели и радили на Косову. Овде наводимо само неке: песма „Хлеб“ Азема Шкрељија, „Знакови на путу“ Сабрија Хамитија, „Зрак на ужету“ Енвера Ђерђекуа, „Бајка о девојци“ Рахмана Дедаја итд.

Одломак из факултативног текста Ђамила Сијарића „Призрен“ ученике уводи у бајковити простор овога града, који својом непролазном лепотом и старинском патином буди емоције и мотивише ученике да више сазнају о тлу на којем је Призрен изникао и о људима који су ту некада живели:

Призрен је стари град. Има стару, велику душу. Он је као књига добро написана, као књига у којој има и пуно мудрости и пуно слика. Па читаш мудрости и гледаш слике... Сlike су овдје шарене: шарени ћепенци, шарене махале, шарене џамије... Па кроз град ходиш као кроз изложбу на којој не знаш шта прије да гледаш. Јер је овдје, у Призрену, све као један шарени вез. И коју шару да погледаш? Од којег мајстора умјетничко дјело? Чију то фреску, чију арабеску? Чији суд од бакра, чију сабљу од сребра? А све је то шаром ишарано. И ситним словима исписано. Исликано или исковано. Ковани су овдје женски тепелуци. Они сребрни за женску главу и белензуци за женску руку. Хамајлија за бијело грло.

Ходиш данас по томе граду и гледаш га. Тражиш у њему оно најстарије и најчудније. И видиш да је то град од „мерака“. За уживање и за ћеф. Горе над њим дигла се планина, доље под њим полегло поље, а око ногу ти – свуда куд пођеш – жуборе потоци и извори. Башче, вртови и цвијеће и изнад свега оно шаренило које је овдје оставило вријеме – и ето ти оку весеља. Души уживања. И себи питања: има ли игдје овако љупко и овако питомо мјесто као ово? И сам си себи рекао да нема. Куће, које су се попеле уз бријег, да с бријега гледају низ поље, низ равну бескрајну Метохију, и саме ће рећи тако: да нема! Ни таквог мјеста, ни такве љепоте. Ни толико украса, ни толико шара, ни толико сликара. Ни ковача, ни пјевача, ни рвача (Гудељ 1979: 145).

Без обзира на напоре многих истраживача књижевности да се у школске програме уведе дело Григорија Божовића, поготово зато што овај писац поштује реалистички објективизам, традиционалну композицију и прозни, наративни стил, те је његово стваралаштво погодно за изучавање и у основној школи, овај писац до сада није нашао место међу школским писцима. Ратне 1999. године, у издању СКЗ изашла је Божовићева књига приповедака *Косовске џриче* (намењена школској употреби, са речником мање познатих речи на крају књиге), коју је приредио Александар Јовановић. У поговору, приређивач је истакао да су Божовићеве приповетке тематски усредсређене на просторе Старе Србије (Косово и Метохија) и једним делом на Македонију, пре свега на Битољ у којем је службовао.

Божовићеви ликови су двоструко одређени: индивидуалним склоностима и националном припадношћу. Њих, са једне стране, притискају национални и верски идеали које треба (и морају) да следе, са друге, потреба за преживљавањем и опстанком, са треће ирационално и нагонско, што као неки тајни знак носе у себи.

Живећи на просторима премреженим различитим верама и законима, односно различитим системима вредности, они нису могли да остану сасвим своји, још мање да прихвате туђу природу и обичаје, превише опрезни у страху да не изгубе главу или, бар, образ. У животу Старе Србије није било отвореног рата, али ни правог мира: убиства, крвне освете, отмице, преверавања смењују се са, знатно ређим подвизима, заштитом нејачи, праштањем противнику. Простор је то који живи по својим тамним и тешким законима – не хајући много за појединачне стрепње и надања (Божовић 2002: 77).

Још је Станислав Винавер, поводом Божовићевих *Приповедака* из 1924. године, писао да је дужност читалачке публике да се најзад истински обавести о лепоти, слави и јаду свога крвавога и ропског Југа, и то не из фалсификованих и отужних извора, већ на моћноме и бистром врелу Божовићеве прозе. Посматрано у књижевно-историјском смислу, Григорије Божовић пишући о Старој и Јужној Србији није само допринео проширењу културне области српске (како је то у својој *Историји нове српске књижевности* нагласио Јован Скерлић), него је створио књижевни свет у којем се сударају различите верске и националне тежње, тим искључивије што се налазе на истом простору и на периферији заједница којима

припадају. Овде истичемо и путопис *Занемарена Грачаница*, као и две Божовићеве збирке путописне прозе: *Узјредни зайиси* из 1926 (са топографским зонама Раса и Дренице) и *Црње и резе* из 1928, са Топлице и Косова, који би, свакако, допринели потпунијем упознавању са духовном и материјалном културом Косова и Метохије у српским школама.

Извођењем ПИСА тестирања у нашем поднебљу 2003. године (које подразумева решавање различитих задатака из области природних наука, а на основу датих текстова и њиховог правилног разумевања), у наше школе је, приликом дефинисања стандарда ученичких постигнућа, уведена подобласт предмета – Вештина читања с разумевањем. Овај моменат довео је и до увођења обавезних текстова у наставне програме, који не припадају књижевно-уметничком корпусу. Задаци наставника српског језика и књижевности тако су постали још обимнији, али је овај новитет допринео стварању тзв. међупредметних компетенција које подразумевају остваривање суштинских веза међу предметима који се проучавају у школи. Данас ученици имају могућност да путем ширег локализовања књижевноуметничких текстова науче више о историјском тренутку о којем неко књижевно дело говори, да сазнају о уметничкој епохи (стилу или правцу) у којем су писци стварали и да одлике одређеног стила посматрају у ширем контексту, стичући паралелна знања из књижевности, историје, историје уметности, ликовне и музичке културе, фолклора, географије, биологије, филозофије, социологије, психологије итд.

Као добар пример, а у сврху разумевања значаја духовне и материјалне културе на тлу Косова и Метохије, могао би да послужи познат есеј Милорада Павића „Кратка историја Косова“, написан поводом шест векова после Косовске битке, први пут објављен 1989. године у часопису *Теолошки њоїледи*. Након читања одабраних одломака, ученици ће, посебно осмишљеним питањима, бити мотивисани да проналазе и усвајају информације експлицитно, али и имплицитно дате и да формирају свој став у вези с прочитаним.

Косово је једна плодна равница у срцу Балкана закрштена рекама Ситницом и Лабом и путевима који везују Исток и Запад, Север и Југ. Према археолошким, лингвистичким и антропогеографским сведочанствима, Косово је српска земља свакако још од сеобе народа, од VII века. Прве српске државе у X и XI веку биле су окренуте Косову. За владе најчувеније српске вла-

дарске династије, Немањића, Косово игра већ улогу средишње државне, политичке, економске и културне области српског народа. Упркос каснијим столетним разарањима која су однела неке од најлепших споменика српског Средњег века, на Косову (Арханђели код Призрена, Богородица хвостанска) и данас се на Косову дижу величанствени српски манастирски комплекси из XII, XIII и XIV века и каснијих раздобља. Међу њима су најчувенији Богородица Љевишка у Призрену, Бањска, Свети Петар у Коришу, Високи Дечани, Грачаница код Приштине (где је 1539. године радила једна од српских штампарија) и патријаршија у Пећи, Велика Црква, у којој су чуване мошти канонизованих српских владара. Преко 80 српских двораца и градова забележила је од XI до XV века археолошка наука на простору Косова.

Ту, на Косову, у Пећи у оквирима српске патријаршије, ствара се у Средњем веку духовно средиште српског народа, а током XIII и XIV века Косово постаје један од најснажнијих центара српске књижевности, која данас постоји већ око хиљаду година. На том подручју делује у то време десетак списатеља, као архиепископ пећки Данило II који ствара снажну књижевну школу око себе и једно од класичних дела читаве старе српске књижевности, зборник биографија краљева и архиепископа српских. Ту на Косову стварају у XIV веку писци као властелин Влатко Хра notiћ, монах Михаило, Јаков Серски или владари-писци као краљ Стефан Урош III Дечански или први српски император, цар Душан Немањић који је своју престоницу имао на Косову у Призрену и касније у Скопљу, и којем је 1349. донео чувени за- коник, дело колико правне, толико и књижевне природе.

Напоредо са оваквом писаном традицијом, ствара се и та- козовани „косовски циклус“ српских народних песама, чији одјек преко књига опата Алберта Фортиса 1771. и 1774. допире до Хердера и до Европе, јер међу оним песама које је Хердер узео из збирке Качића-Милошића, има и песама које говоре о Косову. Мицкјевич ће српске народне песме из косовског ци- клуса поредити са *Илијагом*, а у изборима српске усмене поезије у време романтизма грађеним на основу збирки Вука Караџића, песме о Косову заступљене су у свим преводима, од француских и енглеских до шведских и немачких. Касније, током XIX и XX века, тема Косова остаје жива у српској књижевности и животу. Чувени српски писац Иво Андрић (Нобелова награда за књижевност 1961) каже за Његоша, највећег песника српског романтизма и владара Црне Горе: „Косовска мисао за Његоша

је свуда, јер је он са собом носи у очима којима гледа свет“. На Косову су службовали као српски дипломати велики писци Бранислав Нушић и Војислав Илић, први симболистички песник српске књижевности, а један други симболиста, песник Милан Ракић, ослобађао је Косово у саставу српских јединица 1912. године.

После вишевековног ропства, српска војска 1912. године ослобађа Косово, али га опет губи 1915. када оно пада под аустро-немачку и бугарску окупацију, опет га ослобађају српске јединице 1918, али је Косово поново било изгубљено већ 1941. у време немачке окупације Краљевине Југославије. Тада су под притиском окупатора и њихових помагача, албанских балиста, Срби још једном напустили своја огњишта и били изложени геноциду који траје до данас (Павић 2015).

Овај текст, вредан за ширење опште културе младог нараштаја, погодан је за увежбавање вештине читања с разумевањем. Питања која могу допринети појачаном размишљању о прочитаном и запамћивању не само експлицитно датих, већ и имплицитних информација, могу бити следећа:

1. Одреди географски положај Косова на Балканском полуострву.
2. Када су створене прве српске државе?
3. У ком манастиру на Косову је 40-их година 16. века радила штампарија?
4. Ко је аутор зборника биографија краљева и архиепископа српских?
5. Где је цар Душан имао своје престонице? У којим градовима?
6. На које све језике су превођене народне епске песме косовског тематског круга, у 18. и 19. веку?
7. Који чувени писци су као српске дипломате службовали на Косову?
8. Које године (током 20. века) српска војска поново губи Косово?
9. Сазнај више о опату Алберту Фортису и откриј зашто је он важан за српску књижевност.
10. Усмено објасни зашто се српске песме *косовској циклуса* могу поредити са *Илијадом*.

Тек повезивањем знања из историје, историје књижевности и историје уметности, у оквиру наставних корелација³, млад човек ће разумети докле досежу корени српства и зашто је тако дуга и неизвесна борба за опстанак Косова на тлу Србије. На пример, приликом тумачења народне епске поезије која припада косовском тематском кругу, ученици уз помоћ савремених наставних средстава могу сазнати више о архитектури Грачанице, скулптури у Дечанима, фреско-сликарству (Старо Нагоричано, Дечани), о иконама и минијатурама, а о српским манастирима размишљати као о књижевним мотивима, те повезивати народну и ауторску књижевност (почев од народне песме „Свети Саво“, преко Десанкине „Грачанице“, до *Ојсаге Цркве Светиој Сјаса* Горана Петровића).

Као посебно значајну за очување духовне и материјалне културе на тлу Косова и Метохије, овде истичемо *Чишанку за шестии разред основне школе* ауторке Милке Андрић, која чак у два тематска блока под називима: „Све је свето и честито било“ и „Светлост песме и певања“ разрађује тему родољубља, јунаштва предака и значаја који косовска земља има за српски народ. У низу текстова међу којима су, поред одабраних народних епских песама косовског тематског круга, и Ракићево „Наслеђе“, Бојићева „Молитва“, Јакшићево „Вече“, посебно је запажен одломак из књиге записа Матије Бећковића, *Косово – најскупиља српска реч*, под насловом „У памћење су ушли из поезије“, који се завршава следећим речима:

У памћење су ушли из поезије, и одатле их више нико није могао ишчупати. Тешко је наћи народ у чијем су стварном животу пресуднију улогу играле његове умотворине. И можда је оправдана реч којом је замануо Јован Дучић да је све што није опевао српски гуслар од Триглава до белог мора умрло за сва поколења. Може ли се истинскије постојати него што у свести српскога народа постоји Бошко Југовић и његов крстасти барјак. Може ли неко бити присутнији у животу једне нације од

³ Предмет Српски језик и у основној и у средњој школи пружа многе могућности за успостављање различитих корелација:

– садржаја у оквиру самог предмета (успостављање веза међу подобластима предмета: *Језик, Књижевност, Језичка култура*);
 – садржаја у оквиру једног разреда, са различитим предметима (међупредметна хоризонтална корелација);
 – садржаја истог и других предмета који су савладани у претходним разредима или ће тек бити укључени у наставно разматрање (међупредметна вертикална корелација);
 – садржаја у вези са стицањем знања ширих од оних која су прописана школским програмима (међуобласна корелација, интердисциплинарност у настави).

његове тројеруке мајке, чија је трећа рука – зелена јабука (Андрић 2008: 139).

Добар пример представља и *Чиианка за њрви разред средњих стџручних школа и имназија*, аутора Миодрага Павловића. У овој читанци налази се препис текста Јефимијине „Похвале Светом кнезу Лазару“ у изворном облику, фонетској транскрипцији и преводу, преузетом из књиге *Јефимија. Књижевни радови*, коју је приредио Ђорђе Трифуновић, при чему се посебна пажња у уџбеничкој апаратури поклања лику кнеза Лазара, тумачењу метафора, алузија и набрајања у двострукости Јефимијине молбе и анализи сликовитих исказа. У поглављу ове читанке „Средњовековна књижевност“, поред одломака из значајних житија (*Жиџије Свейој Симеона Немање*, Светог Саве и Теодосијевог *Жиџија Свейој Саве* и *Службе Свейом Сави*), уводе се и легендарне приче и предања о Светом Сави, међу којима је и „Свети Сава и браћа која се деле“:

Србе Косовце нађе једне године страшна невоља. Зађе нека болештина међу њихова велика стада, те им овце стану нагло мањкавати. Они се почну молити Светом Сави да им помогне у невољи и да им сачува стада. Свети Сава прими њихову искрену молитву, обуче се у калуђерско одело и крене се са својим оцем Светим Симеуном међу Косовце (Павловић 2012: 170).

У оквиру поменутог поглавља наведене читанке ученици могу прочитати и одломак из Константиновог *Жиџија десџоџа Сџефана Лазаревића* о Косовској бици:

Ова битка била је године 6897 (1389), месеца јуна, (у) 15 (дан). А он (Лазар) прими мученичку смрт и види се сада као жив у великој обитељи званој Раваница, коју сам сазда, јавно узет од њих (мученика) и с њима зборује на небесима. А тада, тада не беше места у читавој тој земљи где се није чуо тужни глас риданја и вапаја, који се не може ни са чим упоредити, тако да се ваздух испунио, тако да је у свима овим пределима Рахила плакала и не хтеде се утешити – не само због (побијене) деце своје, него због богоизабраног господина, јер га (Лазара) нема и јер их (деце) нема (Павловић 2012: 182).

Посебно значајан допринос у увођењу одабраних читаначких текстова (изборних или факултативних) у основну школу огледа се у тексту бугарштице „Кад је погинуо кнез Лазар и Милош Кобиловић на Косову“ (Станковић-Шошо, Сувајџић 2011а: 165–166). У *Рагној свесци за срџски језик и књижевност за б. разред основне*

школе, Сувајџић нуди ученицима и одломак из бугарштице „Смрт Милоша Драгиловића“, за коју истиче да је једна од најлепших у својој врсти, забележена у Дубровнику крајем 19. века и наглашава да је реч о најстаријем, а по многима и најбољем запису народних песама о Косовском боју пре Вукове збирке. Следи одговарајуће мотивисање ученика да читању одабране бугарштице приступе:

Одступања од десетерачке косовске традиције су знатна. На бојно поље не одлази ни Косовка девојка, нити мајка Југовића, већ кнегиња Милица хода по разбојишту. На страшном пољу затиче рањеног јунака. Детаље њиховог разговора сазнаћеш из одломка који је пред тобом (Станковић-Шошо, Сувајџић и др. 2011б: 53).

Утицај приређивача читанки, као врхунских хрестоматија књижевних текстова намењених ђацима, изузетно је велики. У том смислу, упознавање млађих ученика са вредним садржајима српске духовне баштине, и онда када то није предвиђено програмима наставе и учења, у многоме доприноси развоју родољубивих осећања младих људи и има изузетно васпитно дејство.

Добар наставник, припремљен да ученике поступно и слојевито уведе у разумевање косовске легенде и да истакне значај косовскометохијског тла за нашу књижевност, културу и опстанак српског народа, различитим методичким поступцима и радњама, нпр. типовима локализовања књижевноуметничких текстова и избора из секундарне литературе, одговарајућим мотивисањем и тумачењем непознатих или мање познатих речи и израза, предупредиће отежано разумевање дела народне или средњовековне књижевности. Увођењем бројних корелација, употпуниће ученичку слику о историјском, духовном и материјалном богатству овог поднебља и истаћи његов значај у правилном васпитавању младих. Заснивајући компаративни приступ делима народне и ауторске књижевности, увидом у мотиве Косова, божура, наслеђа, цркве и манастира, жртве и праштања, љубави, херојства, страдања и уздизања, ученици ће ширити своје образовање и свест о потреби поштовања и чувања заоставштине предака.

Један од конкретних начина заштите духовне баштине српског народа било би и увођење изборног предмета Културна историја Срба у наше основне и средње школе. Чини се да би онда и за нас што смо северније од Југа био мање вероватан завршни стих песме Слободана Ракитића „Свети арханђели код Призрена“: „Осванух на своје гробу, у туђини...“ (www.poezijasustine.rs/2017/09).

Цитирана литература

- Андрић, Милка. *Читанка за 6. разред основне школе*. – 1. изд. Београд: Завод за уџбенике, 2008.
- Божовић, Григорије. *Косовске њриче*. Александар Јовановић, прир. Београд: Српска књижевна задруга, 2002.
- Гудељ, Петар. *Ведар дан, читанка за шести разред основне школе*. Друго издање. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1979.
- Илић, др Павле и Милутин Петровић. *Иза шума, иза јора. Читанка за V разред основне школе*. Прво издање. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства; Нови Сад: Завод за издавање уџбеника, 1985.
- Павић, Милорад. „Кратка историја Косова“. *Kosovo i Metohija* <http://www.ceoprom-istina.rs/kosovo-i-metohija/kratka-istorija-kosova-milorada-pavic/07/02/2015>. Преузето 25. 8. 2017.
- Павловић, Миодраг. *Читанка за први разред гимназија и средњих стручних школа*. Прво издање. Београд: Klett, 2012.
- Ракићић, Слободан. „Свети арханђели код Призрена“. *Поезија сушине*. 2017/09. (www.poezijasustine.rs). Преузето 25. 08. 2017.
- Станковић-Шошо, Наташа и Бошко Сувајџић. *Умешност речи, читанка за шести разред основне школе*. Прво издање. Београд: ИК „Нови Логос“, 2011а.
- Станковић-Шошо, Наташа и Бошко Сувајџић. *Радна свеска за српски језик и књижевност за 6. разред основне школе*. Прво издање. Београд: ИК „Нови Логос“, 2011б.

Zona V. Mrkalj

SPIRITUAL AND MATERIAL CULTURE OF KOSOVO AND
METOHİJA IN SERBIAN SCHOOLS**Summary**

The spiritual wealth and material culture of Kosovo and Metohija with their value represent an important pillar in achieving the educational goals of teaching.

In this paper, it is analyzed to what extent and in what way in the teaching programs and textbook production for the subject Serbian Language and Literature in the last fifty years of work, with localization or thematic-motive corpus connected to the Kosovo-Metohija area, occur in school and what kind of influence they have in the educational sense on students.

Conscious awareness of the importance of keeping one's own country is achieved by continuous knowledge of its goodness, respecting the rich historical past and legacy of the ancestors.

This paper tries to point out the possibility of establishing numerous correlations with history, geography, history of art, etc., within free creative activities in which our pupils participate in elementary and secondary schools.

Keywords: Kosovo and Metohija, pupil, teaching, education, Serbian literature, school curriculum, reading book, teaching correlations.



Андрей Б. Мороз¹
Национальный исследовательский университет
„Высшая школа экономики“, Москва

ЧТО И КАК ГОВОРЯТ СВЯТЫЕ В НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ

В статье рассматриваются особенности речи святых в фольклорных агиографических легендах. Речь святых отличается от речи обычных людей и содержанием, и формой. Слова, произносимые святыми в легендах, обычно равнозначны действиям: они меняют мир. При этом содержание их слов непонятно слушателями в момент произнесения – их смысл до конца осознается только тогда, когда предсказанное или обещанное сбывается. При этом святые часто говорят парадоксами, которые разгадать невозможно, а сам текст часто метафоричен, иносказателен, имеет рифму и ритм, то есть представляет собой особый тип ритуально-магической речи.

Ключевые слова: Фольклор, святые, легенды, народное христианство, верования, речь.

Ц. Водзинский посвятил целую главу своей книги о юродстве особенностям речи юродивых. Основываясь на житиях ряда византийских и русских блаженных, он отмечает как важную особенность речевого поведения юродивого его молчание, то есть отказ от сношений с миром, в котором он пребывает и на поругание которому он подвизается, в том числе и вербальных. Если же юродивые говорят, то часто отмечается что они или вторят собеседнику, или говорят бессвязно, глоссолалически. Отказываясь от вербальной коммуникации с людьми блаженные говорят как бы сами с собой, что воспринимается со стороны как еще один признак их безумия, а на самом же деле является разговором с невидимыми миру ангелами. Наконец, в тех случаях, когда юродивые все же вступают в разговор с людьми, их речь заметно отличается от привычной речи и содержательно, и формально. Высказывания юродивых имеют прогностический характер, часто закодированный, они часто афористичны, зарифмованы, облечены в форму

¹ abmoroz@yandex.ru

загадки. Все это служит еще одним аргументом в пользу мнимости и провокативности безумия юродивых при их действительном уме, обращенном к Богу, образованности и благочестии (Wodziński 2000: 136–153).

В фольклорных нарративах о святых (где, конечно, нет ни разделения персонажей по особенностям христианского подвига и видам святости, ни попыток измерять поступки и поведение святого в сопоставлении со повседневным поведением человека) речь также служит важнейшей характеристикой и особенностью святого, отличающей его от человека.

Речь святого – это всегда его поступок. Как и Бог, сотворивший мир словом, святые словами преобразуют мир. Все, что для людей нехорошо, делается святыми в гневе, что хорошо, появляется вследствие их благословения (Раденковић 2001: 93). Слова святого заметно более действенны, чем слова его оппонентов, поэтому в значительном числе легенд действия святого и ограничиваются словами: ему достаточно сказать, чтобы изменилась погода, ландшафт, судьба человека, даже ход истории. В этом смысле номинацию ландшафтных объектов, проклятия, благословения и запреты, которые произносит святой, тоже можно было бы отнести к его речевому поведению, которое отличается своей действительностью от поведения, например, человека, с которым святой контактирует. И все же мы имеем дело именно с действиями, преобразующими окружающий мир. С другой стороны, в речи святого как таковой тоже может быть усмотрена некоторая специфика. Эта специфика в большой степени определяется вышесказанным: слово-действие, должно быть облечено в особую форму, отличаться отобыденной речи.

В „классических“ легендах [по классификации Ю. Шеваренковой собственно легенды (подтип легенды о странствующем боже-стве (Шеваренкова 2004: 35–40)] речевое поведение святого обычно не отличается от речевого поведения обычного человека: вероятно, это объясняется тем, что коммуникация осуществляется между персонажами, равными и по статусу, и по сверхчеловеческим способностям. Пожалуй, единственное, что можно отметить в качестве особенности речи святых в таких типах легенд – это своеобразная направленность их высказываний в будущее, грамматически выраженная глагольными формами будущего времени, безличными или в 1-ом лице: „Вот будет урожай, так урожай, –

говорит Никола. – Да мужик-то, право, хороший, доброй, набожной, Бога помнит и святых знает. К рукам добро достанется...“ (Афанасьев 1859: №10); „Калі так, дык я зроблю ось як: хто перши ўкусіць з гэтае нівы перапеч, той падавицца“ (слова св. Ильи, сказанные им св. Петру) (Грынблат, Гурскі 1983: №142); Sveti Savo reče: „Pod kućom ima krušku, pa će zapeti kola i volovi za nju i izvadiće pun ćup dukata ispod nje; no zaludu – ne moremu duša otići u raj koliko more li konopac u iglu!“ (Ćorović 1995); 'Kad ti je to iver – onda i odsada i do veka neka ti bude samo iver i ništa drugo', rekne Sveti Sava, a Tomin novac se odmah pretvori u iver“ (Там же). В такой форме высказываются обычно намерения святого, которые он воплотит в ближайшем будущем, а точнее, которые воплощаются в сам момент речи, как раз тогда, когда произносятся. Сказанное непременно должно воплотиться. Даже если легенда описывает спор двух святых между собой (как в сюжетах о Николе и Илье или Илье и Петре), произнесенное одним из них не может быть отменено другим и должно непременно осуществиться.

Это же может быть отнесено и к типам легенд-преданий и легенд-быличек (Шеваренкова 2004: 41–79), где святые разговаривают с людьми. Впрочем, святые не всегда разговаривают с кем-либо, их слова часто могут не иметь конкретного адресата, поскольку не столько содержат информацию, которую надо транслировать, сколько меняют мир: „Степан Пермский плыл по Вычегде на камне“. Он, говорят, везде, под Сереговом и всюду плыл: „В Серегово, здесь будет сользавод, век, мол, будут с хлебом и солью“. Под Ёрысьдином плывет: „Здесь всегда будут с лодками и досками, век им лодки делать“. Через Иб плывет: „Пусть, говорит, здесь всегда спят“. Ибские ведь и спят, бывало долго, дым у них всегда поздно поднимался (печки поздно топить начинали). В Березниках березы были, он и сказал: „Пусть береза всегда будет“. Сейчас вот от березы и деваться некуда. В Усть-Выми остановился, здесь и построил церкви. Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь. Гора, где сейчас церковь – сделанная гора. Кирпич и землю таскали в подоле. Степан велел сделать эту гору“ (Лимеров 2008: 6).

Однако в таких текстах их речевое поведение значительно более разнообразно и с формальной, и с содержательной стороны. Контакты святых с человеком начинаются с момента появления первого в той или иной местности, которым часто начинаются

легенды. Из того, что произносится святыми, наиболее частотны, на наш взгляд, слова проклятия, наречение названий ландшафтными объектам (об этих видах деятельности святых было сказано выше как о действиях) и прорицание, которое по характеру информации и, главное, по способу ее подачи, весьма близко проклятию, которое тоже обращено в будущее.

Слово-действие, слово, преобразующее окружающий мир или приоткрывающее тайну будущего, должно быть облечено в особую форму, отличаться отобыденной речи. В отношении речи святого, можно отметить некоторую ее афористичность. Так, в легендах о св. Февронии, записанных в д. Ласково, рассказывается, как она велела муромскому князю приехать за ней в Петров день (летом) на санях. „Посадил ее в сани, едут, а наши ласковские смеются над ней, кричат ей вслед: „Вон нашу дурочку в санях повезли с князем венчаться“. Она обернулась и говорит: „Ни бóлеть вам, и ни мéнеть“. Прокляла она наше Ласково, как стоит в нем шесть дворов, так не убавляется и не прибавляется. Молодые, какие рождаются, помирают“ (Скрипиль, 156). В другом варианте легенды формула звучит как *ни прибадки, ни удавки* (Дмитриева 1979: 47).

Аналогичным образом св. Геннадий Костромской и Любимградский проклинает жителей Любимского уезда Ярославской губ., прогнавших его: *Живи ты, Любим, не сыт и не голоден!* (АОЭ УрГУ, Ярославская обл., Любимский р-н, д. Починок-Шумилов, зап. от Т. Н. Зосимовой); ср. *Мыкаться вам по белу свету, как евреям, и быть не сытым - не голодным* (Тихомиров 1895: 121). Результатом становится скудное, небогатое существование жителей. Такого же типа формула приписывается св. Александру Ошевенскому, проклявшему не пустивших его переночевать: *Будете жить ни серо́, ни бело́* (см. главу об Александре Ошевенском). Св. Антоний Сийский проклинает крестьян, не давших ему построить монастырь и пустивших его на плоту по реке, теми же словами, что и св. Александр Ошевенский: *Жить вам ни серо, ни бело, ни богато, ни голо* (Курьер Прионежья)².

М. О. Скрипиль цитирует легенду про св. митрополита Алексия и город Алексин: „Алексей ехал в орду, будучи вызван туда для исцеления жены хана. У города Алексина ему пришлось переправ-

ляться через Оку, и он обратился к помощи жителей пригородной Рыбацкой слободы. Те перевезли его и за это потребовали платы. У Алексея не было денег, и они сняли с него крест; тогда митрополит им сказал: „За то, что вы со мною так поступили, вы всегда будете жить **ни бедно ни богато** [выделено нами – А. М.]“ (Скрипиль 1949: 157). Вывод, который ученый делает из такого совпадения представляется надуманным: „Эпическая формула проклятия [высказанная св. Февронией – А. М.]: „Ни бóлеть вам, и ни мéнеть“ — местного окского распространения. Она связана с именем митрополита Алексея, которому здесь в середине XIII в. был дан на кормление город, получивший, очевидно, вследствие этого наименование „Алексин“. [...] Связь эпического проклятия с именем митрополита Алексея (XIII в.) в какой-то мере говорит о древности его распространения, а это в свою очередь косвенно свидетельствует о древности рассматриваемой нами легенды о Петре и Февронии“ (Там же). Разумеется, нет никакой непосредственной связи ни между митрополитом Алексием и Февронией, ни между временем возникновения этих легенд, ни между бытованием формулы и обозначенным как „окский“ ареалом ее распространения. Как следует из других приведенных нами примеров, формула не имеет ни локального распространения, ни привязки к какому-либо одному персонажу, а является характерным средством характеристики сакрального персонажа.

Формулы проклятия, произносимые святыми, довольно однотипны, характерной особенностью многих из них, является их синтаксическая организация в виде двойного отрицания (*ни X, ни Y / не X и не Y*), при том что X и Y образуют антонимическую пару. Так проклинаемые не столько обрекаются на беды и несчастья, сколько лишаются возможности процветания; утверждается нечто среднее, не хорошее и не плохое, но плохо именно это – отсутствие динамики в жизни поколений, стагнация.

Афористичность речи святого часто выражена в ее закодированности и первоначальной непонятности. Известная формула, которой св. Александр Ошевенский проклял прогнавших его крестьян – *Будете жить у воды, но без воды*, – звучит парадоксально и при этом содержит буквальное описание природного явления: река уходит под землю в том месте, где начинается деревня, и вновь появляется на поверхности уже за ее пределами: село стоит на

² Эту же формулу встречаем и в прибаутке о сереньком козлике: „...Как навстречу козлу// Ни серо, ни бело, ни жаристо. // - Уж давай, волк, с тобой// Мы поборемся, // Побухаемся!“ (Шейн 1900: № 978).

берегу реки, над самым ее руслом, но русло это наполняется лишь весной в половодье.

Афористически может быть высказано не только проклятие, но и предсказание, которое само по себе воспринимается как необычная, особая форма речевого поведения. Они отличаются закодированностью произносимого текста, смысл которого становится понятным лишь по прошествии определенного времени, после того как происходят/начинают происходить предсказанные события: *До того мы доживём, што у нас... как оно тут сё... сёдня Москва пиридавала... Саурский или Савурский* [имеется в виду св. Серафим Саровский] – *как ему иму... есть это... ой, у мя ести на фотографии, с Москвы вот тут послана, фотография еовнна – он дожественный, Саурский этот. Дак вот он говорит: „Вот, дело приходит к тому, што у нас буде люда, как на поли колосок“ [...]* *И вот он эта... много росказывал, но это мне запомнилось, што вот мы к иёму приходим: сичас на полях-то у нас колоска-то ни найти. Сено косят. Да ивняк заростаёт, фсё дурьяном заростаёт, ницёго не косят, нигде ницёго ни сеецца, никакое зёрнышко, вот и приводит пример, што вот... так-то будет. Што вот сколько у нас колоскоф на поли, и приходит к тому, што вот столько будё у нас и людей* (АЛФ, Архангельская обл., Няндомский р-н, с. Моша, зап. от А. А. Боровских, 1927 г. р.). Интерпретация предсказания, предложенная нашим информантом, прямо противоположна той, которая имелась в виду изначально: широко известное в кругу „церковных людей“ пророчество св. Серафима говорит о будущей славе Дивеевского монастыря и о количестве паломников (колосьев в поле много), в ином же контексте и вне традиции почитания дивеевского святого это пророчество трактуется противоположным образом, что, в частности объясняется упадком земледелия в регионе. Афористичность речи приписывалась и Иоанну Кронштадтскому (он почитался как праведник еще при жизни): „Слободы Бутурлымо (в)кы (Бобровского уезда) о (б)чыство собралы грошый, кажут: 'Давайты пошлем у город Кронштат отцу Ивану, шоб помолывся об мышах'. Узялы, послалы пятьдесят руб., напысалы: „Батюшка! Попростить Бога: у нас багат омышей [sic], ужы и жить низья - пойилы усё“. Батюшка о. Иван прыслав назад гроши тай пышы сюды: „Молиться самы: це щы ны мышы, шо йидят хлиб: скоро настанут мышы таки, шо будуть людей йисты““ (Дикарев 1895: 126, №5).

В агиографических легендах святые предсказывают будущее, которое к моменту исполнения текста обычно уже наступило. „Sveti Sava [...] jedno veče dođe u jednu seosku kuću i zateče maju đe uzavrije mlijeko. Sveti Savo je zapita: 'Ali voliš što navri, ali što namuzeš?' – 'Bogme volim što namuzem,' odgovori maja. A Sveti Savo prekrsti i reče: 'Tako neka i bude!' Zato se mlijeko, kad uzavri, vraća opet na staru mjeru; a da je rekla da voli što navri, bilo bi ga koliko god se digne u sudu“ (Ćorović 1995). Таким образом, рассказчик заведомо ставящий себя вне ситуации, в которой прорицание произносилось, точно знает его толкование и способен оценить иносказание. Именно такая позиция рассказчика определяет отношение к произнесенному: оно таинственно и загадочно, порой парадоксально, но неопровержимо.

Подобным образом – парадоксально, хотя и без иносказания, говорит в легендах Христос: после того как богатый мужик не пустил его с учениками переночевать, а бедная вдова приютила, он велит бочке с деньгами катиться во двор к богатому мужику, а волку – зарезать корову у вдовы (СУС-750В АТУ-750В) (Афанасьев 1859: №3). Подлинный смысл этого распоряжения он аллегорически же открывает странствующим с ним святым позже. То же видим в случае со св. Саввой Сербским: „Dozove Sveti Savo siromaha i njegovo dijete, pa rekne ocu: 'Ili to dijete baci u vodu, ili ubij'. [...] Začudi se i siromah i Sveti Nikola, pa viknuše: 'Šta to uradi?' A Sveti Savo odgovori: 'Moj dragi, kad će te ovo dijete pod starost i paliti i žariti, i krasti i robiti, biti, pa te i ubiti bolje je da ono sad umre““ (Ćorović 1995).

Закодированность слов святого, внешняя их непонятность или кажущаяся бессмысленность, за которой кроется глубокий смысл, и непосредственная соотнесенность их с реальностью – отличительная черта речи святого. Она может быть понятна только для посвященного, причем таковые появляются исключительно постфактум, когда предсказание или проклятие начинают сбываться. „Камешки бросил он в фунт и сказал: 'Все, миленькие, сюда приедете ко мне““ (Шеваренкова 2005: 81). Эта фраза, произнесенная св. Серафимом Саровским, интерпретируется Ю. М. Шеваренковой следующим образом: св. Серафим собирал камни, которые впоследствии, после уничтожения прежних святынь должны стать новыми объектами почитания. „Святой выступает в роли 'культурного героя', устроителя местного религиозного пространства, и прозорливца, знающего о грядущих социальных катаклиз-

мах и потому даже создающего следующим поколениям людей новые святыни взамен прежним“ (Там же).

Наконец, характерная особенность речи святого – ее кажущаяся неуместность: например, она может быть обращена к животному. Св. Серафим Саровский говорил с медведем так же, как с человеком, и это стало важным мотивом агиографических легенд о нем: „Один раз пришла бабушка со внучкой, а он его (медведя – А. М.) кормит. А он увидел их из-за деревьев: ’У-у-у!’ А девушка испугалась, прямо заорала, а он: ’Мишка, это ко мне ведь пришли гости, а не к тебе. Ты вот кушать иди. Ко мне когда придут гости, никогда не пужай их. Ты зачем девушку напужал!’“ (Шеваренкова 2005: 78). Эти слова, в отличие от предыдущих случаев, не имеют особой структуры, отличающей их от повседневной речи, вся их специфика в том и состоит, что они строятся как спонтанный текст, адресованный человеку, будучи адресованными животному.

Сказанное святым, реализуется буквально и имеет силу даже над бесами и ангелами. П. Г. Богатырев приводит шенкурскую легенду о святом старце, который переходил реку по бревну, брошенному через нее для собственных нужд. Старец произнес: „Спаси, Господи и помилуй того человека, кто это дерево положил. А если он умер, дай ему царствие небесное!“ – и ангелы, которые старцу приносили пищу, полетели в ад по разбойничью душу, которую вызволяли *у нехорошего* три дня (Богатырев 1916: 072–073, №4).

Набор формул, произносимых святыми структурно и тематически ограничен, одни и те же формулы могут приписываться разным святым. Так, формула Александра Ошевенского *Будете жить у воды, но без воды*, приуроченная к особенности местного ландшафта, в других местах выглядит проще. Безымянный *старичок*, проклявший рыбаков, не давших ему рыбы, в с. Лядины говорит: *Живите вы без воды*, – после чего озеро пересыхает [АКФ МГУ, ФЭ-04 (2-7-1962-22), т. 22, л. 6421-6422, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины, зап. от Д. С. Тонких, 1897 г. р.].

Подобные фразы, произнесенные святым как проклятие, предсказание, благословение, обычно содержат предикат в императиве или будущем времени. Кроме того, эти тексты структурированы так, что заметно выделяются из спонтанной речи: помимо отмеченного уже афористического и иносказательного их характера можно отметить такие их особенности, как рифма (*ни серб, ни белó*), синтаксический параллелизм (*у воды, но без воды*).

Иногда в уста святых вкладываются готовые паремийные тексты, изначально не связанные ни с речью святых, ни с жанром легенды вообще. Так, в легенде на сюжет „мстительный святой“ (СУС-846*, АТУ-846*), записанной А. К. Сержпутовским, в уста св. Петра вкладывается календарная паремия: „Илья заўсёды наробіць гнілля“ (Грынблат, Гурскі 1983: №143); ср. *Пришёл Илья, наделал гнилья* (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, зап. от А. А. Шабуниной, 1922 г. р.); „Прышоў Илья, наробіў гнілля“ (Толстая 2005: 345) – об обязательно ожидаемых дождях около Ильина дня. Еще более ярко это видно в нижегородской легенде о местнотимом старце: „А однажды во время жатвы, в жаркий полдень, старец Герасим пришел в поле к сыновьям и велел прикрыть все снопы пшеницы. Сосед спросил его, почему он, вместо того чтобы быстрее обмолотить снопы, укрывает их. Герасим ответил: „Поспешись – людей насмешишь“. Через час пошел дождь с градом, и урожай соседа сильно пострадал“ (Шеваренкова 1998: №44).

Наряду с самим святым речью со всеми описанными ее особенностями может наделяться его репрезентация – икона (ср. отмеченную выше особенность иконы изъяслять волю): „А Никольски Горы – вот Никола угодник, икона-то туда пристала, да старухи не пустили, чтобы церковь там поставить в Юлиньской, дак он сказал, что говорит: ’Деритесь вы да спорьте всю жись, раз не поставили’“ (Мороз 2009: №273).

Афористичность, ритмическая организация, рифма, подчеркнутая буквальность в отношении к действительности или, наоборот, закодированность произнесенной фразы суть характерные черты речи не только святых, но и других персонажей, понимаемых как потусторонние. Неоднократно отмечалось, что речь потусторонних персонажей, как она приводится в быличках, отлична от человеческой: наряду с отсутствием способности к членораздельной речи, свойственной многим мифологическим персонажам (вместо того чтоб говорить, они смеются, плачут, кричат, пищат, подражают крикам животных или молчат), для них может быть характерна неразборчивая, заумная речь, речь с повторами, она может содержать загадки, предсказания, знаки, которые содержат закодированную информацию (Санникова 1988: 100–104). „При контактах с человеком персонажи нечистой силы проявляют либо необычное красноречие, способность говорить рифмами,

либо крайнее косноязычие, лаконичность“ (Виноградова 2000: 136). По всей видимости, специфика речи святых в агиографических легендах имеет ту же природу, что и речь демонологических персонажей в быличках, и должна характеризовать их как персонажей „чужого“, сакрального, потустороннего мира.

Сокращения

АКФ МГУ – Архив кафедры устного народного творчества Московского государственного университета.

АЛФ – Фольклорный архив Лаборатории фольклористики РГГУ. Содержит полевые записи из Архангельской, Смоленской обл. России и Витебской и Могилевской обл. Белоруссии

АОЭ УрГУ – Архив ономастической экспедиции Кафедры русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета.

СУС – *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Ленинград: Наука, 1979.

ATU – Uther, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. Helsinki, 2004.

Литература

Афанасьев, Александр. *Народные русские легенды*. Лондон, 1859.

Богатырев, Петр. „Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губ.“ *Живая старина*, Приложение №6, 1916, 71–76.

Виноградова, Людмила. *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик, 2000.

Грынблат, Моисей, Антон Гурски, ур. *Легенды і паданні*. Мінск: Навука і тэхніка, 1983.

Дикарев, Митрофан. „Толки народа“. *Этнографическое обозрение*, 1895, №1, 125–126.

Дмитриева, Руфина. „Повесть о Петре и Февронии и фольклорные рассказы о крестьянке Февронии из деревни Ласково“. *Повесть о Петре и Февронии*. Ленинград: Наука, 1979, 35–49.

Курьер Прионежья. Информационно-развлекательная газета. 2007, №44 (465). [URL:] <http://www.pleseck.ru/kp/arh/index.php?id=210&st=4>

Лимеров, Павел. *Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми*. Москва: Наука, 2008.

Мороз, Андрей, ур. *Каргополье. Фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья*. Москва: ОГИ, 2009.

Раденковић, Љубинко. „Свети Сава у народном предању“. *Лицеум*, књ. 5. *Култ светих на Балкану*. Крагујевац, 2001, 89–106.

Санникова, Ольга. „Говорит нечистая сила“. *Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*. Ч. I. М., 1988, 100–103.

Скрипиль, Михаил. „Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении к русской сказке“. *Труды отдела древнерусской литературы*. Вып. VII. Москва, Л., Изд-во АН СССР. 1949, 131–167.

Тихомиров, Николай. „Легенда о предсказании преподобного Геннадия“. *Живая старина*, 1895, №1, 121.

Толстая, Светлана. *Полесский народный календарь*. Москва: Индрик, 2005.

Шеваренкова, Юлия. *Исследования в области русской фольклорной легенды*. Нижний Новгород: Растр-НН, 2004.

Шеваренкова, Юлия. „Устное народное житие Серафима Саровского“. *Традиционная культура*, 2005, №1, 73–82.

Шейн, Павел. *Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. : Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1900.

Ćorović, Vladimir, ur. *Pedeset legendi o Svetom Savi. Izbor, sa predgovorom*. Gornji Milanovac, 1995. [URL:] https://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende-_o_savi.html

Wodziński, Cezary. *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2000.

Андрей Б. Мороз

ШТА И КАКО ГОВОРЕ СВЕТИТЕЉИ У НАРОДНИМ ЛЕГЕНДАМА

Резиме

У чланку се говори о карактеристикама говора светитеља у фолклорним хагиографским легендама. Говор светитеља разликује се од говора обичних људи и по садржају, и по форми. Речи које изговарају светитељи у легендама обично се изједначавају са делањем: оне мењају свет. Притом, садржај тих речи у моменту изговарања неразумљив је слушаоцима – оне добијају свој потпуни смисао тек пошто се предвиђање и обећање оствари. Зато светитељи често говоре у загонеткама које се не могу одгонетнути, а сам текст је често метафоричан, алегоричан, има риму и ритам, тј. представља посебан тип ритуално-магичног говора.

Кључне речи: фолклор, светитељи, легенде, народно хришћанство, веровања, усмена предања.

Бранко Р. Златковић¹
Институт за књижевност и уметност, Београд²

ЈЕДНО ПРЕДАЊЕ О КАРАЂОРЂЕВОМ РОЂЕЊУ ЗАБЕЛЕЖЕНО НА КОСОВУ

Предање које је, у првој деценији 20. века, забележио Никола Зега на Косову садржи пророчки сан Карађорђево мајке о његовом рођењу и о његовој будућој мисији ослободиоца и обновитеља српске државности. У раду се ово предање разматра у контексту осталих домаћих казивања о Карађорђевом рођењу, али и у вези са сличним митским причама у којима се алегоричним сном предсказују рођења великих интернационалних јунака и оснивача великих династија, царстава, градова и религија – персијског цара Кира, грчког краља Александра Великог, оснивача Турског царства Османа, те Скендербега и Исуса Христа.

Кључне речи: Предање, мит, казивање, пророчки сан, рођење, Косово и Метохија, Карађорђе, цар Кир, Александар Велики, Осман, Скендербег, Исус Христос.

Током 1904. и 1906. године, Никола Зега³, помоћник управника Етнографског музеја, боравио је на Косову ради набавке народних костима за музеј. У разговору са тамошњим житељима, Зега је уочио да се у тим крајевима казује да је Карађорђе не само старином из Санцака него да је тамо и рођен, те да је његово рођење убрзао један чудноват сан његове мајке, због кога умало није платила главом и она и њен муж и знаменити јој син у утроби. Читаву ту причу, у чију је истинитост народ у том крају био сасвим убеђен, Зега је најпотпуније чуо од „чича Манојла из Кузмина“ (Општина Косово Поље), по чијем је казивању и забележио. Објавио је причу, потом, у предратном дневном листу *Време* (20. јула 1922) који је излазио у Београду од 1921. до 6. априла 1941. године. С обзиром на

¹ branz_1973@yahoo.com

² Рад је резултат делатности на пројекту *Српско усмено стваралаштво у индустријалној култури* (178011) који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду и који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ Никола Зега (1863–1940), професор, сликар илустратор, етнолог (опширније библиографске податке види: Попов, ур. 2007).

то да је лист затим ретко прелиставан, предање је остало сасвим заборављено. За овај чланак дознао сам захваљујући изврсном познаваоцу периодике 19. и 20. века – историчару Милораду Радевићу. Потом сам га прештампао у часопису „1804“ (Златковић, ур. 2008, 6–7).

Ради потпунијег увида и разумевања и овом приликом предање преносим у целости:

Када су Карађорђеви родитељи бежали од турског зулума са свога огњишта, заноћили су у селу Жабрњи у новопазарском санцаку, у кући једног Турчина, Алије.

Мајка Карађорђева била је тада бременита њиме. Те ноћи у кући Алијиној, сања она као да јој из средине трбуха израсло огромно орахово дрво, препуно плода, а гранама својим закрилило сву широку земљу докле се год могло догледати. Мати се преплаши од тога сна и пробуди, и више до зоре није могла тренути.

У јутру дође јој Хануми, жена Алијина, на разговор и да је, по обичају пита како је спавала, што би се могло тумачити, на добро и њој и кући којој је гошћа. Мати Карађорђева рече јој:

„Спавала сам добро, само ме о поноћи један чудан сан разбуди и забрину много, те до зоре не тренух више“.

Хануми, знајући да њен Алија уме тумачити снове и много верује у њихова предсказања, навали на гошћу да јој исприча сан свој, што ова најзад и учини. Задивљена овим сном, Хануми брже боље отрчи свом мужу и преприча му све што им је ђаурка гошћа сневала.

Још се више задиви Алија. Саслушавши Ханумино причање он се дубоко замисли и дуго ћуташе непомичан.

Од једном скочи на ноге, скиде са зида кремењак пиштољ и узе га пунити оштрим, сеченим оловом.

„Шта ти је, човече?“ преплашено га упита Хануми. Алија је свеједнако ћутао и још журније настављао пуњење и набијање пиштоља.

„Шта је, говори, Алаха ти?!“ Цикну Туркиња.

„Зло!“ Одговори мрко Алија.

„Какво зло, говори!“ Преклињала га жена.

„Зло по све нас, Турке. Зло значи овај сан што га је уснила ђаурка у турској кући. Слушај: Орах израстао из утробе њене, значи: родити сина великог јунака који ће усред Србадије чуда

починити. Орах тако велики и гранат да је засенио сву земљу и у дужину и у ширину, значи: њен син ће се узвисити и завладаће свом ђаурском, српском земљом. Орах препун плода, значи: ђаурима берићет – а то је нама пропаст. Пропаћемо сви ми Турци, пропаћће царство наше од Дунава до Црнога Мора докле год има ђаурског милета под нама. Да бих спречио ту несрећу, једини је спас: да се убије та ђаурка и син њен“.

Хануми се уплаши, покаја се што је мужу причала тај сан, жао јој било и јадне матере, ђаурке коју је заволела те се брзо реши да је спасе. Вештим разлагњем убеди она свога Алију да пре него што би убио ђаурку, оде до хоће и договори се с њим о свему. Што му он каже то и да учини. Ваурка, онако отежала и мучна, неће отићи, по свој прилици остаће још једну ноћ на ноћишту. Она ће је задржати свакако.

Турчин оде хоћи, а Хануми отрча гошћи својој, исприча јој све шта њен Алија смера с њом, и рече јој да бежи одмах даље.

„Како ћу оваква, једва се мичем. Не могу побећи, боље нека ме убију овде у кући но на путу“.

„Не бој се, сестро“, рече Туркиња, „сакрићу вас у колибицу увр нашег воћа, а казаћу да сте одмах кренули даље“.

Карађорђева мајка оде са мужем и новом посестримом полако до колибице и сакрију се, а Хануми се врати.

Пред вече врати се Алија. Чим је сјахао, потрчи у кућу да убије Карађорђеву мајку. Хануми, која му је придржала коња, рече да су гости њихови отишли одмах после њега, и ако их је она задржавала; много су се журили. Алија плану још жешће, потеже кремењак на Хануми, али се она склони иза коња, те се пиштољ сасу коњу у врат. Була врисну, испусти коња те се скрха у крај, Алија тресну кремењак о земљу и сломи га.

Карађорђева мајка у колибици, кад чу пуцањ, помисли да је Алија убио њену посестриму, препадне се, замучи и роди, неколико дана раније, сина Карађорђа.

Алију од беса ухвати грозница, те леже у бунилу више дана. Хануми је неговала и њега и Карађорђеву мајку и чим је приметила да је Алији боље и да ће се дићи, поручи посестрими да бежи што пре.

Хануми је, по уверавању чича Манојла, била наше крви, од мајке Српкиње. То ју је, вели он, и „гонила крв“ те је спасла гошћу своју – а Српству ослободиоца (нав. према Златковић, ур. 2008, 6–7).

Наведено предање посве се издваја, јер својом развијеношћу и целовитошћу јасно сведочи о довршеном процесу стварања култа Вожда Карађорђа. У контексту осталих забележених предања и представа о Вождовом рођењу такође је посебно, јер једино спомиње предсказујући и алегорични сан Карађорђево мајке.⁴ У примеру из Шумадије слично је забележен, пак, Турчинов сан, као и његово предсказање. Јанићије Ђурић вели да када се Карађорђе родио у Вишевцу, исту ноћ случио се један Турчин на конаку код Петра, Карађорђевог оца, и у тренутку када је Марица донела на свет Ђорђа Турчин је уснио страشان сан. Уплашен, утрчао је у кућу, а Марица је Ђорђа већ окупала и повила, а Турчин рекне:

Вала, млада, тај твој син биће велики јунак и велики човек. Ја сам у онај час када се он родио у великом страху био и тек што ме шћаше један лав растргнути, ја чујем плач детета. Обузет страом скочим иза сна, видим неку велику светлост напољу, мишља да је свануло и сунце огрејало, но кад искочи напоље, нити је свануло ни сунце огрејало, но угледам једну светлу велику дугу преко неба од запада југа на исток пружену. Вала твој син мора велики човек бити и са многим милетом – народом – заповедати (Ђурић 1980: 6–7).

Ово предање, међутим, први је забележио у стиховима Сима Милутиновић Сарајлија у својој *Сербијанци* (1826). Уз песму која пева о рођењу Карађорђевог и о неким цртама Вождове нарави, Милутиновић је напоменуо: „Ово су ми о Карађорђу све расказивали Шумадинци, што би обично тада при Совјету стражу чували, а особито и најчистије неки стари Тополац; у оно сам вријеме ја писарем ту био“ (Милутиновић 1993: 125–141, 581; вид. и Вукићевић 1986: 22, 331–333).

⁴ У обичајима и веровањима српског народа, орахово стабло и његов плод поседују амбивалентну семантику. С једне стране, у вези су са хтонским светом (Софрић 1990: 174–176; Чајкановић 1973: 143–146; Чајкановић 1994: 159–160), а с друге стране симболишу изобиле и плодност (Милићевић 1894: 174) – као што је то и случај у примеру предања о Карађорђевог рођењу с Косова. С тим у вези је и врачање које Вук Караџић наводи уз пословицу: „Не слушај, Боже, што пас лаје“. То је „казао некакав који је на божић у јутру узео орах, те врачао говорећи: „Као што је овај орах пун, тако да буде пуна кућа свашта, амбар жита, тор марве, подрум вина и ракије“ итд. а кад свршивши врачање орах разбије, а то он празан“ (Караџић 1965: 203–204).

Оваково орахово стабло свакако да је слично и да је у вези с митским представама о *космичком дрвећу, дрвећу живојца и дрвећу светица*, о чему подробније пишу: Elijade 2011: 319–360 и Meletinski [b. g.]: 216–221. Опширнију литературу о овој теми вид. и Радуловић 2015: 59–80.

Друга забележена предања не помињу сан, али су бројна казивања о Карађорђевог рођењу којима је присуствовао Турчин, који је и предсказао будућу дететову мисију. Петар Јокић збори да му је мати Карађорђевог приповедала да је „видила чим је дете на земљу пало месец међу плећима детињим да сија, а то је и Турчин видио зато јој је реко: ’Марица, ти ниси родила сина него господара’. Потом извади 20 пара и дете дарује“ (Јокић 1980: 151).⁵

Слично сведочи и други пример с простора Санцака – записан од Часлава Глинтића из Кушића, а према приповедању Миливоја Ранђића, који је био писар у пуку за време Првог светског рата:

Карађорђе је рођен у Сјеници. Причали су ми да је један Турчин, који је био комшија дошао и кад га је вид’о открио га, и глед’о, и каже: ’Знате шта, ово ће да постане јунак и велики трговац, али ја ћу да вам саветујем да ви бежите за Србију, да спасете ово дете’. И они су отишли, населили се у Тополу“ (Златковић, ур. 2006, 11).

У интернационалном контексту, необична прича о материном предсказујућем сну заправо је типична митска прича о рођењу великих јунака. Свуда тај митски сан⁶ предсказује рођење великог човека, јунака и оснивача великог царства. У уводу своје класичне студије *Mit o rođenju junaka* Ото Ранк запажа да су сви народи уздизали своје јунаке, утемељиваче династија, држава и градова, а особито причама о њиховом необичном рођењу и младости. При том, овакве приче дословно су сличне чак и међу другачијим и удаљеним народима (Rank 2007: 7).

И Карађорђево биограф, Миленко Вукићевић, једнако увиђа:

Многи народи рођење својих великих људи облаче у неку тајност, придајући им чудновата знамења. Многи пак поштовање својих великих људи уздижу до обожавања и до вере. Нешто слично томе учинио је и српски народ с рођењем Карађорђевог обукавши га у лепе бајке, јер је то у природи простога народа (Вукићевић 1986: 21–22).

⁵ Осим архаичног обичаја, а својеврсног далеког одјека мита о Антеју (Janković 1996: 32) – да новорођенче падне на земљу од које, верује се, добија снагу – у предањима о Карађорђевог рођењу обавезно је присутна и месечева светлост, што иде у прилог тези да су митови најпре били лунарног, а тек потом соларног карактера (Rank 2007: 12).

⁶ Опширнију фолклористичку литературу о теми снова видети у раду Смиљане Ђорђевић Белић „Приче о сновима и сакрална топографија Тимока“ који је објављен на страницама овог зборника.

У средишту читавог круга оваквих и сличних митова налази се приповест о цару Киру, оснивачу персијске државе (Rank 2007: 35). Према Херодоту, који о њему опширно пише у првој и трећој књизи своје *Историје*, Киров деда, медијски краљ Астијаг, снивао је да је из крила његове кћерке Мандане „израсла винова лоза и како је та лоза обухватила целу Азију“. Жреци су сан протумачили кобно – да ће га унук свргнути с престола. Астијаг је све предузео како би то осујетио, наредио је да се дете убије, али је оно стицајем необичних околности преживело и на крају је ипак свргао деду са престола и наследио га је (Херодот 1980: 58–71).

Међутим, осим множине сличних светских митова (Rank 2007), постоји и више примера који су познати у нашој традицији и који указују на могуће путеве како су и откуда су се и код нас распростирале необичне приче о рођењу јунака. Сличан сан је, према Његошевом *Горском вијенцу*, „окрунио Османа“ (1288–1326), оснивача Турског царства. У деветом стиху Владика Данило наводи: „Сан паклени окруни Османа“ (Петровић 2016: 24). Уз наведени стих Милан Решетар додаје кометар:

О њему Турци причају ово: Осман усни једном да из њедара силнога шеика Елебадије, чију кћер он љубљаше, мјесец поскочи па се спусти у његова њедра; из њега израсте тада дуб у којег сјени бијаше цијели свијет. Шеик протумачи овако сан: да ће се његова и Османова кућа здружити и да ће овладати цијелим свијетом – те му даде кћер за жену и иначе поможе да утврди власт (Петровић 2016: 122).

Такав сан је снивала, према Качићевом *Разговору ујодном народа словинскога*, и Војислава, мати Ђорђа Скендер бега Кастриотића:

Sanak snila Vojsava kraljica,
Virna ljuba kralja od Epira,
Po imenu Ive Kastriota,
Sanak snila, u sanku vidila:
Da je ljuta zmaja porodila,
Kрила su mu Epir pokrivala,
K Carigradu glava dopirala,
Koја живе Turke proždiraše.
Kada li se od sna probudila,
U njojzi je čedo proplakalo;
Suzicam' je lice oblivala,
Ivanu je sanak povidala.
Kad je Ivan ljubу razumio,

Lipo joj je sanak tolmačio:
„Što si, ljubo, u sanku vidila,
Da si ljuta zmaja porodila,
To ćeš rodit golema junaka,
Kojino će caru dodijati.
Što li krilim' Epir pokrivaše,
To će branit' sve kraljestvo naše.
Što j' u tebi čedo proplakalo:
Nejako će biti odvedeno,
Za njime ćeš suze prolivati;
Ali će se dite izbaviti.“
(Kačić-Miošić 1862: 119)

У најпопуларнијем штиву, у Србији средњег века, у Роману о Александру Великом, познатијем као Српска Александрида – из кога су многи мотиви ушли у српску усмену традицију (Деретић 2002: 152) – рођење култног грчког античког краља такође се, злокобно и у виду анималистичке и демонолошке симболике, најављује у сну његовог оца краља Филипа II Македонског:

Филипу, који је био на војни па се после многих битака враћаше у Македонију, јави се у сну бог Амон, у виду лава са златним рогом, носећи на рукама Александра, па му рече: „Радуј се и весели, царе Филипе, јер си непријатеље своје победио и родио сина Александра, великог и знаменитога цара!“ (Маринковић, ур. 1986: 73–74).⁷

Пророчки снови, у којима израстање флоре из делова тела жене,⁸ симболично најављују рођење јунака, распострањени су и у лирским народним песмама. Вероватно постоји већи број таквих примера, између којих, само огледно, спомињем два. Тако Богородичин пророчански сан који најављује рођење Исуса Христа главни је мотив и једне побожне народне песме:

Мало спавала, чудно сањала:
Сави се лоза из ведра неба,
Из ведра неба, у бела недра,
Сан гу казује: родиће сина.
(Кића, 1924: 74, бр. 2; нав. према Јокић 2012: 40)

У другој песми, „Богородица сања да јој поред срца расте дрво, а значење тог сна тумачи јој њен брат – (по народним тумачењима) Свети Василије“:

„Што ти расте украј срце дрвце,
То ћеш родит' Христа Бога сина;
Што се дрвце широм раширило
И покрило с крај' на крај свијета,
То ће свијет од гријеха спасти,
Што се дрвце к небу узвисило,
Са земље ће оцу богу поћи.“
(СНП V: 164, бр. 226; према Јокић 2012: 41)

⁷ Према старогрчком рукопису романа о Александру Великом, који се приписује Псеудо-Калистену, краљу Филипу се у сну приказао морски соко (уп. Псеудо-Калистен 1980: 49–50).

⁸ О постанку флоре из тела девојака и жена певају лирске народне песме. У запису са Косова и Метохије наводи се: „Мајка кара карану девојку; / досади се каране девојке / те побеже на вр на планине, / па се гради танана брекиња“ (Бован 2017: 181).

Обе су песме у сагласности са представама које саопштава Јеванђелиста Лука (1, 26–35), јер према *Јеванђељу по Матјеју* (1, 8–25) о рођењу Исуса Христа анђеоло не обавештава Марију, него Јосифа „тако што му се јавља у сну, уверавајући га да је дете које је зачето у Маријиној утроби од Духа светог и да се тиме извршава *стари пророчанство*“ (Јокић 2012: 40).

Посматрано у контексту интернационалне и домаће традиције, предање о Карађорђевом рођењу јасно сведочи о томе да је Вождов култ, који је почео да се ствара још за његовог живота (Златковић 2007: 60)⁹, био сасвим уобличен у тренутку његовог бележења на Косову, у првој деценији 20. века. Међутим, настајући позно након Вождовог рођења и знатно доцније, предања о његовом рођењу и о најавама његове јуначке и ослободилачке мисије не представљају никаква прорицања догађаја у будућности, већ она изражавају митски поглед на свет и појављују се у функцији попуњавања епизоде из митске биографије јунака.¹⁰ Ова народна прича, такође, лепо илуструје и правац којим су и многе друге приче ушле у нашу народну традицију, а сведочи и о томе колико је неослобођени српски народ на Косову и Метохији, у турском ропству, био прожет надом у ослободилачку Шумадију и с каквим је симпатијама гајио живу успомену на њеног великог јунака, Војда Карађорђа.

Литература

- Библија или Светио Исусо Стариоа и Новоа завети*. Ђ. Даничић, В. С. Караџић, прев. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1991.
- Бован, Владимир, ур. *Анџологија српске народне лирике Косова и Метохије*. Београд: Завод за уџбенике, 2017.
- Вукићевић, Миленко. *Карађорђе*. Књига прва. Београд: ИРО „Слобода“, 1986.
- Грдинић, Никола. „Пророчанства о Карађорђу и српској држави“. *Карађорђево устанак – настајање нове српске државе*. Зборник. Н. Љубинковић, ур. Београд – В. Плана: Институт за књижевност и уметност – СО Велика Плана, 1998, 114–125.

⁹ Тако се приповедало још за време Првог српског устанка да се „при рођењу Карађорђевом појавила некаква силна светлост на небу, затим како је он имао крила под пазухом и месец на плећима итд.“ (Вукићевић 1986: 22).

¹⁰ У том контексту чини се да изузетак представља месијанско пророчанство старца Стања Шћекића из Васојевића (рођен половином 17. века, а преминуо четрдесетих година 18. века). Према аналогјама и подударностима са каснијим догађајима, у односу на период за који се претпоставља да припада времену настанка пророчанства, Шћекићево казивање тумачено је као предсказање Карађорђевог појаве (Миличић 1894: 83–84; Грдинић 1998: 114–125).

- Деретић, Јован. *Историја српске књижевности*. Треће, проширено издање. Београд: Просвета, 2002.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Приче о сновима и сакрална топографија Тимока“ (рад је објављен на страницама овог зборника).
- Ђурић, Јанићије. „Копија историје сербске“. *Казивања о Српском устанку 1804*. Д. Самарџић, ур. Коло LXXIII. Књ. 484. Београд: СКЗ, 1980, 2–68.
- Златковић, Бранко, ур. „Предања из Кушића – Карађорђе“. *1804*, часопис. Год. II. Бр. 7. Орашац: Задужбинско друштво „Први српски устанак“, 2006, 11–12.
- Златковић, Б. *Први српски устанак „у говору и у твору“*. *Анејдоше и сродне приповедне врсте усмене књижевности о Првом српском устанку*. Београд – Аранђеловац: Институт за књижевност и уметност – Фонд „Први српски устанак“, 2007.
- Златковић, Бранко, ур. „Рођење Карађорђево“. *1804*, часопис. Год. IV. Бр. 7. Орашац: Задужбинско друштво „Први српски устанак“, 2008, 6–7.
- Јокић, Јасмина. „’Кад се Христос на земљу родио’: рођење и крштење Исуса Христа у фолклорној традицији“. *Књижа II. Бој*. Зборник. Д. Бошковић, ур. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет Крагујевац – Скупштина града Крагујевца, 2012, 39–51.
- Јокић, Петар. „Причања Петра Јокића о Српском устанку“. *Казивања о Српском устанку 1804*. Д. Самарџић, ур. Коло LXXIII. Књ. 484. Београд: СКЗ, 1980, 150–263.
- Караџић, Вук Стефановић. „Српске народне пословице“. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига девета. М. Панџић, ур. Београд: Просвета, 1965.
- Маринковић, Радмила, ур. „Роман о Троји – Роман о Александру Великом“. *Стара српска књижевност у 24 књиге*. Књига двадесет прва. Радмила Маринковић, прир. Београд: Просвета – СКЗ, 1986.
- Миличић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. Београд, 1894.
- Милутиновић, Симо Сараџлија. *Србијанка*. Д. Иванић, ур. LXXXVI, књ. 573. Београд: СКЗ, 1993.
- Петровић, Петар Његош. *Горски вијенац*. Нови Сад: Школска књига, 2016.
- Попов, Чедомир, ур. *Српски биографски речник*. Књига 3. Нови Сад: Матица српска, 2007.
- Псеудо-Калистен. *Живот и дела Александра Македонског*. Здеслав Дукач, прев. Нови Сад: Матица српска, 1980.
- Радуловић, Немања. „Дрво света, визуелна формула и поетика жанра“. *Слике, формуле, једносоставни облици*. Београд: Чигоја штампа, 2015: 59–80.
- Софрић, Павле Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању и њевању код нас Срба по Анџелу де Гудернатијусу*. Београд: Бигз, 1990.
- Херодот. *Историја I*. Нови Сад: Матица српска, 1980.
- Чајкановић, Веселин. *Мит и религија у Срба*. В. Ђурић, ур. Коло LXVI. Књ. 443. Београд: СКЗ, 1973, 143–146.
- <http://www.enlite.org/podaci/Veselin%20Cajkanovic-Mit%20i%20reliigija%20kod%20Srba.pdf> (10. 10. 2018)

Чайкановић, В. „Речник српских народних веровања о биљкама“. *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. 4. В. Ђурић, ур. Београд: СКЗ ... [ет ал.], 1994, 159–160.

Elijade, Mirča. *Rasprava o istoriji religija*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2011.

Janković, Vladeta. *Imenik klasične starine*. Beograd: Vreme knjige, 1996.

Kačić-Miošić, Andrija. *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Zagreb, 1862.

Meletinski, Eleazar. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, [b. g.]

Rank, Oto. *Mit o rođenju junaka. Pokušaj psihološkog tumačenja mita*. T. Bekić, prev. Novi Sad: Akademska knjiga, 2007.

Branko R. Zlatković

A STORY ABOUT THE KARADORĐE'S BIRTH RECORDED ON KOSOVO

Summary

A story recorded in the first decade of the 20th century by Nikola Zega on Kosovo contains a dream of Karadordže's mother about his birth and future mission of liberator and renovator of the Serbian stateship. In this paper, the story is considered in the context of other sayings about Karadordže's birth, but also related to other similar mythic stories where an allegoric dream announces births of great international heroes and founders of great dynasties, empires, cities and religions – Persian king Cyrus, Greek king Alexander the Great, founder of the Turkish empire Osman, Skanderbeg and Jesus Christ.

Keywords: story, myth, saying, prophetic dream, birth, Kosovo and Metohija, Karadordže, tsar Cyrus, Alexander the Great, Osman, Skanderbeg, Jesus Christ.

Смиљана Ђорђевић Белић¹

Институт за књижевност и уметност, Београд²

ПРИЧЕ О СНОВИМА И САКРАЛНА ТОПОГРАФИЈА ТИМОКА

Студија је заснована на грађи прикупљеној током теренских проучавања тимочких говора и традицијске културе, која су обављана од 2015. до 2017. године. Истраживачка пажња фокусирана је на заветне крстове, посебно на приче о заснивању и/или обнављању ових културних места, те на наративе о сновима који су за такве ритуалне праксе везани. Утврђују се структурне и семантичке карактеристике наратива и посматра се њихово функционисање и „живот“ у усменој култури. Наративна манифестација метафизичког искуства тумачи се као вид „леgitимизације“ сакралног простора, а приче о сновима виде се и као део вернакуларне религије.

Кључне речи: заветни крстови, заветина, снови, приче о сновима, вернакуларна религија, Тимок, теренска истраживања.

1. Оквири истраживања: заветни крстови и ритуална пракса

1.1 Етнографски извори

Студија која је пред читаоцем темељи се на грађи документованој током теренских истраживања која су обављена у оквиру пројекта *Чувари нематеријалне баштине тимочких говора*, који је 2015. и 2016. године реализован уз подршку Министарства за културу и информисање Републике Србије, те на истраживањима која су на овом подручју настављена и у 2017. у оквиру пројекта *Језик, фолклор, миграције* Балканолошког института САНУ.³

¹ smiljana78@yahoo.com

² Студија је резултат рада на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ Подаци о циљевима и резултатима пројекта, истраженим пунктовима и тиму који је теренска истраживања реализовао доступни су на адреси <http://balksrv2012.sanu.ac.rs/webdict/timok/index> (приступљено 22. 1. 2018). Грађа је депонована у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (ДАВИ), на Филозофском факултету у Нишу и у Народној библиотеци „Његош“ у Књажевцу.

Током рада на терену саговорници су често спонтано уводили у разговор теме везане за култна места – посебно заветне крстове⁴. Овим термином⁵ означавају се (данас најчешће камени) сакрални објекти (не нужно крстастог облика), обележени натписима или симболима (урезан крст, уклесано име свеца заштитника, податак о времену подизања и онима који су култно место засновали / обновили). Натписи су на неким крстовима сачувани тек у траговима, или су у потпуности ишчезли. Са светим дрветом (*йоййис, миро, миро дрво*), уз које се неретко налазе, формирају јединствен, кохерентан сакрални простор (уп. Радовановић 1998: 173). Смештени су у центру села или на ободима атара, на црквистима и селиштима, покрај извора, на имањима заветованих појединаца и њихових породица (уп. Младеновић, Радовановић 1983: 76⁶). Фреквентност прича о заветним крстовима сведочи о значају који се овим сакралним објектима, и за њих везаним ритуалним и наративним праксама, придаје у формирању слике о локалној традицијској култури. На тај начин су се заветни крстови профилисали и у један од маркера тимочког локалног етнокултурног идентитета.⁷

⁴ Премда је ова студија усмерена на заветне крстове и снове везане за њих, неопходно је напоменути да се ритуално заснивање или обнављање везује и за култне изворе и култно дрвеће. Сложеност сакралне топографије ове области показана је у обимној студији Дејана Крстића (2006), који, уз дрвене и камене култне крстове (и култно камење), издваја и култно дрвеће, култне изворе, црквиста, помоћне олтаре, вењаке, цркве, звонике, стамбене објекте, гробове.

⁵ У представљеном материјалу потврђени су термини: *крст* ([4]) / *крс* ([1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]), *крстѝић* ([6]), *крстѝак* ([1], [5]), *камен* ([1], [3]). Импровизована или трајна грађевина чији је крст сакрални центар означена је као *црква* / *црквица* ([5], [6]), тј. *манастир* ([3]), а некада је тешко разлучити функционишу ли ови термини и као ознака за сам крст (нпр. : *Црква, ѝуј дабе биле две сѝаре, дадице, цркварке, у ѝуј цркву иду. Она је мали крстѝак, ал ѝуј дабе ишле у, у цркву...* [5]). Саговорници конкретан крст најчешће означавају именом светитеља коме је посвећен (нпр. *Ма, сѝави се онамо на Светији Марка, на Светији Сѝевана, на Бојородицу сѝавиш...* [5]). Крстови могу бити означени и као *храм* или *заветина* (Радовановић 1998: 173).

⁶ Према истраживањима Маринка Станојевића (1913; 1940) староседелачко становништво имало је само једну заветину и један крст, док их је у селима у којима су настањени и досељеници било више. Оливера Младеновић и Миљана Радовановић (1983) износе претпоставку да су старији заветни крстови били начињени од дрвета, те да су касније замењени каменом. Најстарији камени крстови које су ове ауторке регистровале потичу с краја 18. века (Света Петка Русална у Кандалици из 1778. и Свети Никола у Јаловик Извору из 1794). Дрвени и камени култни крстови, те и други споменици од камена, детаљно су описани у Крстић 2006: 34–98.

⁷ М. Радовановић омеђила је ареал за који су заветни крстови карактеристични, а који образују југоисточна и јужна Србија (Тимок, Заглавак, Буцак, Сврљишки крај, Бело-паланачка котлина, околина Пирота, Лесковачка Морава, Врањско Поморавље, Пчиња) и северозападна Бугарска (Радовановић 1998: 175).

Овакав теренски налаз не изненађује имајући на уму чињеницу да су заветни крстови ове области дуго и континуирано привлачили пажњу путописаца, етнолога, истраживача традицијске културе у најширем смислу. Први описи потекли су из пера Ханса Дерншвама, који је кроз пиротски крај путовао у 16. веку (Влајинац 1927: 66–67). Из друге половине 19. века потиче потврда мотива *оѝкојавана* цркве, које је мотивисано визијом у сну (Каниц 1985: 363). Појаву региструје и описује и Милан Ђ. Милићевић, укључујући је у контекст дискурса о трагању за националним идентитетом становника српско-бугарског пограничја. Стога аутор чин откопавања и обнављања црква види као израз жеље за обнављањем „старе славе Божје”: „Толики људи, жене, чак и девојке, тамо траже и откопавају старе цркве, и објављују вољу Божју с онаквим веровањем с каквим су дисали стари пророци“ (Милићевић 1876: 838).

Заветним крстовима у југоисточној Србији и у наредном, 20. веку, враћало се више истраживача. Тихомир Ђорђевић је уз описе крстова (претежно из пиротског краја) оставио и драгоцену сведочанства везана за околности у којима се подижу и о пратећим обредним радњама (Ђорђевић 1934: 113–116). Запажање Маринка Станојевића, везано за Тимок, поткрепљује хипотезу о заветним крстовима као особито важном елементу локалне традицијске културе:

Пада у очи велики број сеоских слава и заветина у селима ове области. (...) Место где се слави обележава се каменим крстом, на коме је урезано најпре име свеца, а за њим имена лица која су засновала заветину и подигла камени крст. За време Турака место камених крстова подизани су дрвени крстови, обично од храстова дрвета. (...) Крст се поставља обично испод каква храста, а покрива се вењаком да се сачува од влаге. Око каменог крста скоро сви сељаци, особито имућнији, подижу вењаке. Ту они, за све време свечаности, ручавају и вечеравају. Славе и заветине трају обично два-три дана. Ту се слегне цело село, па често и народ из оближњих села (као гости) (Станојевић 1940: 431–432; о сличној пракси у Заглавку в. Станојевић 1913: 42).

Континуираност праксе потврђују теренска испитивања Николе Пантелића (1974), обављена у Буцаку крајем шездесетих година 20. века, те екстензивна истраживања Оливере Младеновић и Миљане Радовановић, које заветне крстове виде као „карактеристичну појаву традиционалне народне културе Заглавка и Буцака

(...) не само културно-историјске споменике, него и посебно значајне етнографске споменике – изворе за проучавање села као социјалне и култне заједнице“ (Младеновић, Радовановић 1983: 76; Радовановић 1998⁸). Истраживања из деведесетих година 20. и с почетка 21. века указала су на наставак функционисања ритуалне праксе и виталност веровања везаних за заветне крстове (Костић 1998; Крстић 1998; 2001; 2006), откривајући, једновремено, трансформације обредно-обичајних елемената: гашење, редуковање или приближавање сфери приватног (особито након Другог светског рата), односно – ревитализацију осамдесетих и деведесетих година 20. века (Љубоја 1998: 16; Христов 2004: 118, 145, 160; Крстић 2001: 100; Крстић 2006: 127).

Обимна истраживања Петка Христова, особито теренска – концентрисана на српско-бугарско пограничје, указала су на функционисање колективних обредно-обичајних пракси везаних за прослављање дана свеца заштитника породица, родова, или патрона села, са обе стране границе. Овај истраживач запазио је терминолошку неуједначеност у означавању праксе (*сџора / сџора, курбан, оброк, заветина, зайис, крс...*), мозаичку ареалну дистрибуираност термина, те указао на могућност да термином буде означен и обред, и сакрални простор, и жртва (Христов 2004: 146–147). У разматрањима ритуалне праксе везане за крстове у више је наврата истакнута њена разуђеност и немогућност успостављања општег, заједничког модела (Љубоја 1998: 16; Христов 2004). Ипак, Христов, управо у етнокултурној зони о којој је реч, реконструира три доминантна моделативна оквира колективних ритуала. Један се односи на ритуалну праксу везану за крстове које поштује само једна породица (која може бити и летња варијанта крсне славе), где се на крсту окупљају само рођаци. У други модел уклапају се ритуали на породичном, или крсту фамилије / рода, у којима учествују и други становници села. Комплекс ритуалних радњи укључује, између осталог, крвну жртву (коју обезбеђује породица на чијем се имању налази крст), док се обредни хлебови, жито, свеће и вино доносе и из других домаћинстава. Улога централног актера у обреду преноси се према патрилинеарном принципу (који је, најчешће, и принцип наслеђивања земље / имања), уз могућност

⁸ Ауторке су у Заглавку и Буцаку регистровале 130 крстова, неке од њих описале, начиниле преглед светитеља којима су намењени, те анализирале део натписа; о заветним крстовима из археолошке перспективе в. Петровић, Јовановић 1977.

смењивања породица које припадају истој фамилији. Трећи модел функционише у вези са заједничким сеоским празницима: курбан (жртвену животињу) доноси свако из села (или се купује од заједничког новца), из свих кућа се доносе обредни хлебови, жито, свеће и вино. За сва три модела карактеристично је обредно преливање и сечење колача, узимање жита и вина, чиме ова обредно-обичајна пракса стиче и одлике колективног причешћа. Христов закључује да је први модел везан за поштовање свеца – покровитеља дома, други за патрона земље фамилије / рода, а трећи – за заштитника простора и земље села. Додатно, празновање може бити прихваћено и као лични завет (Христов 2004: 145–151). Сличну типологију колективних ритуала, засновану на вишегодишњим истраживањима средњег Тимока, успоставља и Дејан Крстић (2006), разликујући манастирске славе, сеоске, засеоске, родовско-земљишне и личне или породичне заветине.

1.2 Теренски налаз

Теренска грађа која ће бити разматрана у наставку овог прилога односи се на крстове за које се везују колективне ритуалне праксе које припадају различитим описаним моделативним оквирима.⁹ У складу са примарним – фолклористичким интересовањима ауторке ове студије, из обимног материјала изабрани су нарративи који инкорпорирају приче о заснивању или обнављању култних места – заветних крстова, укључујући и приче о сновима којима су ове ритуалне радње мотивисане. Истовремено, изабрани примери илуструју и спектар функција оваквих нарратива у различитим типовима заједница, бивајући и елементи породичног предања, али и фрагменти локалне усмене историје (ближећи се локалним културно-историјским предањима).

Поштовање крстова подразумева обављање ритуалних радњи у различитим тачкама календарске године. Неке од пракси везане су за конкретан празник (дан посвећен светитељу коме је крст намењен), друге су околионалне, скопчане са маркираним данима

⁹ На породичне крстове односи се део грађе из Дејановца (Свети Јован) и Тијовца (Петровдан). Крстови у Татрашници (Свети Јован) и Лукову (Свети Ранђел) везани су за патроне рода, али у ритуалној пракси учествују и други становници села. О заједничким, сеоским крстовима реч је у грађи из Дејановца (Свети Марко) и Лукова (Богородица). О поштовању сеоског крста које се додатно мотивише и личним заветом сведоче примери из Тијовца (крст Свети Марко и крст/црквица у близини гробља) и Влахова (Ђурђевдан).

у недељи, или календарским празницима уопште (*добри денови*). Отуда је њихово спровођење условљено и индивидуалним потребама (које могу бити везане и за исцелитељску функцију крстова). Оказионалне индивидуалне праксе укључују ритуално даривања крста [најчешће тканином, одевним предметима (кошуља, чарапе), новцем], паљење свећа, некада и кићење цвећем, те су подударне сличним облицима ритуалног понашања у вези са култним местима уопште¹⁰ (цркве, црквешта, лековити свети извори и сл.):

Оне су имале три бабе туј у нас у село, као оне се звале поестримом, поестримом теј бабе се звале, тако, и иду у цркву стално, и оне држале цркву, и док су оне држале цркву, крс је оћитен сас ћерапе, с ћаршави сас, сас неки разни пешћери, с неће разне ћерапе, туј ћите, туј жене носе, поклању. [...] Ја сам пошла онам у цркву, и понела сам ратлук, бонбоне, кравајче, сок, и понела сам салвету ону велику салвету. То чу понесем да поклоним... (Тијовац).

Сви долазе са свеће, свеће [...] што оставе си. Не избегава нико, није важно што овај празник као заветина села, него уопште сваки празник изађу. Од јутра до мрака, кој кад стигне, обавезно долазе... (Луково).

Колективне обредно-обичајне радње везане за дан светитеља патрона знатно су сложеније, при чему се, како је у напред размотреној литератури описано, опажају разлике у њиховом обављању у зависности од опсега заједнице за коју је конкретан крст као култно место функционалан.

Ритуална пракса перманентно је изложена променама чији су узроци и исходи различити. Процеси промена условљени су и трансформацијом традицијске културе у целини, и миграционим кретањима (посебно на нивоу село / град), и депопулацијом, особито израженом у овој области. На традицијску културу утицале су и политичко-историјске околности – од гашења и редуковања ритуала или преношења у сферу приватног (обављање ритуалних радњи у кући – Љубоја 1998: 16; Крстић 2001: 100) као „спонтане стратегије адаптације на репресивну и рестриктивну политику“ (Беновска Сџбова 2001: 273; према Христов 2004: 162) у доба комунизма и раног социјализма, до сасвим опречне тенденције за наглашавањем видљивости ритуалних радњи у јавном простору у

¹⁰ Уп.: „Оброке народ врло цени и кад ко прође поред њих скида капу као да пролази поред цркве“ (Ђорђевић 1934: 114).

условима ретрадиционализације¹¹ (нарочито од краја осамдесетих година 20. века – Љубоја 1998: 16; Крстић 2006: 208–214).¹² Отуда ће и савремена слика пракси везаних за заветне крстове у појединачним микрозаједницама бити сасвим различита. Нека од културних места готово су у потпуности напуштена, а праксе сведене на домен индивидуалних, мотивисаних личним потребама и склоностима. У другим ће пак насељима традиција бити настављена уз знатне модификације. Елементи обредне праксе очекивано се редукују [нпр. изостанак крвне жртве, или неких елемената у њеном ритуалном приношењу, сужен (неретко и иновиран) избор ритуалне хране и сл.]. Са друге стране, управо породичне и сеоске заветине, осим несумњиве митско-ритуалне функције (повезивање са метафизичким ентитетом, заштитником породице, фамилије и/или села), стичу у савременим околностима додатно наглашену социјално-интегративну димензију – не само да одржавају везе између заједнице и свеца заштитника, већ су и један од основа за (ре)продукцију колективних идентитета и кохезију заједнице.

The collective ritual sacrificial offerings (kurbans) and the festive common feasts accompanying them are some of the best examples of the integrative and communicative aspect (on a social scale) of this ritual in the Balkans (Hristov, Manova 2007: 210).

Одржавање (или обнављање) ритуала данас најчешће укључује и формирање специфичног типа заједница јер подразумева и долазак расељених мештана, те постаје прилика за породична, фамилијарна и окупљања некадашњих комшија и њихових потомака. Такве заједнице, везане осећајем припадности, жељом за одржавањем (или реуспостављањем) везе са коренима (између осталог, и местом порекла у чијем доживљају особиту улогу има сакрални простор), виде се као оказионалне, до извесне мере и имажинарне. Миграцијама распршене и делокализоване, легитимишу се управо кроз овакве ритуалне праксе. Стога су разговори о за-

¹¹ На једнаку експанзију праксе у периодима хомогенизације националног идентитета у широј историјској перспективи упућују запажања Д. Крстића, који указује на улогу државних институција у изградњи културних места након оснивања Тимочке епархије 1834. године (Крстић 2006: 195). Блиске процесе региструју и О. Младеновић и М. Радовановић: „Од средине 19. века до Првог светског рата, па поново између два рата, у Заглавку и Буцаку запажа се интензивно обнављање старих крстова“ (Младеновић, Радовановић 1983: 80).

¹² О сличним трансформацијама у Бугарској в. Hristov, Manova 2007; у Македонији је деведесетих година 20. века регистрована особита популарност праксе откривања старог манастиришта кроз визију у сну (Христов 2004: 174).

ветним крстовима у Тимоку готово по правилу спонтано покретали и теме расељавања села, усамљености, активирајући и сећања на некадашњу сеоску свакодневицу и обредно-обичајни живот.

Додатну димензију оваквим окупљањима у неким насељима пружа наглашеније ревивалистички карактер, који може подразумевати и институционалну подршку.¹³ Посматрање оваквих пракси кроз призму концепта „измишљања традиције“ (енгл. *invention of tradition* – Hobsbawm, Ranger 1983), како је у вези са обнављањем ритуала у неким местима у Бугарској у постсоцијалистичком периоду предложио Христов (2004; Hristov 2010), могуће је тек донекле, будући да у делу истражених насеља ритуали везани за заветне крстове нису губили континуитет, упркос напред описаним трансформацијама и променама у социокултурном контексту. Ипак, о специфичном виду иновирања традиције несумњиво се може говорити с обзиром на чињеницу да су неке колективне ритуалне праксе постале подлога за установљавање културно-уметничких манифестација, којима се традиција укључује и у домен културног туризма и политика наслеђа¹⁴. На тај начин ритуал, али и са њим скопчани популарно осмишљени, и са становишта тржишне економије пожељни програми, од маркера локалног (месног) идентитета прерастају и у обележја регионалне (тимочке) културе.

2. Заветни крстови и приче о сновима

Заснивање или обнављање заветних крстова укључује низ различитих радњи: откопавање камена из земље, укопавање (које може подразумевати враћање на пређашње место), постављање новог или обнављање старог, те и уређење простора око култног крста /камена. Отуда се ове праксе означавају спектром глагола: крст може да се *коџа* ([3]), *укоџа* ([1], [6]), *џодџине* ([4], [5]); простор око крста се *чисти* ([1], [2]), *заџрађује* ([6]), крст / црква се *џоднавља*

¹³ Примера ради, обележавање Светог Јована у Татрашници, где данас живи троје становника (који, заправо, нису ни присуствовали прослави, али су истраживачи у једном дому затекли родбину која је дошла у госте), укључило је и пригодан програм који је обезбедило локално културно-уметничко друштво; у вези са обнављањем крста у Влахову саговорници су говорили о помоћи општине и учешћу њених представника у обележавању Светог Марка.

¹⁴ Један од првих елемената уписаних на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Србије је *Молишва*, ђурђевдански обичај у Вртовцу. Посебно популарна манифестација у овом крају је и *Сабор на Панаџур* у Јаловик Извору.

([5])¹⁵. Радње се окончавају ритуалним даривањем (које се најчешће периодично понавља), те се отуда могу видети као изофункционалне. У овај домен може бити укључена и изградња трајних или импровизованих грађевина (*ћелија* – Младеновић, Радовановић 1983: 77), те и опскрбљивање култног места одговарајућим сакралним предметима:

Онда се деда Јеленко, мој прадеда, ожени, доведе из Јању баба Латинку. И она донела три оће, знаш кво је оће, и двеста, па она га тако мерила, мерило тагашње. И узму они, она од теа паре баба Латинка, покрију тај камен, иначе почело да мучи деда Јеленка, ел да покрије, ел никако. И они покрију сас, просто, сас сламу прво, па после турили плек тек временом, и ми смо долазили увек, увек, на овај Свети Јован... [...] И очу да кажем, и тај мој деда баба Латинку доведе деда Јеленко, и славили су, главни су били, сандак купили пун сас иконе... [3].

Мотив *коџања* посредно упућује на постојање „архитекта“, наративне „подлоге“ која би овај вид старања о културним местима објаснила. Нови мотиви заправо се (експлицитно или имплицитно, аналошки) наслојавају на предања о чудесним премештањима цркава, чији значењски спектар сумира Станојевић:

Карактеристично је за побожност у овоме крају веровање народно о црквама и црквинама. Народ дубоко верује како су у једно доба, доба српске славе, храмови Божији појали по свој земљи; како је, за тим, настало тешко доба, када су Турци обладали земљом, цркве неке порушили, неке опоганили („омрсили“), те се оне саме дубоко укопале и сакриле у земљу, а неке су пак, будући опогањене, бежале с једног места на друго. Сада је настало време када цркве, под слободом израстају из земље, и већ се многе показују до половине. Али ће ускоро настати време, када Богу то буде угодно, када ће се оне целе појавити, јер још није њихово право време настало. А Бог о томе објављује своју вољу преко својих нарочитих изабраника, *црквара* и *цркварки* (пророка и пророчица). Народ сам помаже тим изабраницима Божијим у откопавању цркава, „здравља ради“. На тај су начин многе црквине откопане и непрестано се откопавају (Станојевић 1913: 66–67).

¹⁵ У литератури је у вези са овом праксом регистрована и употреба глагола *усађивајии* (Младеновић, Радовановић 1983: 79).

Овакви се наративи, везани за конкретна култна места у Тимоку, уклапају у широк корпус предања о црквама које су због каквог греха / кршења табуа „прелетеле“, или се на који други начин „изместиле“. ¹⁶ Ипак, за разлику од релативне шароликости сижеа оваквих предања као целовитог корпуса (посебно различитости у типу прекршеног табуа и начину чудесног премештања цркве), сижеи тимочких предања у високој су мери стабилни, те формирају за ову зону карактеристичан тип. У „идеалном“ облику сиже почива на неколико мотива: 1. формирање митске представе о „златном добу“, које се везује за славну националну прошлост („доба српске славе“ – Станојевић 1913: 66; доба цара Душана – Милићевић 1876: 231), али и митску прошлост о којој се представа гради интерполирањем предања о „старим народима“ („Кад је у овим селима владао Латинин, свако је село имало своју цркву“ – Ђорђевић 1934: 114); 2. мотив *йоследњеї времена*, тј. есхатолошки конотирана представа о добу владавине Турака, који оскрнављује цркву (Станојевић 1913: 67; Живковић Д. 1998: 294; Поповић 1867: 126); скрнављење се у рецентним теренским записима (транскриптима разговора) у Крстићевом корпусу готово без изузетка експлицира мотивом „масакра“ на сабору (Крстић 2008: 77–88¹⁷); 3. очишћење у води (црква сама „скочи“ у Тополски вир или Тимок – Живковић Д. 1998: 295, 305; црква „сама ископа вир у Тимоку те се у њему очисти па прелети“ – Поповић 1867: 126; „нешто дојде и дигне цркву целу и у Тимок сврате“; „она пређе Тимок, окупа се“ – Крстић 2008: 83, 84), некада уз прецизирање трајања лустративног периода, које је симболички маркирано (четрдесет дана – Живковић Д. 1998: 295, 305; „три дана и три ноћи седела у Тимок“ – Крстић 2008: 82); 4. црква се измешта летењем или иде по тлу (некада је вуку говеда која тера глас који се чује), остављајући траг; то чини на чудесан начин – сама (Крстић 2008: 82–83), преносе је анђели (Живковић Д. 1998: 295, 305; Крстић 2008: 83–84), Богородица (Крстић 2008: 83)¹⁸ или неименовано „нешто“ (Крстић 2008: 82–84); мотив

¹⁶ Предања са овим мотивом систематизована су и анализирана у Пандуревић 2011: 405–409.

¹⁷ Крстић издваја три сижејна модела који се везују за скрнављење и „пресељење“ цркава: *масакр у цркви који йреїходно најављује јавран, масакр у цркви и сељењу ойоїањене цркве йреко реке ради очишћења и сељење цркве йриликом изградње* (Крстић 2008: 77–88).

¹⁸ Донекле по страни остаје предање из Вине, сасвим редукованог сижеа, према ком тамошњу цркву на садашње место (релативно немотивисано) премештају „бабе црква-

измештања може бити замењен мотивом укопавања / сакривања под земљу (Станојевић 1913: 67), пружајући основ за развој прича о копању крстова (тј. и култног камења, откопавању црквишта и сл.).

2.1 *Сїрукїура, моїиви, акїери*

Елементи прича о заснивању и обнављању заветних крстова и сновима који су за овај ритуални комплекс везани у етнографским се изворима стилизују као кратки описи пракси заснованих на веровањима¹⁹, или као парафразе наратива блиских културно-историјским предањима²⁰. Теренска грађа нуди нешто сложенију слику, будући да се приче о сновима реализују у широком спектру од екстензивних, наративно развијених примера, до минималних, сведених на нуклеус наратива. Тај нуклеус формирају информација о крсту (име светитеља коме је посвећен; информација је у разговору са истраживачем допуњена и локализацијом култног места) и ономе ко га је копао / подигао / обновио.²¹

Посматрање наратива о сновима као фолклорног жанра могућим, између осталог, чини и формулативност сижејне структуре, будући да се приче о сновима пре моделују према конкретном обрасцу него што се сасвим спонтано и слободно формирају (Лурье 2002: 29). Искусствено прераста у наратив у ситуацији саопштавања (Kaivola-Bregenhøj 1993: 216), а на обликовање и интерпретацију тог искусственог, индивидуалног, утичу и заједнички, колективни, кул-

лије“ (Костић 1998: 140). На терену је 2017. добијено и предање о крсту у селу Градиште, чији се део у олуји откинуо и прелетео на друго место.

¹⁹ Нпр.: „Готово на сваком истакнутијем месту у сеоским хатарима постоје крстови односно заветине: да заштите село од временских непогода или су стављани поводом каквих заразних болести“ (Станојевић 1940: 432); „Ограду око крста подиже власник на чијем се имању налази запис, као завет због болести неког од укућана или какве друге невоље“ (Пантелић 1974: 221).

²⁰ Нпр.: „Црквиште ‘у Трап’, где се налази запис Св. Ранђела из 1863. године, откопао је, по причању, неки деда Тома из фамилије Иванковци. У селу није било напретка, ни у стоци, ни у људима, па кад је сањао како му је Св. Ранђел у сну рекао да треба да откопа цркву, замолио је сељаке на једном збору да заједно копају. Они послушаше старца и почеше копати на месту које им је старац показао. Нису, међутим, могли да нађу темеље. Онда деда Тома легне на земљу и заспа. Када се пробуди, рече да треба да нађу невино мушко дете, па ‘босо, само у кошуљку где оно прође ту су темељи’. Тако и би, где је дечак прошао они су дан и ноћ копали, док нису ископали остатак велике цркве“ (Живковић, Д. 1998: 300–301).

²¹ Исти се елементи јављају и на натписима на крстовима. Ипак, натписе карактерише и висока мера формулативности, тј. тенденција да спектар мотива за заснивање култног места буде сведен на здравље и напредак (в. Крстић 2006: 84–93).

туром обликовани концепти²² (Толстой 2003: 304). Приче о сновима фолклору приближава и усмено преношење, те чињеница да од индивидуалног могу прерасти у део традиције колектива (Kaivola-Vregeňhøj 1993). Премда стабилни елементи варирају у зависности од типа сна и онога ко сан интерпретира, за примере који су предмет овог рада карактеристична је релативно једноставна, трочлана структура: добијање налога у сну, реализовање налога и повратак нарушене равнотеже (у вези са појединцем, породицом или ширим колективом). Овакав тип снова може се окарактерисати као сан са експлицитном поруком, будући да је различит од пророчког сна, најчешће интензивније симболички конотираног (у ком порука захтева тумачење).²³ Ипак, и у овим се нарративима јављају детаљи јасног симболичког потенцијала (нпр. вода или јаруга као лиминални простор [1], [2], [3]), од којих се тек неки и експлицитно интерпретирају (*Па, вели, ја ночас шњева сџараца оноја, вели, да идем, два љуџи ми дума да идем да видим онам вода че да ујуши свиње. Кад рече њо, оно истина вода. – Е ња, реко, њој значи гедга Бој ње учил. Има гедга Бој, и рекал њи да идеш, и истина имал...* [1]).

Осим онога ко сања (а ко је у сну пасивизиран, стављен у ситуацију угрожености), централни актер у причама о сновима је антропоморфизован или на какав други начин конкретизован и отелотворен метафизички ентитет (*сџарац* [1], [2], [4]; *црква* [5], *покојна баба цркварка* [5]). Поред добијања налога у сну, заснивање култног места може бити мотивисано саветом добијеним од оних који поседују специфична знања и способности: *врачка* [6], *вражалац* [1] (уп. и Костић 1998: 148; Крстић 2006: 184).²⁴

²² М. Лурје (Лурје 2002: 30–41), са друге стране, упозорава на могућност да у индивидуалном тумачењу интерпретација симбола буде сасвим измењена у односу на очекивано, у традицији потврђено, уобичајено и очекивано значење.

²³ Поменути типови снова виде се као два централна модела у историји књижевности и културе у најширем смислу (в. Радуловић 2003: 25). Александар Панченко (2002: 13) разликује сан-симбол и сан-нарратив (који се може тумачити у симболичком или реалистичком кључу). Разуђеније типологије нарратива о сновима, засноване претежно на тематском критеријуму, понуђене су нпр. у Лурје 2002: 28; Запорожец 2002: 95–96. Према структурним карактеристикама, које су условљене ситуацијом приповедања, тј. временском дистанцом према моменту сненања, Ина Веселова (2002: 172) разликује приповедања о сновиђењима и приповедања о сновима који су се остварили. Приповедања о сновиђењима саопштавају се одмах након сненања, док се приповедања о оствареним сновима саопштавају с дистанце и интерпретирају на фону реалних животних околности, при чему се сновиђење и реалност доводе у узрочно-последичну везу.

²⁴ У етнографским записима појављују се и светитељи (Св. Ранђел – Живковић, Д. 1998: 300; Свети Јован – Крстић 2006: 235; „дух“ који се јавља уочи Светог Томе – Каниц 1985: 363), Божја мајка (Крстић 2006: 235), „небеска, виша бића“ (Станојевић 1931: 108), неименовани

И он, један пут, други пут, и шњева старца нектога: – Брада, вели, дотле, и у неку, вели, вртомију, само назрно, вели, гор. – Ел ти рече че чистиш, вели, овој. Па када ч-га чистиш? – Па, вели, не знам, немам када. – Добро, немаш када. – Па измине, измине, па га шњева [1].

Каже: – Марице, шта је? – Каже: – Једва сам извукла главу, каже, из море. – Па како си била у море? Ти си у кревет. – Каже: – Тато, ја сам упала у неку воду, језеро, море ли је, шта ли је, не знам. И испред мене, каже, крс се мота... Крстић. И ја, каже, јурим да га ухватим, ал не могу никако. И долази старац са стране, и каже ми овако: – Марице, ако узмеш тај крс, он се мучи, то ваша имовина тражи крс, Радовановићи [4].

Има туј једна девојчица, младица, како ти, па није могло да спава. Не спавала, не спавала, па видела си у зору: – Ја, вели, не мог да спавам. Шта је овој? – И приказало се тај црква: – Докле не идете туј цркву да подновите, нема да заспиш ти, сине, ночу. – И она си казала на тату и на маму, вели: – Мамо, ја не мог да спавам, ал самси сањала тој и тој. – И они дојду и туј цркву подигну и тај крс, и напрае црквицу и саг идемо у цркву туј.

[...]

Туј да се иде, ту је добра црквица, и сџ, чула сам преко људи да има једна младица да је сањала туј бабу што држала цркву. И она си рекла на маму и на тату, вели: – Мама, ја сам сањала баба Леку и баба Лека ми наредила да ја онуј цркву подигнем, да почистим, и ја да идем онуј цркву да подсетим [5].

... а саг овде наш комшија један оковал га с пругићи, рекла му нека баба, врачка, какво ли је: – Да заградиш Светога Марка, немој се играш... [...] Неки му рекал: – Светога Марка да оковеш, да не иду псета, са опроштењем, да га [...] Ви сте ми деца. То је, каже, за здравље подигнуто [6].

Коришћење неодређених заменица у конструкцијама с глаголом *мучиџи* (или глаголима блиске семантике) не само да подизање / обнављање крста одређује као чин који мотивише метафизички ентитет, већ га у одређеној мери (симболички) измешта и из домена вољног²⁵ (*Мучило ју, мучило и, у ово местио да дојде и њу да*

метафизички ентитет (Ђорђевић 1931: 116), старац беле браде или „брадати људи“ (Крстић 2006: 183, 188, 189), „црквари“/„цркварке“ (Крстић 2006: 235–240), свештеник (Крстић 2006: 185).

²⁵ Сличне конструкције користе се и у описивању стицања и обавезе коришћења тако стеченог тајног магијског знања.

која... [3]²⁶). Онај ко сања и реализује у сну стечени налог у симболичком смислу постаје и отелотворење, „продужена рука“ метафизичког налогодавца у оностраној реалности²⁷. Стога не чуди да сневач некада стиче и друге врсте знања и способности (исцелитељске, на пример; в. Станојевић 1931: 108; Крстић 2006: 181). На тај начин отвара се могућност за успостављање симболичког јединства између сневача и елемената сакралног простора у чијем је формирању учествовао:

Тако ми је реко. Кад ми каже: – Ел ти мајка умре? – Умре. – А миро паде, паде? – А човек појма нема ни од миро, ни од мајку, ни кога зна, ни кога познава... [4]

Директним контактом са метафизичким сневач бива „обележен“, уз очигледну могућност трајног симболичког бивствовања на рубу два света, оностраног и ононостраног, будући да за заједницу кроз причу о сну и копању / подизању крста постаје други – *другачији*.

Другост је посебно наглашена у вези са посебним слојем сневача, онима „које више силе узимају за посреднике између Бога (или других небеских сила) и људи, [који] узимају себи за помагаче, опет недугава и болешљива лица, јер веле, Господ таква лица позива да раде на делу Божјему“ (Станојевић 1931: 108). Реч је о појединцима који заснивају, поштују, обилазе и старају се о више култних места, а који се означавају као *црквари / цркварке* ([5]), *цркварице* ([3]), *црквеници*, *црквењаци* и *црквенке* (Станојевић 1931: 108), *дабе црквалије* (Костић 1998: 140), *црквењаче / црквењаци*, *цркварци*, *црквењарци*, *манастирке / манастирци*, *исјосници*, *дојомољци* (Крстић 2006: 176). Амбивалентна природа другости региструје се и у овом слоју вернакуларне религиозности, будући да овакви појединци изазивају и поштовање и зазор, и поверење и сумњичавост, а некима од њих приписују се и исцелитељске и пророчке способности (Станојевић 1931: 108; Крстић 2006: 235–240).²⁸

²⁶ Уп. нпр. и: „Има неку муку“; „мучи га Бог“ (Крстић 2006: 176).

²⁷ Говорећи о концептуализацији снова у традицијској култури, Никита Толстој (Толстой 2003: 306) разликује 5 модела: сан као стање које је опозитно свакодневици, сан као обрнута јава, сан као смрт (прелазак у „паралелни живот“), сан као мост између оностраног и ононостраног, сан као отварање границе између прошлости и будућности.

²⁸ Овим феноменом последњих година особито се бавила Лидија Радуловић, сагледавајући га и из перспективе антропологије рода (Radulović 2010). Занимљиво је запазити да је доминацију жена уочио већ Станојевић: „Оне су у својој религиозној ревности још фанатичније и ревносније, него ли мужеве. Оне своје проповеде држе много снажније него ли пророци“ (Станојевић 1931: 108).

Премда се у наративима јавља факултативно (некада и као одговор на директно питање истраживача), важном се испоставља и информација о мотивацији за копање, будући да открива разлог нарушености равнотеже, као једног од стожера приче. Копање / подизање / обнављање мотивисано је на различите начине: болешћу члана породице ([6]), која може бити узрокована и кршењем табуа, у конкретном случају – везаног за копање скривеног блага ([1]), жељом за спречавањем скрнављења култног места ([6])²⁹, крст се подиже јер то „тражи имање“ ([4]). Чин мотивише и сневачево стање блиско болести, чији је узрок непознат. Додатно, поштовање култних места везује се и за метеоролошку магију, те општи напредак и добро³⁰. Овако формиран спектар мотива потврђује и различите функције светитеља – патрона: од заштитника појединца и породице, до заштитника сеоског атара.

Развијеност наратива у основи је у корелацији са местом приповедача у ланцу (усменог) преношења знања, а то ће место утицати и на избор приповедног оквира. Приче о сновима у екстензивном облику функционишу углавном као елементи породичног фолклора³¹ (саопштене као меморате [1], или фабулато-меморате [2], [3], [4]), а висока мера подударности (која обухвата и истоветност неких синтаксичких конструкција) у причама добијеним од различитих чланова породице, сведочи о њиховом месту у активном приповедном репертоару ([1], [2]). Са друге стране, екстензивност могу задржати и наративи о заснивању култних места који се везују за истакнуте појединце у заједници (који су неретко и поседници додатних, специфичних знања и способности³²). Развијени наративи неретко ће садржати и детаљан опис ситуације која претходи сну, увођење у емоционално стање сневача (описано као осећај тескобе, уз физиолошке манифестације немира), те се на тај начин приближавају „идеалном моделу“ прича о сновима какву формулише Михаил Лурје (Лурје 2002: 29–30). Овај модел (када је

²⁹ Запуштеност се карактерише као грех и у предању о цркви у селу Радичевац (Костић 1998: 148).

³⁰ Говорећи о прихватању обредних задужења, Христов (2004: 151) истиче да се она доживљавају као „наслеђе од старине“, да могу бити завет због личне или колективне несреће (болест, неплодност – изостанак потомства или берићета). Сличан спектар мотива региструје и Крстић (2006: 176–177): култно место се заснива или обнавља из етномедицинских, етноветеринских или аграрних разлога, али може бити и национално-политички мотивисано.

³¹ Уп. Крстић 2006: 182–183, 188–189.

³² Уп. и Крстић 2006: 179–180.

о пророчким сновима реч) формирају следећи мотиви: 1) широка контекстуализација – интерпретација реалне животне ситуације која претходи сну; 2) ужа контекстуализација – опис ситуације која непосредно претходи сну; 3) наратив о сну у ужем смислу; 4) ситуација буђења (емоционални доживљај сна, некада праћен и физиолошким манифестацијама узнемирености); 5) тумачење – о сну се говори другом, а тумачење неретко даје ауторитет / о сну се ћути; 6) испуњење предвиђеног; 7) финална формула (која може функционисати и као иницијална, формирајући оквир наратива) – констатације о пророчкој моћи снова, истицање уочених правилности, изношење сопствених ставова о сновима уопште. Будући да су, како је напред поменуто, снови везани за заснивање и обнављање култних места снови са експлицитном поруком, мотив тумачења сна замењен је мотивом саопштавања сна другом и покретањем на делање.

Овакви ће се наративи јасно профилисати у засебне приповедне целине функционисањем (најчешће финалних) формула као дискурских маркера. Такве формуле неретко ће бити обликоване као сентенциозни искази, поуке, односно – као (дидактички обожени) епилошки коментари о оностраном, чиме приче о сновима стичу додатну функцију у формирању представа о трансцедентном:

Е па, реко, тој значи деда бог те учил. Има деда Бог, и рекал ти да идеш, и истина имал... [...] И паре оставимо, запалимо свечицу, помолимо се богу за здравље, и одатле га не шњева више старца... Да постоји нешто, постоји, нека сила има... [1]

Шта је било, ја, и да не верујеш, али нешто мора да постоји. Мора да постоји нешто. Како баш да засањам узастопно три пута оној. И кад отидем, стварно вода... Нешто мора и да постоји... [2]

Приближавајући се жанру предања, неке од прича о сновима инкорпорираће и мотив инсистирања на истинитости позивањем на ауторитет „извора“ – самог сневача као примарног приповедача или особе њему блиске која је сведок догађаја (нпр.: „Тој ми лично причала баба Мица како сањала...“ – Крстић 2006: 183; „Причал ми деда Никола...“ – Крстић 2006: 186). У раван „реторике истинитости“ (Oring 2008) укључују се и мотиви потврде истинитости сна ([1], [2]), или делотворности чина обнављања / подизања крста.

2.3 „Живои“ приче

Осим личне заинтересованости и знања саговорника / приповедача у вези са култним местима, „живот“ приче о сновима у развијеној форми предања извесно је обезбеђен чињеницом да је најчешће реч о сеоским крстовима ископаном / подигнутим услед заједничке, колективне несреће, односно и чињеницом да су конкретна култна места везана за посебно истакнуте појединце са специфичним способностима, неретко *цркваре* и *цркварке* (Крстић 2006: 182–183). Сећање на овакве појединце (и предања о заснивању култних места у којима се они појављују као централни актери) биће у неким случајевима обезбеђено и именовањем култних места (нпр. *Ивкова црква*, *Баба-Ценина црква*, *Баба-Ђинина црква* – Крстић 2006: 188–189³³). У супротном, приче о сновима не напуштају оквире породичног фолклора, или, удаљавањем од „извора“, бивају сведене на ниво минималних фрагмената локалне усмене историје (нпр.: *То је Свџи Ранђел, една ја обновила скоро, наша една из Бучум, укойала друји крс, шџа ја знам...* [7]; уп. и: „Он је нешто там шњевал и укопал...“ – Крстић 2006: 185).

За приче о сновима везаним за заветне крстове неретко се асоцијативно везују приче о исцељењима (уп. Пантелић 1974: 223; Крстић 2006: 300–304), стицању магијског знања (Крстић 2006: 181), кршењу табуа у вези са култним местом (и проклетству које овакви поступци носе), вези култног места и закопаног блага и сл. Овакви наративи почивају на јединственом, комплексном и кохерентном систему фолклорних представа и веровања, откривајући везе између материјализованог сакралног, ритуалне и наративне реалности.

3. Наративна манифестација метафизичког искуства као вид „леgitимизације“ сакралног простора

У досадашњим теоријским концептуализацијама обредно-обичајне праксе о којима је реч биле су посматране као вид симболичког ре-креирања света, манифестација обнављања природних сила, реминисценција на култове атмосферских божанстава и бо-

³³ Упечатљив пример нуди предање о тзв. Милетиној цркви у селу Жлне – о Милети („који оно што му се присни или на јави причини, објављује у пуној вери као вишу вољу која се мора послушати“) сведочи најпре Милићевић (1876: 838), а предање у развијеном облику бележи Душица Живковић више од једног века касније (1998: 294–295). Са друге стране, некада име култног места везано за особу за коју се верује да га је засновала остаје и једини траг сећања на њу, будући да предања изостају (в. примере у Крстић 2006: 177).

жанстава читаве природе, а у њима је виђен и наставак античких култова хероја (в. преглед у Христов 2004: 163). У неким је истраживањима особита пажња посвећена социјалној димензији ритуала (Бандић 1978: 112), уз истицање значаја симболичке улоге сакралног простора у формирању осећаја припадности колективу и успостављању механизма аутоидентификације (Христов 2004: 165; Hristov 2010).

Ако су овакве праксе „израз народске религије“ (Радовановић 1998: 174), „основне форме домаће религиозности“ (Христов 2004: 165), онда је и успостављање и/или обнављање култних места, Личовим језиком речено, ре-креирање материјализованих посредничких мостова између два света. Додатно, реч је и о механизмима сакрализације простора као перманентног процеса који конституише, потврђује и обнавља сегменте традиције, идентитет заједнице и учествује у конституисању представе о простору као једном од елемената слике света која функционише у конкретном колективу (Адаев 2013), о периодичном усвајању и освештавању породичног, родовског и/или сеоског пространства, на шта, како сматра П. Христов (2004: 164), указује и веза са обредним опходима (литијом).

За разлику од бројности етнолошко-антрополошких студија о заветним крстовима, разматрање прича о сновима за њих везаним није се особито развијало у српској фолклористици.³⁴ Бојан Јовановић снове везане за подизање световних и сакралних грађевина поставља у шире оквире историје културе (сан о Александрији, снови ктитора хришћанских храмова), те наводи записе снова сличних онима који су описани у овом раду из различитих крајева Србије. Тумачећи феномен на пресеку антропологије, психологије и проучавања архетипског, истиче: „Несвесни изрази представа о заборављеним и порушеним храмовима добијају у сновима појединца конкретно индивидуално значење и шири колективни значај“ (Јовановић 2017: 144–155). Скрећући пажњу на важност снова за сневача, закључује: „Одговор који тада појединац даје по налогу традиције постаје важан чинилац у процесу његовог моралног развоја“ (Исто: 163). Ако се кроз низ ритуалних радњи механизми конструисања идентитета, формирања традиције и усвајања /

³⁴ Фолклористичка, антрополошка усмерена анализа сличног типа снова у руској традицији понуђена је у Панченко 2002 (в. и Panchenko 2012); о наративним праксама као елементима вернакуларне религије в. нпр. Bowman and Valk (eds.) 2012.

освештавања простора заједнице перпетуираним учешћем и присуством упостављају и учвршћују, онда су наративне манифестације искустава везаних за култна места важан чинилац успостављања менталне представе о трансцедентном у најширем смислу. Додатно, кроз наглашавање везе са метафизичким и перманентно потврђивање те релације кроз приче о визијама / сновима, делотворности исцелитељских пракси и сл., конкретан простор легитимише се као сакрални / култни. Као вид усмене историје, приче о заснивању култних места представљају наративни простор у ком су похрањена сећања на истакнуте претке и део прошлости заједнице.

Осим анализе прича о сновима као фолклорног жанра (која нуди и могућност за успостављање паралела са сличним мотивима у књижевној традицији средњег века, као и у другим жанровима фолклора), предложени контекстуални приступ – разматрање симболичких ресурса, ритуалних и наративних пракси које омогућавају заједници да одређени материјални објекат перципира као сакрални (Panchenko 2012: 43), укључује се у област истраживања феномена вернакуларне религије (vernacular religion – Primiano 1995³⁵). Из ове се перспективе разматрани проблеми не виде кроз опозиције „хришћанско“ / „паганско“, „официјелна“ / „народна“ религија, будући да је пре реч о дифузији и интеракцији различитих и разнородних пракси које припадају и домену „религије свакодневице“. Надаље, представљањем различитих видова институционализације ритуалних пракси везаних за култна места (подршка државних и црквених институција у периодима ретрадиционализације и хомогенизације националних идентитета, односно – институционализација у склопу политике културног наслеђа), отворена су и питања односа вернакуларне религије и институционализованих социјалних норми, тј. различитих форми репрезентације и легитимизације моћи и ауторитета.

³⁵ „Vernacular religion is, by definition, religion as it is lived: as human beings encounter, understand, interpret, and practice it“ (Primiano 1995: 44). Творац термина, Леонард Примано, истиче важност усмеравања на приватно и персонално, на индивидуална веровања, праксе, знања, интерпретације, чије обликовање условљава низ фактора: од психолошких особености појединца, преко природног окружења и породице, традиције, образовања, црквених и државних институција, до политичко-економског окружења.

Прилози

[1]

И: А на тај крс излази цело село?

С: Па тад излазили на Ђурђовдан, тад оној, тад правили, и свирачи свирили, таг обновили крсат, подигли му горе кров, оно било пал, урасло у трње, и мој Санда тој шњева. Један пут, други пут. Се спремамо [...] че отиднемо, да излезнемо час да прочистимо да се види крсат. И све тој, почнемо друго и отидемо си, тој манемо, заборавимо га. И он, један пут, други пут, и шњева старца некога: – Брада, вели, дотле, и у неку, вели, вртомију, само назрно, вели, гор. – Ел ти рече че чистиш, вели, овој. Па када ч-га чистиш? – Па, вели, не знам, немам када. – Добро, немаш када. – Па измине, измине, па га шњева. И један пут јутром уземо лепо једомо и че да, нече да планирамо ништа кво че работимо, де че идемо, ништа. Уземо ми, поједомо: – Ај, вели, д-имо горе да чистимо. – Узе вилу, секирче, ја трсим, он трси, ја чистим, он врља. И очистимо. И после, преда тој, пред чистење тој он шњевал. Онам смо чували свиње, у шталу, дочували смо једни старци онам... И он шњевал старца тога. – Ел че да чистиш, вели, овој? Немаш када да чистиш? Иди, вели, у шталу, че ти угуши вода свиње. – Шњевал тога старца. Он седел у кревет, ја сам си спала. Сел он у кревет. Ај, боже, знаје да нема вода, мрзло, не може вода да потече под кућу, под плевњу туј, заледи, и док не дуне југ, не мож се отопи, пролет, и онда вода почне. Па, вели, легал, па се поврнул, па то шњевал: – Иди, вели, у шталу, че ти вода свиње угуши. – Он се дигал, па излезал, па отишал. Ја сам си спала, но не далеко. И онам отишал, и оно, вели, жубори, свиње само – ооох! ооооох! – плашиле се од воду, на чешму вода, не била затворена. И завирило се, бучка се завртело у шталу. Он док најде чеп да заглави на чешму, ту била славина покварила, а није се сетил да пресавије црево, па да га врже, него тражил овамо дрво, оно си вода тече, вели, свиње вурде. И он некако затворил то и, и дојде овде. – Куде си бил, бре? – Ја сам се наспала и пробудила. – Ђути, вели, идо онам, затвара воду. – Какву воду, реко, нема вода, мрзло, не може вода. – Па, вели, ја ночас шњева старца онога, вели, да идем, два пут ми дума да идем да видим онам вода че да угуши свиње. Кад рече то, оно истина вода. – Е па, реко, тој значи деда Бог те учил. Има деда Бог, и рекал ти да идеш, и истина имал... И после ми то очистимо, па вржемо пешкир горе на крс, после ставимо паре, и одотле не шњева да му чисти, не шњева ништа... А било урасло у трње, само крстакат одовуд да видиш проз трње, проз грање, тој било свашта. И ми [...] чисти, чисти, чисти, ал после га обновише и... Доодили преседник Милија, доле бил у Сврљиг тад он преседник. Дошал и он ту, ручак праили, клали јагње, и из Ниш беше један доктур сас тога

човека... И обновише, и кров подигоше, све тој средише и сад кој оче он мож да отиде да упали свечу... Има и за добро и за лошо си упали, и тако...

И: То, чула сам да може и да лековито буде...

С: Па, крс... Ал тој да потреби да, да шњева тако. – Још када се, вели, пестиш да дојдеш да га очистиш, па немаш када. – А наш пријатељ, на зета ни тата, дошъл на Божич други дан че да оре наше њиве... А тај старацат рекал на Санду: – Сад имаш када, имаш када на Божич да ореш? – Па несам, вели, ја, оно пријатељ. – Па ел га, вели, поорал? – Оно се трактор покварил, па не знам колко га коштала оправка... – Излезнем ја на двор, море трактор јечи, реко: – Сандо, брзо носи гориво, дошъл, реко, пријатељ да оре њиву. Божич, реко, данас, он че оре њиву на Божич. И оно зајечал, трактор зајечал и после [...] Па где се оре на Божич! То је празник три дана... Црвено слово. А он дошал тако, слободан, че да оре нашу њиву. И не га поорал, трактор се покварил и после га откоштал. Па нече, нече, неправда нече нигде... Нигде... – Имате, вели, време да орете на Божич, а немаш време да отчистиш трње онде. – Како тој знаје, како да је бил при нас... И значи да постоји нешто... И ми то очистимо, и он мане да шњева старца. – Ал стално, вели, кад год га шњевам, он брада толка, и само, вели, из неку рупу излезне и појави се, и нареди му: – Када че, вели, да чистиш ово? Ел рече да га чистиш. – И све смо манули, не погађал ништа када че кво да работимо и само, ајде... Кад рекнемо да га чистимо, оно нешто друго истрсне, и отидемо си, њега манемо. И па таг ништа не планирано: – Ајде, вели, саг идемо. – Он чисти, ја извлачим, сече, ја трсим, износимо, и очистимо да се види крс, и врзамо марамче, пешкирче... Пешкир велики сам врзала тамо. И паре оставимо, запалимо свечицу, помолимо се богу за здравље, и одатле га не шњева више старца... Да постоји нешто, постоји, нека сила има...

[...]

С: А зна бели свет и он... Овде на Душићиного брата од тетку, ћерка му се поболи, кола возила и све, и поболи се, и кола мане, и све мане, и нема лек нигде... Нема лек нигде, и готово. И отиде он код њега, и он му казал да тој крс из њино, и да славе Свети Јован, да упоку тај крс, терба да га упоку. И ја онам растурам на њиву ђубре, море видим ја В. иде и још један човек сас њега. А оно тај вражалацат. Дошал да најде крс де је бил, туј дрво имало кад сам ја дошла, после оно иструлело па падло, ал крсат доле остал, каменат. Оно га неки извадил, туј копал жуте паре, ал причу да он узел паре одотле, тија што га довел. А крсат царнут од, нема крс, само извадил, то тако копал, камен отишал, кој зна докле се отколал. И он га не мож најде нигде. И он њега доведе, и он га најде крсат. И поставе крс, и сад славе Свети Јован, прекјуче доодила она черка, вози кола,

ради ко да не ни било... Узел паре, а не ништа остаил да, да, да помоли се богу туј за да има на цркву. И подигал, и камен окопал, и саг Свети Јован слави. И све му добро... Нече! Бог како рекне така мора да буде. Не може нико, бог па таг људи. Прво бог. Над сви је бог, он и створил, он и чувал... Над сви... И он га нашал, дол у [браниште] некуде се отколало, царнули га, нема потребе он камен, то било малечко каменче уз дрвото. Дрво струлело, падало, такој се спашкало, али он мора да обнови туј кад је узел остав... И такој... А то је било: – Све смо, вели, пробали, свуде смо пробали, свуде. А тога вражалца, вели, Миленка, мучило. И возимо се, и он [...] там. – Ишли, ишли, ишли и где да поставе камен, и да се створи нешто. И он ишал, туј пробал да, да буде да укопу камен, не може. И кад, ето сѝг има камен пред врата, ишли дотле и, вели, оно излезло иза земљу, као ту је, неко цвеће. – Е, вели, туј ћемо сад да копамо. – И он ту копал.

И: То само?

С: Само изашло... Божја сила, му казала где да буде... – Туј, вели, добро да се упока. – Не може, вели, туј, него где треба. – И кад се то створило као цвеће излезло: – То је, вели, сад мож да копамо. – И закопали камен. И одотле ради, све, помага на људи... Ми смо га звали на телефон за краву...

(саговорница рођ. 1948, Влахово, јул 2017)

[2]

С1: Оно било урасло, само био крс онај, и оно све шума, шума, трње, свашта... И две-три вечери, узастопно две-три вечери сањам... Изнад крсат горе као јаруга нека. И ја да назрем, да погледам дал има нешто. И човек неки... И брада до појас... Е, и каже: – Што не очистиш ово овде? Људи не мож да виде шта има, и не мош се пријде. – Па, чу да очистим. – Ја рекнем тако, и као мало се уплашим у сан, и пробудим се. И пројде, ако пројде једно вече, две, сањам исто, исто сањам. И рекнем да очистим, и некакво нађе се друго и тај дан не, ми не чистимо. И једном ја се решим, че да чистим. А пред то исто, сањам ја... Овам, имали смо кућу овам [...] И тамо ни биле у шталу свиње. Имало вода уведена. И, прича ми он, каже: – Иди онамо, че да ти се угуше свиње у воду. – А ја, увече баш с комшију смо причали, замрзла црева било, нема шансе док не дуне јут да дојде вода... Ама, заспим ја, опет тој сањам, каже: – Иди онамо, че ти се угуше свиње. – Ја знам да увече смо причали, не може док не дуне јут, не мож да размрзне... И, засањам до трећи пут. Ја се пробуди, мало се дигло, па седо у кревет. Па, реко, не далеко, нема одваде триста метра. Реко, кад сањам овај едно за друго по три пут, па што па не отидем да погледам. Узмем ја, ветровка ту има, обуко... Било зима јоште. И, кад ја онамо, кад

стигнем до шталу, свиње се чују – вууууу! – Подаслушам ја, оно вода, оно оне скинуле чешмицу, црево остало само, и оно шибне и чује се. И ја се уплашим, па брзо тражим дрво да затворим, оно требало, ја у стра, само да пресавијем и да га вежем, и оно стане вода. Докле оној, сав се умокри ја, сав се умокри. А баба спавала, није ни осетила да сам ја отшо, ни ништа.

С2: Де се...

С1: Да сам мокар сав.

С2: Вели: – Ја сам сав мокар дошал. – Па одокле дојде бре? – Од шталу онам, вели, вода дошла. – Па како дошла кад синоч си причао нема, мрзло, нече вода да има. – Шњевал сам, вели [...] старца да ми нарецује да видим. Кад отуј, рече, оно истина вода...

С1: А кад тој да чистимо, и све ја се правдам, немам време да га чистим, немам то, немам оно, а пријатеља смо имали овде... И он, ја сам [...] откупувал раније и наручио сам гориво, да дојде да оре њиву. И засањам ја, реко: – Па, немам време. – А имате, каже, време да орете њиву на Божић!

С2: Оно било други дан Божић.

С1: А он оће баш тај дан да пооре њиву. – Па ју, вели, поорасте? – Па, реко, не. – А докле ја да изнесем гориво, он дошал, и само пустил два пут тако да почне... И то је задимило, зајечало...

С2: Па чујем чак овде...

С1: Откоштало после оправка бели свет...

С2: Не требал да оре, на празник се не оре.

С2: Не подавало се, шта ли је, не знам. – А, вели, имате време да орете на Божић. Ел поорасте? – Реко, не. – Па не, не, на Божић се не оре. На Божић се слави, кој може и ко оној, али се не иде у поље, не ради се ништа. – Ето то се мен десило. А за ту воду, три пута узастопно ту ноћ упућује ме да идем да се не угуше свиње у воду... Угушиле би се.

С1: Не до бог.

С2: Источило би бунар сав, и оне би се угушиле ту. Шта је било, ја, и да не верујеш, али нешто мора да постоји. Мора да постоји нешто. Како баш да засањам узастопно три пута оној. И кад отидем, стварно вода... Нешто мора и да постоји...

(С1 – саговорник рођ. 1939; С2 – супруга саговорника С1, рођ. 1948; Влахово, јул 2017)

[3]

С: И она њега ископала из земљу. Мучило ју, мучило и, у ово место да дојде и ту да копа. А ова што је колачар, ова Иванка, три године је колачар она, њено је место овденак ово, цело брдо, све то је њино. А моја

баба копала, копала, и ископа овај камен, крс. Он је био баш овде, еве од њега одломено, ево, не смем там да улазим, то је свештеничко. Овој било као крс нека, тако, јесте... Па кад ју сад правили, оно порушило се, остарело... Она ископа тај камен, ал онда ју мучи да га покрију. Нису имали средстава, одавно било, да га покрију, и у мучењето она рекла: – Ја не могу Ускрс да дочекам, Велигден, мора да умрем ако не покријемо крс. – Нису га могли покрију и она до Ускрс умре баба. Онда се деда Јеленко, мој прадеда ожени, доведе из Јању баба Латинку. И она донела три оће, знаш кво је оће, и двеста, па она га тако мерила, мерило тагашње. И узму они, она од теа паре баба Латинка, покрију тај камен, иначе почело да мучи деда Јеленка, ел да покрије, ел никако. И они покрију сас, просто, сас сламу прво, па после турили плек тек временом, и ми смо долазили увек, увек, на овај Свети Јован, мати моја из Зуниче, па се то закоље јагње, па сутра, јучерањи дан, јел се данас пости на воду, добро, сад окренули на зејтин, али се постило некада на воду. И онда закољу јагње, као жртва, али не сме данас крв да се прави, него јучер јер му глава одсечена на Светог Јована. Него јучер заклали за жртву богу. И поделе. Куј донел колач, сваки добије сирово месо, а моје деда Ђорђе, то бар њега знам, он живел деведесет и осам године... А његов деда живел сто тринаес године, имал нови зуби... Тој моја мајка баш знала, ишла с тога деду с јагањци, каже: – Деда Лилка, ја му, велим, денем име, и зову... Име му, не знам, Лиле, Лилка, а ја: – Лилка дрилка, бела шубара! – денем си му име, он и не чује, и не обраћа пажњу... – То ми мати причала, Лилка. [смех] И очу да кажем, и тај мој деда баба Латинку доведе деда Јеленко, и славили су, главни су били, сандак купили пун сас иконе. И посе кад он умре, деда Јеленко, умре баба Латинка, остане на његовог сина, деда Кала се звал, Микаило, и мој деда Ђорђе, деда Ђорђе у Зуниче. Пошто он у Зуниче, а стареј, он је све држал овај манастир. Закоље доле деда јагње, и седају с кола воловска, и дојду овде мати ми, деда, и ту прославе, од јагње донесу... Било овде сирово месо, и донесу, и опече се у Зуниче, и поједемо си парченце и тако, уобичајено. Јер све подели људима. Али то не данас, него синоћ, пред Свети Јован. И сви који су добили то јагње, сви пуно на ливаду овде. Не спавају, чувају Светог Јована... Па једну годину, вели, киша паде, а они побежали у школу онам. Кад оно се примучиле цркварнице, па кажу: – Јао, врчајте се у Свети Јован. Чу да умрем док сване ако се не вратите. – И ми, вели, сви стојимо, мати ми прича, и киснемо. Јер није покрит крс. – Е, мора и ми да киснемо, каже. – И онда се село договори, помогну на деда Јеленка, те га покрили. Па ево, сад скоро, у четири године ако буду, нема више, како је манастирче ово направљено.

(саговорница рођ. 1938; Таграшница, јул 2015)

[4]

С1: Моја мајка била млада... И заспи, а ја сам била три-четри године, једва памтим када се тај крс постављал. Она млада, и заспи, и почне у сан само да муца, ал никако да се пробуди. Отац ју гурао, вуко: – Марице, Марице, шта је, бре, шта је? – Јок. Ништа она. И, он зовне и бабу и деду, стрина, дођу сви код њи ту, не мож ду пробуде. И кад се пробуди, она, каже, сва гола вода, то се борила, каже, то је сва у зној, окупала се у зној. Каже: – Марице, шта је? – Каже: – Једва сам извукла главу, каже, из море. – Па како си била у море? Ти си у кревет. – Каже: – Тато, ја сам упала у неку воду, језеро, море ли је, шта ли је, не знам. И испред мене, каже, крс се мота... Крстић. И ја, каже, јурим да га ухватим, ал не могу никако. И долази старац са стране, и каже ми овако: – Марице, ако узмеш тај крс, он се мучи, то ваша имовина тражи крс, Радовановићи. Ако га узмеш, и да подигнете крс, чу те извучем из воду. Ако нећеш, ту че останеш. – И она се уплаши, и каже: – Оћу, дедо, оћу, каже, одма има да подигнемо тај крс. – И она се као суне и ухвати га. Кад се пробуди, нема ништа. И она си каже на тог свекра, на деда Божу, он је волел [...] И она му све исприча, и он одма сутрадан отиде тамо код ћату Љубу и погоди спомен. И... Мајстор кој је радео тај камен. И он погоди га, и позове Радовановићи сви, куј оћеу да учествују у крс, каже: – Ја сам погодил, толко и толко кошта, Марица сањала да наша имовина тражи крс...

С2: Горе пише Породица Радовановић, а у то време, рецимо, ко је био, био је тај њен деда Божа, и оно пише: Спомен, односно, крс подижу тамо ваљда породица Радовановић, па пише: Божа, Буда...

[...]

И: Ал ви само на Петровдан излазите тамо?

С1: Само на Петровдан, то ни је крс на Петровдан. Ел то је лично наша кућа, значи, моја мајка сањала и то је наше. И рекъл ми један човек кад сам ишла код њега, кад је падло миро. Он није знао уопште, црквар, каже: – Ел мајка умре, умре? – Реко: – Умре, дедо. – А миро паде, паде? – Реко: – Јесте... Пало, реко... – Е сад да ти једну ствар, каже, кажем... Твоја кућа, твоје потомство, твој син, унук, шта имаш... И ако нико неће да иде, на тај дан, не мора да коље јагње, да купи јагњећу главу, да омеси колач, свећу, и обовезно тај дан да иде да упали свећу и да однесе јагњећу главу код крс. Јел то је лично ваш крс, да. – Тако ми је реко. Кад ми каже: – Ел ти мајка умре? – Умре. – А миро паде, паде? – А човек појма нема ни од миро, ни од мајку, ни кога зна, ни кога познава...

(С1 – саговорница рођ. 1950; С2 – супруг саговорнице С1, рођ. 1942; Тијовац, јул 2017)

[5]

И: Овде по Тијовац ел има крстови?

С: Крстови, сине, има. Има крс онам, саг де се направила црквица, црквица има саг. Кад је ово Свети Марко, слава, туј долазе музика, па долази тај газда који је, који је сањао, за туј цркву да се побољша. Има туј једна девојчица, младица, како ти, па није могло да спава. Не спавала, не спавала, па видела си у зору: – Ја, вели, не мог да спавам. Шта је овој? – И приказало се тај црква: – Докле не идете туј цркву да подновите, нема да заспиш ти, сине, ночу. – И она си казала на тату и на маму, вели: – Мамо, ја не мог да спавам, ал сам си сањала тој и тој. – И они дојду и туј цркву подигну и тај крс, и напрае црквицу и саг идемо у цркву туј. На Свети Марка музика, армоникаши. Идемо онамо у цркву, и дојде поп, и поп пева, и оне послу понеле, почастимо се... И саг она спава, спава, па се попраила, спава лепо, сањала... Па има крс горе један потпис крс, па има овамо, не знам, крс, па има еве црква вам код гробље има, црква има. Црква, туј бабе биле две старе, бабице, цркварке, у туј цркву иду. Она је мали крстак, ал туј бабе ишле у, у цркву. Тој им се такој и приказало д-иду. И има црква, ал се треба поштују, сине, те цркве. Ја сам трипут ишла у туј цркву.

И: Те што те бабе...?

С: Овде код гробље. Гор гробље горе, а црквицата доле. И ја зовнем овуј мою сестру, реко: – Гино, ајде бре д-идемо у цркву, бре, код онеј бабе што су, што су држале цркву. Ај д-имо да подсетимо цркву да видимо кво је. – А додуше мене звала једна моја сестра од чичу. Она лажљивка: – Даро, ја сам била у цркву, па сам почистила, па сам трње исекла, па сам подновила бабину цркву, па нема... – У, реко, лепо, подновила си. Де, реко, немо да лажеш. Љжеш, бре, Д., љжеш, колкло [...] љжеш. Много љжеш! – Кад отидомо ми, реко: – Добро, чу видим. Окнем ја туј мою сестру: – Ајде, реко. – Ја понесем пешкир, једно јастуче, понесемо си тако паре да оставимо. Нема, сине, ништа није подновила, лагала. Ал је се разболела после! Од тој лагање разболела се. У цркву се не краде, ни се љже. – Д. се разболела. – Реко, ако је се разболела! Што је лагала. Кад ништа не подновила у цркву. Не однела ни, ни једану салвету. Не оставила ни динар паре. Ошла да збере паре бабине, кој знаје, на бабе старе паре отклапала. Имала нека плоча, туј бабе које дојду с још, цркварке, има неке цркварке бабе раније. Па си на тој плочу однесу јело, кравајчићи, једење.

[...]

И мора нешто да поклоним... Ја сам пошла онам у цркву, и понела сам ратлук, бонбоне, кравајче, сок, и понела сам салвету ону велику салвету. То чу понесем да поклоним. И пошла сам ја, и зовнем једну комшику,

другу, и туј зовнем трећу, реко: – Ај, ће д-дидемо, реко, у цркву, сад такој и такој. – И она виче: – Идемо. – И мене падне тај салвета. Падне ми тај салветица. Какој ми је падла ја не могу да знам. Можда сам ја извадила нешто била и она ми падла баш код кућицу једну је падла и узла једна комшика, нашла је. А ја сам рекла овак: – Ако оче, нек ми ју каже, ако не, не мора. Она понесена за у цркву. Ја сам ју поклонила у цркву, она нек узима, че пројде она лоше. Лоше ће пројде! – И чула сам разболела се и однела је. Тако је то. Кад најдеш нешто, кажи га и дај га, немој да га узимаш у торбу. Тај те крпа нече огазди, бре, будало! – Тамо њој казала: – Будало једна! Ти си ми крпу нашла! Ти си ми узла крпу! – Нисам! – Ти си! Ти си ми крпу нашла и узела си ју за себе, а ја сам ју понела у цркву, али ће се разболиш за два три дана, има да ровеш. – И она ровала, разболела се, и однела ју после. Тако сам ју рекла: – Кад си права, кажи. Кад си крива, како знаш. – Па шта, ја да сам нашала твоу крпу, ја би рекла: – Еј, комшико, жено, Деко, Надо, падла ти крпа, ти си понела за у цркву. Овој салвета нова, увита у ћесу, лепа салвета, еј... Ма, стави се онамо на Свети Марка, на Свети Стевана, на Богородицу ставиш, оно, какво у црквицу сређено, лепо, све пространо оној си на бордаво, па бордо [...] па прозорчичи, па све лепо, црквица сређена. Али сад тај женица што сањала добра, добра. Спава, поправило се. Добар јој и башта, и мати, и муж, и дете. Све јој добро. Сањала и поправила...

И: А то може и да се излечи човек?

С: Па може, сине. [...] Излечила се, спава. Е сџ, сџ у овој цркву што су, теј бабе умреле што су туј цркву држале. Оне дојду болесне, баба баје, баје, баје, баба, моли бога, моли бога, моли бога, моли, моли, моли и крсти се, тура крсти, тура крсти, моли, и оне дојду те жене здра-, болне, а отиду си здраве. Ел та је црква много боља, пуно је боља.

И: То је... Де се она, та испод гробље?

С: Код гробље, сине, па доле има једна падинчица како вртачица. Ту има крс, има једна плочица де седу бабе, оно можда сад урасло у трње, али... Ту смо ми ишли и ту је добро. Туј да се иде, ту је добра црквица, и сџ, чула сам преко људи да има једна младица да је сањала туј бабу што држала цркву. И она си рекла на маму и на тату, вели: – Мама, ја сам сањала баба Леку и баба Лека ми наредила да ја онуј цркву подигнем, да почистим, и ја да идем онуј цркву да подсетим. – Ја велим, кам да оче [саговорница се крсти] тај млада да подигне туј црквицу да идемо у цркву да се помолимо богу док смо живи. Та је црквица најздравија од сви, на сву децу даје здравље. Али још, још нема, нема се појави тај млада. Доодила један пут, каже. Један пут ју видела комшика, вели: – Мори, Мико, доодила је, вели, тај и тај, Соња једна, доодила, вели, у цркву, вели, да ли че да поднове? – Реко: – Не знам, не знам. – Али чујем да че да дојду

да поднове, они паре имају, а њој се приказало да туј црквицу поднови, да среди њу, а она је сређена, и тако је, бре, даде бог и кишу, даде бог на људи здравље, да, на децу младу, генерацију вашу, ми смо остарели те остарели, али се побољша мало...

(саговорница рођ. 1939; Тијовац, јул 2018)

[6]

С1: Он и сад стоји. То није крс као крс, мислим, него овак...

С2: Камен.

С1: Камен округо, и онда поставен и, и оно било кућица, па је било накићено, па је било лепо, а саг овде наш комшија један оковал га с прутутићи, рекла му нека баба, врачка, какво ли је: – Да заградиш Светога Марка, немој се играш. – Има липе, можда сте видели.

[...]

И: А за тај крс, камен, што кажете, јел знате, јел се причало ко је то подиго?

С1: Па нећи, неки стари, ал не знам који су да ви кажем имена, по имену, потомство од Крстићи, де сам се ја оженила, тија. Али куј и одакле су, не знам. Нисам се инетересувала, нисам. Ја како сам се родила, тако је та црквица била, то је било све, не знам, не знам...

[...]

С1: Па у село било је код школу, стару школу, туј де сте виделе, липа де је, одсечено тој било, сад се искарало све... Ал крстић стоји ту. То оградио после овдекај овај комшија. Неки му рекал: – Светога Марка да оковеш, да не иду псета, са опроштењем, да га [...] Ви сте ми деца. То је, каже, за здравље подигнуто. – И он мотке, две, три, четири сас, све сас траве, и оковао. А оно била црква, била зградаца.

С2: Па има и у нашу њиву један крст, то њихова породица...

С1: Па има...

С2: ...подигла исто за здравље.

С1: То је на бабу.

С2: То је Свети Јован.

С1: То је Свети Јован, како се каже, Главосек.

С2: Још постоји.

С1: Оно Свети Јован три, три, како, три славе Свети Јован, Беробил, Главосек и, што слави баба Роса, како беше... И то укопали, те сам ја наследила кад сам дошла, то баба прва и деда Влада још...

С2: Баш пише: Подиже породица Крстић за здравље, и не знам шта још пише.

С1: Да, за здравље.

И: Дал ти причали ко, кој подиго то?

С1: Па подиго на, на ту бабу де сам ја отишла, она имала три сина, па тај најстарији син подигал. Била му жена много болесна, па му рекли: – Д-идеш да подигнеш крс Свети Јован за здравље... И то, несмо били ни рођени јоште кад тој било. Али и дан данас иду...

[...]

С1: Па то кад је некада било, то је било ручак, питај бога колко човека се [...] ко до ону чешму, два реда. Саг тој село празно, видели сте да су само два човека, две куће, две куће има по два човека.

С2: Не, не иде нико, ми идемо сами, супруг мој. Упалим свеће, однесем вино, воду, шећер...

С1: Кад је Свети Јован, он ништа не пита: – Ја одо за Дејановац. Идем код крсат. – Кво га тера... Навикло дете.

С2: Па ето, то је нека породична традиција.

С1: А он није рођен горе, он овде рођен. Али ето. А и кућугу одржава...

(С1 – саговорница рођ. 1930 у Дејановцу;

С2 – снаја саговорнице С1; Трговиште, јул 2016)

[7]

С1: То је Свети Ранђел, една га обновила скоро, наша една из Бучум, укопала други крс, шта ја знам, оној пак дрвено, шта ја знам, и на њега врзала крпу, запали свећу туј на Богородицу и на Свети Ранђел.

С2: И на Богородицу и на Свети Ранђел.

С1: На Свети Ранђел, али на [...] Богородицу. Дабоме. Тој више не [...] нико. И има Свети Ранђел еве овај, где износи, на Свети Ранђел.

С2: То горе на вр.

(С1 – саговорница рођ. 1947; С2 – комшија саговорнице С1;

Луково, јул 2017)

Литература

- Адаев, Владимир. „Сакрализација пространства как текущий процесс в культуре юганских хантов-переселенцев“. *Вестник НГУ. Сер. История, филология* 12/7 (2013): 296–301.
- Бандић Душан. „Колективни сеоски обреди као културни феномен“. *Новоизарски зборник 2* (1978): 111–120.
- Беновска Сьбкова, Милена. *Полиитический преход и всекидневна култура*. Софиа: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2001.
- Васић, Оливера. „Завећина – заветина у селима Заглавка и Тимока“. *Етно-културолошки зборник 4* (1998): 197–200.
- Веселова, Инна С. „Структура рассказов о снах“. *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. Ред. О. Б. Христофорова. Москва, 2002, 171–180.

- Видения и сны в фольклорной картине мира. *Живая старина* 1/73 (2012): 33–50. Влајинац, Милан. „Из путописа Ханса Дерншвама 1553–55. Год“. Прев. М. Влајинац. *Брасиво* XXI (1927).
- Ђорђевић, Тихомир. „Оброк“. *Наш народни животи* 10. Београд: Геца Кон, 1934, 113–116.
- Живковић, Гордана. „Народна медицина у Књажевцу и околини“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 62 (1998): 153–183.
- Живковић, Душица. „Предања и легенде о настанку Књажевца, називима села и топонимима у његовој околини“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 62 (1998): 291–312.
- Запорожец, В. В. „Сны и видения как часть ясновидения“. *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. Ред. О. Б. Христофорова. Москва, 2002, 95–114.
- Ивановић-Баришић, Милина. „Породична слава и заветина у сврљишком крају“. *Етно-културолошки зборник* 4 (1998): 153–157.
- Јовановић, Бојан. *Онирички код. Увод у антиројологију снова*. Београд: HERAedu, 2017.
- Каниц, Феликс. *Србија, земља и сјановништво: од римског доба до краја XIX века*. Београд: СКЗ, Рад, 1985.
- Ковачевић, Иван, ур. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985.
- Костић, Софија. „Народна знања и веровања у Књажевачком крају“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 62 (1998): 121–151.
- Крстић, Дејан. „Култна места торлачког дела Старе планине“. *Пиротски зборник* 31/23–24 (1998): 51–56.
- Крстић, Дејан. „Обред резања колача у горњем и средњем Тимоку“. *Етнолоија* 4 (2001): 86–161.
- Крстић, Дејан. *Култна места средње Тимока*. Магистарски рад. Београд: Филозофски факултет, 2006.
- Крстић, Дејан. „Легенде везане за култна места средњег Тимока“. *Етно-културолошки зборник* 13 (2008): 77–94.
- Лурье, Михаил. „Вещие сны и их толкование“. *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. Ред. О. Б. Христофорова. Москва, 2002, 26–43.
- Љубоја, Гордана. „Друштвени живот“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 62 (1998): 11–29.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876.
- Младеновић, Оливера и Миљана Радовановић. „Заветни крстови у Заглаву и Буцаку“. *Развизак* 23/3 (1983): 76–81.
- Пандуревић, Јеленка. „О чудесним, подземним и летећим црквама српске усмене традиције“. *Жива реч. Зборник у част јуроф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. М. Детелић и С. Самарџија, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011, 397–416.
- Пантелић, Никола. „Етнолошка грађа из Буцака“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 37 (1974): 179–228.
- Панченко, Александр А. „Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках“. *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. Ред. О. Б. Христофорова. Москва, 2002, 9–25.
- Петровић, Петар и Светозар Јовановић. *Културно блато књажевачког краја*. Београд: Археолошки институт, 1977.
- Поповић, Коста. *Пути лицејских њишомца (једанаестој одељења) по Србији јодине 1863*. Из путн. бележака целе експедиције саставио покојни Коста Поповић. Београд: Државна штампарија, 1867.
- Радовановић, Миљана. Заветни крстови у источној и јужној Србији. *Етно-културолошки зборник* 4 (1998): 173–176.
- Радловић, Немања. „Симболични снови у усменој епизици“. *Књижевна историја* 35/119 (2003): 25–46.
- Сикимић, Биљана, ур. *Крвна жртва. Трансформација једног ритуала*. Београд: САНУ, Балканолошки институт, 2008.
- Станојевић, Маринко. „Заглавак“. *Српски етнографски зборник* 20. *Насеља и њорекло сјановништва* 9 (1913): 5–184.
- Станојевић, Маринко. „Из народног живота на Тимоку. Слава, сеоска слава и заветина. Црквари и цркварке. Врачке (врачаре). Веровање у змаја“. *Зборник јрилоја за њознавање Тимочке крајине* 3. Београд: Штампарија „Јовановић“, 1931, 106–114.
- Станојевић, Маринко. „Тимок“. *Српски етнографски зборник* 55. *Насеља и њорекло сјановништва* 29 (1940): 391–544.
- Толстой, Никита И. „Народные толкования снов и их мифологическая основа“. *Очерки славянской язычества*. Москва: Издательство „Индрик“, 2003, 303–310.
- Христов, Петко. „Селишните и семејните празници – общности маркери“. *Обичаји живојној циклуса у градској средини*. Ур. З. Дивац. Београд: Етнографски институт САНУ, 2002, 103–114.
- Христов, Петко. *Общности и празници. Служби, слави, сџбори и курбани в јужнославјанској село љрез љврвајта љоловина на XX век*. София: Българска академия на науките, Етнографски институт с музей, 2004.
- Христофорова, О. Б. (ред.). *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. Москва, 2002.
- Bowman, Marion and Ülo Valk (Eds.). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. New York & London: Routledge, 2012.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Hristov, Petko. "Returning" Religiousness and New Local Identities on the Balkans. *Етнoлoшкo-антpопoлoшкe cвeскe* 14 (2010): 95–104.
- Hristov, Petko and Tsvetana Manova. "The new "old" kurban. A case study". *Kurban in the Balkans*. Eds. P. Hristov and B. Sikimić. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA, 2007, 209–230.
- Hristov, Petko and Biljana Sikimić (Eds.). *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA, 2007.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. Dreams as Folklore. *Fabula* 34/3–4 (1993): 211–224.
- Oring, Elliot. Legendry and the Rhetoric of Truth. *Journal of American Folklore* 121/480 (2008): 127–166.
- Panchenko, Alexander. How to make a shrine with your own hands: Local holy places and vernacular religion in Russia. *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Eds. M. Bowman and Ü. Valk. New York & London: Routledge, 2012, 42–62.
- Primiano, Leonard Norman. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Reflexivity and the Study of Belief. Western Folklore* 54/1 (1995): 37–56.
- Radulović, Lidija. Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji. *Antropologija* 10/3 (2010): 39–48.

Smiljana Đorđević Belić

STORIES ABOUT DREAMS AND THE RELIGIOUS TOPOGRAPHY OF TIMOK COUNTY

Summary

This study is based on the materials collected during the field study of speech and traditional culture of Timok county, done between 2015 and 2017. Research attention was focused on the sacred crosses, especially on stories about the founding and/or restoration of these cult places, and the narratives linked to such ritual practices. Structural and semantic narrative characteristics are established and their functioning and "life" in oral culture. Narrative manifestation of metaphysics experience is interpreted as "legitimization" of sacred space, and stories about dreams are seen as a part of vernacular religion as well.

Keywords: sacred crosses, kermis, dreams, stories about dreams, vernacular religion, Timok, field research.

Марија Д. Миљковић¹
Филозофски факултет Универзитета у Приштини,
Косовска Митровица

ДУХОВНО СРОДСТВО У НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ СРБА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

У народној традицији Срба значај духовног (ритуалног, вештачког) сродства еквивалентан је сродству по крви. Обредно-обичајна пракса на Косову и Метохији са великим пијететом чува овај начин склапања везе између чланова различитих друштвених група, о чему се између осталог пева у усменим епским и приповедним песмама овог подручја. Од повода и начина духовног орођавања, преко повластица и обавезе које оно носи, све до кршења неписаног али јасно одређеног табуа у овој сродничкој вези, поменути жанрови усменог стваралаштва показују сву комплексност оваквог орођавања. У примитивном друштву свако кршење табуа духовног сродства сматра се тешком повредом етичких начела.

У раду ћемо, на примерима појединих песама, показати сву комплексност односа међу духовним сродницима. Са једне стране, велико поштовање и заштита коју сродство само по себи подразумева; са друге стране, негативан став који је народ (народни певач) редовно имао према инцестуозним и често ендогамним односима који представљају одступања од обичајне праксе. Покушај инцеста, или сам инцест, наговештавају, односно доносе одговарајућу казну за прекршиоце или њихове потомке.

У раду ћемо, такође, показати да ли је на терену још увек жива традиција духовног сродства и на који начин функционише у промењеним условима патријархалне културе, која је у вековном ропству под Турцима била основно обележје Срба са Косова и Метохије.

Кључне речи: Духовно сродство, кумство, побратимство, посестримство, посињење (адопција), Косово и Метохија, табу, ендогамија.

Записи народних умотворина Срба са Косова и Метохије датирају почетком треће деценије XIX века када је Вук Караџић у Крагујевцу записао песму „Змија младожења“ коју му је казивао народни певач са овог подручја, Анђелко Вуковић (Бован 1977:

¹ mijkovicmarija@ymail.com

268). Нешто више од три деценије након овог бележења, настају и први записи и збирке народног стваралаштва са Косова и Метохије. У Дечанима Александар Гиљфердинг (1972) оставља запис који је објављен 1859. године. После тога, више је записивача заинтересованих за бележење народних умотворина. Међу њима су: Серафим Ристић, Милош С. Милојевић, Иван Степанович Јастребов, Дена Дебељковић, Иван Иванић, Светозар Дучић, Милојко Веселиновић, Крста Божовић, Татомир Вукановић². Владимир Бован (1977: 264) износи податак да је до сада на Косову и Метохији записано двеста седамдесет седам епских³ песама, од којих је објављено свега сто петнаест.⁴

Од поменутих записивача издвајамо Ивана Степановича Јастребова, руског конзула, Дену Дебељковића, учитеља из Липљана (из старијег периода), и Владимира Бована. На корпусу песама ових сакупљача показујемо значај духовног (ритуалног, вештачког) сродства који је у народној традицији Срба еквивалентан сродству по крви.

Обредно-обичајна пракса на Косову и Метохији чува специфичан начин склапања везе између чланова различитих друштвених група, о чему се, између осталог, пева у усменим епским и приповедним песмама овог подручја.

Називање ове религијске установе вештачким сродством Веселин Чајкановић (1994в: 50–51) сматра „не врло zgodним“ и каже да би правилније било назвати га „сродством по Богу“, при чему издваја кумство и побратимство од адопције и домазетства о чему је подробније писао Тихомир Ђорђевић.⁵ Он, такође, наводи да је кумство „институција јако старинска. Њен постанак, садржина и значај нису још расветљени“ (Чајкановић 1994а: 373). У едицији

² „Само епске песме са Косова и Метохије записивали су Вук Стеф. Караџић, Гиљфердинг, Серафим Ристић, Крста Божовић, Србољуб Љубибратић, Григорије Божовић, Татомир Вукановић, Кадри Халими. Број њихових записа је мањи од педесет. Истина, Дена Дебељковић је издвојио два свежња своје рукописне збирке засебно и у њима су само епске песме, и то је једна од највећих збирки епских народних песама“ (Бован 1977: 265).

³ Владимир Бован наводи сведочење Матије Мурка о називу ових песама на Косову и Метохији: „Епске песме зову се на Косову ‘старе’, (а један Црногорац назвао их чак ‘пре-старе’), ‘старе јуначке’, ‘старе од Косова’, обично ‘старинске’ и ‘старовремске’“ (Бован 1980: 40).

⁴ У раду се разматра записивање само епских песама на Косову и Метохији; на овим просторима, треба рећи, записиване су и лирске народне песме којих има далеко више; њих је чак четири хиљаде петсто тридесет четири. Више о томе може се прочитати у књизи Владимира Бована (1977: 265).

⁵ Више о овоме видети: Ђорђевић 1984: II; Ђорђевић 1939.

„Мали лексикони српске културе“, у књизи посвећеној етнологији и антропологији, истиче се значај *духовних сродника*, при чему се у то *вештачко сродство* убрјаја кумство, побратимство и сродство по млеку. Њихова улога у оквиру животног и обичајног годишњег циклуса је велика; приликом рођења, на крштењу, свадби, крсној слави (2017: 384–388). Проучавајући народни живот Срба на Косову и Метохији, Татомир Вукановић (1986: 225) у ритуално сродство убрјаја: „1. *posinjenje/usvajanje*, 2. *Kumstvo/kršteno, venčano i šišano* и 3. *Pobratimstvo i posestrimstvo*“. Он, такође, тврди да су ретки примери посињења у косовским местима: „Ovo je iz razloga što se brak bez dece rastura i muž se ženi drugom ženom, a ukoliko ima kćeri, o roditeljima se staraju kćeri, ili jedna od njih, sa mužem“ (Vukanović 1986: 226). Пишући о адопцији, Миленко Филиповић истиче тзв. симболичну адопцију као посебну врсту вештачког или ритуалног сродства које настаје као последица тзв. облачења. Огледа се у томе да умрлог члана породице, нарочито ако је то дете или млађи момак, замењује његов вршњак из рода, или из места у којем живе, чиме постаје син, кћи, брат, сестра живим члановима породице. Адопција је симболична, јер онај који *адоптира* остаје у својој кући, са својом биолошком породицом, а његова обавеза према породици која га је адоптирала јесте да је повремено посећује и да се придржава правила да не сме ступити у брачне односе ни са ким из те породице (Филиповић 1991: 390–404). Тихомир Ђорђевић о адопцији пише као о духовном сродству које је познато српском народу, сматрајући да за тим ипак није било потребе само онда, док се живот одвијао у задругама, те „није било потребно узимати чељад са стране ни ради продужења лозе и култа предака, ни ради добијања одмене и потпоре у старости, јер задруга сама собом све то чини“ (Ђорђевић 1984, II: 52). Бавећи се традиционалном културом Срба и питањем табуа, Душан Бандић духовним сродницима сматра и особе које је по рођењу дојила иста жена, називајући их „*srodnicima po mleku*“ (Bandić 1980: 339–340). Миленко Филиповић, пак, о сродству по млеку говори као о установи која је у ужој Србији слабо позната, а као један од разлога за то наводи да „ранијим испитивачима није скретана особита пажња на ту установу и обичаје, који ретко долазе до изражаја, и испитивач нема тако често прилике да чује о њима или да их непосредно посматра“ (Филиповић 1991: 405–406). Међутим, у даљем делу одељка посвећеног сродству и браку, он пише: „Особита врста сродства код

Јужних Словена је *сродство њо млеку*: да се лица која су у раном детињству сисала млеко истих груди сматрају да су тим путем постала као и најближи сродници, као браћа или сестре, односно брат и сестра, а тако исто да настаје сродство и између жене и туђег детета које је она дојила“ (Филиповић 1991: 407). Наташа Николић напомиње да је *сродство њо млеку* „у прошлости настало из нужде и да је дојено дете указивало посебно поштовање жени дојиљи и њеној деци“. ⁶ Међу духовним сродницима, неписаним божанским законом, забрањено је било какво вређање (вербално и физичко), а највећим грехом међу њима сматра се међусобно телесно општење. У народној традицији свако кршење табуа духовног сродства сматра се тешком повредом етичких начела. Бандић бележи да „*takvi slučajeви redovno izazivaju osudu kolektiva, a društvena sankcija je često i veoma surova!*“ (Bandić 1980: 336). Од повода и начина духовног орођавања, преко повластица и обавезе које оно носи, све до кршења неписаног, али јасно одређеног табуа у овој сродничкој вези, поменути жанрови усменог стваралаштва показују сву комплексност оваквог орођавања.

Како је кумство „велика част“ и како народ дубоко верује да ће онај ко на овом свету није крстио дете на оном свету кумовати жабама (СМ 2001: 318), оправдана је иницијатива мајке која, у запису Владимира Бована, након питања сина да ли да прихвати позив за кума, одговара: „Иди, синко, како да не идеш, / То толико мушко се добило, / Ето, каже, дванајес година, / Како кумство ти ниси добио!“ (Бован 1980 3: 4). Не може се рећи да је у патријархалној заједници избор кума био слободан јер су млађи нараштаји кума добијали наследством; јасније, кум је врло често био кум младожењиних родитеља на венчању коме је припала и та част да кумује најпре на крштењу, а онда потом на венчању онога кога је крстио. Неретко се дешавало да је улогу кума преузимао најстарији кумов син, а ако је пак било више браће, приликом њихове женидбе, кумство се „делило“ (једног брата венчао би старији син, дру-

⁶ Детаљније о томе, Николић пише: „У првој половини 20. века, док су се жене порађале код куће и док је постојала већа могућност да дете задоји друга жена, у народу је владало велико поштовање те жене и њене деце, нарочито женске. То је подразумевало и забрану брачних односа између деце исте дојиље, јер се у народу сродство по млеку ценило као и сродство по крви. Иако није било посебних обредних радњи, коришћена је терминологија вештачког сродства (*њомајка, њосесњрима, њобрајим*) и постојало је међусобно уважавање.“ (Николић, преузето са <http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/d6b7ee3a34b041eb1a642520504ffe0.pdf>, 1. 3. 2018)

гог, пак, млађи). Оваквом начину кумовања прибегавало се и из материјалних разлога, јер је свако кумовање подразумевало даривање (о даривању ће бити нешто више речи у даљем делу рада). У скорије време, ова, условно речено, пракса све је мање присутна јер млади људи за кумове позивају своје добре пријатеље са којима желе да учврсте однос и учине га трајним; стихови које је забележио Владимир Бован сведоче да је орођавања добрих пријатеља на овим просторима било и раније: „Кума чини свога пријатеља, / А девера свога побратима“ (Бован 1980 3: 20).

Посебно поштовање према куму и његовој породици исказивало се и вербално и поступцима и то: 1) приликом обраћања и при дочекивању духовних сродника; тако је најчешћи атрибут испред назива кум *мили*: „Добро дошли, моји мили кумови! / Добро нашли, мила наша кумо!“ (Бован 1980 3: 4), односно, када болани Дојчин пита своју сестру: „Или ти се тебе здодејало / месејешчи пребели погачи, / Чекајешчи верни побратими“; 2) приликом даривања⁷: у песми „Мајка хоће кћер да замени“ (Бован 1980 3: 23), значај кума огледа се у даривању приликом свадбе: „Чујеш ли ме, моја верна љубо, / Да ми свате ти причекаш лепо, / Још полепше да дарујеш даром: / Сваком свату адесли мараму, / Деверима ноже оковане, / Старом свату коња и сокола, / Милом куму од злата синију / На којој је гуја позлаћена, / Младожењи коња и девојку“ (Бован 1980 3: 23); 3) приликом удаје, када мајка саветује ћерку како треба да се понаша у својој новој кући, поред лепог понашања према свекру и свекрви, истиче се посебан однос према куму и деверу: „Не говори куму ни деверу, / не говори две године дана“ (Бован 1980 3: 36) и 4) приликом испраћања духовних сродника: „Све је госте била испратила, / Па је најзад кума и старејка“ (Бован 1980 3: 47).

⁷ У народној култури Срба даривање у пригодним околностима има архаичну функцију; то је један од начина уважавања кума којим треба да се обезбеди наклоност предака (више о овоме вид. Самарџија, 2008: 110–122). У легендарним песмама у Вуковим збиркама, кршење правила даривања у поменутих пригодним околностима увек бива санкционисано: „Овај није даровао куму: / Кума њему светога Јована, / А он њојзи паре ни динара“ (Вук II: 4).

У један од највећих грехова у народној традицији Срба⁸ спада примање мита, као и огрешење о куму и кумче.⁹ Емотивна блискост коју подразумева кумство намеће и обавезу одговорности и поштовања међу духовним сродницима. Уколико, вољом једне орођене стране, долази до нарушавања хармоније међу њима, као неминовна јавља се ригорозна санкција. Похотљивост кума у песми „Неверно кумство Љутице Богдана“ (Бован 1980 3: 4), не само да резултира раскидом кумства, већ и апотрофагијом. Народни певач даје коментар који представља својеврсну осуду кума: „Пусто благо душу заглупило, / Даде Српче те узе Латинче, / Даде мушко те узе девојче, / Па ми узе до две чизме благо [...]“ (Бован 1980 3: 4). Неверни кум, од оправданог напада куме који се манифестује вриштањем и највећом осудом, покушава да се брани кривоклетством: „Несам, кумо, ја тако ми Бога! / Ако сам ти иле учинија, / И ја имам једно лудо дете, / по имену лудога Јована, / А да Бог да месо да му изем!“ (Бован 1980 3: 4). Управо, сходно тим речима, уследила је и казна за грех који је кум починио. Дете Јован претвара се у јагње које, по наређењу „неверног кума“, закоље његов слуга. Трагичан крај песме још је један пример да народна традиција не дозвољава да се другачије, до смрћу, искупљује за почињени грех. У свим песмама забележеним на Косову и Метохији, сваки грех учињен према духовном сроднику бива кажњен једино смрћу и никако другачије¹⁰. У народним епским и приповедним песмама приметна је разлика између несвесног и намерно почињеног греха, при чему појединац може да се искупи за несвесно почињени грех¹¹.

⁸ Валентина Питулић пише: „Највећи греси у народној традицији били су: заклати дете, обљубити куму, посестриму или снаху, не поштовати родитеље, оклеветати некога, примити мито, не уделити сиротињи, украсти, похарати цркву, сипати воду у вино, уништити плод у утроби, љубити на веру девојку па је оставити, радити недељом, причестити се без исповести [...]“ (Питулић 2011: 13).

⁹ Ови мотиви су бројни у епским народним песмама не само Срба него и осталих словенских народа на Балкану, а посебно их је издвојио Бранислав Крстић (Krstić 1984).

¹⁰ И у песмама у Вуковим збиркама, када долази до кршења табуа у међусобним везама духовних сродника, страдање је извесно и једино реално решење. Тако у песми „Женидба Марка Краљевића“, када кум дужд од Млетака каже Бугарки девојци да седи „да с'грлимо и да с'милујемо“, она указује на последицу: „Болан куме, дужде од Млетака! / Под нам' ће се земља провалити, / А више нас небо проломити, / Како ће се кума миловати?“ Својом сналажљивошћу Бугарка девојка успева да сачува своју част, а неверног кума, који је покушао речима да се спаси, сустиже казна: „Још му наше дужде говорити, / Ал' не даде Краљевићу Марко, / Ману сабљом, откиде му главу“ (Вук II: 56).

¹¹ Мотив греха почињеног у незнању налазимо и у другој Вуковој књизи, у песми „Наход Симеун“, који у незнању чини тежак грех родоскрвнућа. Симеуну, да би окајао свој грех, следи казна. Како „истински и дубок приступ духовном животу увек подра-

Како „човек живи између нагона, искуства и архетипских дубина“ (Јеротић 1990: 10), његово понашање ће имати „унапређујући“ или „негативни, претећи“ изглед. Тако у појединим песмама нагон односи примат што резултира фаталном грешком, и немогућношћу искупљења (што је управо случај у овој песми).

За разлику од народних приповедака, у којима Бог преступника најчешће претвара у животињу (вола, коња, магарца)¹², у народним епским и приповедним песмама са Косова и Метохије грешник не добија опомену у виду блаже казне, већ бива сурово кажњен, без прилике да се искупи. У песми са мотивом да Бог претвара неверну куму у стену, мајстора Манојла, који верује да се кумство не сме одбити, издаје кума, продајући га за три товара блага. Она не добија могућност да окаје свој намерно почињени грех и спаси се: „Ал' пред црквом нигде нико нема, / Сал' његова она мила кума, / И она се протурила стеном“ (Бован 1980 4: 40).¹³ Уколико се у обзир узме чињеница да, како наводи Снежана Самарџија, „ово духовно сродство подразумева одговорност, обавезу и уважавање обе орођене стране“ (Самарџија 2008: 114–115), не чуди крај песме у којем је чин неверне куме подвргнут најоштријој осуди и претварању у стену. Како камен у народној култури Срба представља место у које се душе радо склањају и за шта се трајно везују, јер им се настањивањем у камену одузима слобода кретања (Чајкановић 1994д: 88–102), па стена у коју се претворила неверна кума спречава даље лутање и настањивање душе (по свему судећи зле) у неки други предмет одакле би могла поново нанети зло.¹⁴ Својим јав-

умева Смрт у профаној судбини, иза које следи ново рођење“ (Јеротић 2008: 20), произилази као природно то да навод Симеон мора физички умрети да би се вратио, духовно очишћен, окајан и посвећен. У овом случају, правила су донекле иста. Испод Симеуна се земља не проваљује, али се јавља нечиста вода у тамници у којој грешник мора да проведе одређено време: „Па отвори тавницу проклету, / Ђено лежи вода до кољена, / И по води гује и јакрепи“ (Вук II: 14). Његов несвесни грех бива окајан и опроштен, о чему сведочи крај песме. Након девет година (а број девет симболизује промену, с обзиром да је последњи у низу једноцифрених бројева), пошто су рибари пронашли кључ од тамнице у риби, игуман отвара тамницу: „У тамници воде не имаде, / Нити гмижу гује и јакрепи; / У тавници сунце огријало, / Симо сједи за столом златнијем, / У рукама држи јеванђеље“ (Вук II: 14), или: „Па отвори на тавници врата, / Ал' се онде Сима престабио, / Престабио, и посветио се“ (Вук II: 15).

¹² О представама о Богу у усменој прози видети више: Самарџија 2011.

¹³ Душан Бандић помиње легенду о куму и куми који су, због почињеног греха, претворени у стену: „Стене и камене громаде антропоморфног облика замишљале су се често као окамењена људска бића“ (Бандић 1991: 68), те да представе о метаморфози човека у камен припадају анимистичком кругу схватања.

¹⁴ Пишући о инкарнацији и материјализацији душе, Веселин Чајкановић детаљније

љањем Бог неће дозволити да Манојло у цркви убије свештеника и поломи црквена врата, јер је испао жртва неверне куме која га је издала Турцима јаничарима. Мајстор Манојло адекватан је пример народног веровања да се кумство не сме одбити. У овом случају, он силази са планине у којој се скривао, да би крстио своје кумче „ради Бога и закона свога“ (Бован 1980 4: 40). Уместо тога, он узима буздован и окреће се Богу са молбом да му опрости грех који ће починити: „Хоћу цркве да саломим врата;/ Ако Бог да и срећа јуначка, те побегнем здраво у планину, / Боља ћу ју саградити врата, / Боља врата, од сухога злата!“ (Бован 1980 4: 40). Бог услишава његову молитву, врата се сама отварају и он угледа неверну куму која се претворила у стену.

Важно место у нашој народној традицији има и побратимство, односно посестримство које може бити „по крви“ и „по неволи“ (СМ 2001: 430). Ово друго побратимство, оно које је склопљено из невоље, је апотропајон, људска заштита од болести, урока, смрти и уопште невоље (СМ 2001: 430). Вук Караџић је о побратимству записао:

У Србији, пак, побратими постану на различне начине: 1) кад ко у сну у какој невољи рече коме: „Да си ми по Богу брат!“; 2) кад ко на јави побрати кога у каквој невољи; 3) Кад ко побрати кога у цркви, и то највише чине жене и дјевојке. Кад се разболи жена или дјевојка, онда избере каквога момка, и оде с њим манастиру или цркви каквој, те јој ондје метне крст (чини ми се на главу, па веже каквом марамом), и поп јој или калуђер чита молитву; по том ако она оздрави, онда онога момка зове братом, и он њу сестром [...] (Караџић 1867: 274–275).

Побратимство се схвата „као веза чији је посредник Бог (или даривалац), и зато се она сматра јачом, сакралнијом од крвног сродства, које нема божанску већ „људску природу“ (СМ 2001: 429).

Побратим, односно посестрима, може се стећи у најтежим животним околностима; у том случају духовни сродници постају спасиоци односно помоћници који се јављају у правом тренутку: када се Сибинанин Јанко нашао у турској тамници, побратимио је Косту Циганина: „Побратиме, Косто Циганине, / Ти отини у нове

објашњава примитивно схватање да душа после смрти може ући у камен: „Због тога што се душе радо склањају у камен, врло су многобројни случајеви да примитиван човек покушава да их за камен веже, у доброј или рђавој намери: било да би им могао принети жртву, или да би им одузео слободу кретања“ (Чајкановић 1994д: 90).

чаршије/ те донеси један лист артије, / Лист артије, књигу без јазике“ (Бован 1980 4: 34); када Секула детенце одлази да спаси Сибинанин Јанка (свога ујка) и среће три бељарице, сестрими их не били му помогле¹⁵:

Богом сестре до три бељарице, / Ја ћу легнут санак боравити, / Врло ме је санак одолео, / Ал ви мене одмах разбудите, / Чим чујете вик' у Вучитрну, / Вучитрну, граду бијеломе. / Тад говори до три бељарице. / 'Легни брате, незнана делијо, / Оћемо те млада разбудити! (Бован 1980 4: 34).

На крају песме, он спасава Сибинанин Јанка: „Па окрену и Бога помену“ (Бован 1980 4: 34); кад се Комнен барјактар, пошавши да уходи удбинске јунаке у турском руху, уплашио јер је схватио да га је приметила крчмарица Јела, прибегава сестримљењу: „У чуду се брзо досетио, / Те говори крчмарице Јеле:/ 'Богом сестро, крчмарице Јело, / Прими Бога и Светог Јована, / Сакриј мене данас у Удбине, / Немој мене Турком да покажеш!“ (Бован 1980 4: 47); када девојка, берући смиље, погрешни пут и нагази *ајдучке џуџине*, братими хајдучког војводу: „Богом брате, ајдучки војвода, / Изведи ме из горе зелене, / одведи ме на воде студене!“ (Бован 1980 3: 79); када робиња опслужује дванаесторицу браће, братими Краљевића Марка: „Сви дванајес за љубу ме држу, / Па ме бију троструком камџијом, / Ја не могу лебом да наситим, / И не могу водом да напојим, / А декмоли лице да ги љубим“ (Дебељковић 1984: 277). Она узима „пребелу погачу“ и узима „црвено вино“ те одлази Марку Краљевићу: „Чујеш, каже, Марко господаре, / Од данаске брата да те узимам“. Овакав начин братимљења указује на церемонијални начин склапања ове врсте духовног сродства у којем велику улогу има погача (као бескрвна жртва) и вино (које у овом случају супституира крв).

¹⁵ Владимир Бован бележи: „Песме са мотивом да мајка жртвује свога сина да би заменила братовљеву главу опеван је често у приповедној епици овог подручја. У записима који су бројни песма је неједнако развила сиже и у већини је сиже згуснут а песма сажета до крајњих граница. Да би сестра спасила брата од освете, она шаље у замену свог сина мезимца, али га шаље под изговором да иде ујаку за девера па син не зна до пред сам крај да се ради о подвали. Када младића посеку, његова глава моли целате:

*Бојом браћо, њри Турчина млада,
Мейишће ме коњу у зобницу,
Носишће ме мојој сјарој мајци,
Нека види синово деверсјиво,
Нека види ујково неверсјиво“.*
(Бован 1980 3: 22–23)

Девојке које западну у невољу или оне које желе да задрже своју част прибегавале су изненадном братимљењу, чиме су се спасавале од извесне невоље и сигурног обљубљивања. Дешавало се, ипак, као у духовној вези кумства, да дође до покушаја кршења табу-прописа и нарушавања етичких начела. У том случају, грешник увек бива кажњен. У песми „Девојка се у змију претворила“ (Бован 1980 3: 15), девојка братими хајдука: „Богом брате, ајдучки војвода, / Изведи ме из горе зелене, / Одведи ме на воде студене!“ Момак прихвата побратимство, али, угледавши њено сјајно лице, моли Бога да му пошаље тамну ноћцу да би обљубио девојку. Након услышене жеље и обљубљивања, девојка се претвара у змију која почиње да дави побратима. Његова издаја бива санкционисана, те молба побратима да га девојка-змија ослободи остаје неуслышена: „Не мичем се, ајдучки војводо, / Не мичем се од грла бијела; / Водићу те од града до града, / Да се чуди мало и велико, / Да се чуди, ка' се сестра љуби!“ (Бован 1980 3: 15). У једној од песама (Бован 1980 3: 48) девојка моли Јанкулу војводу да је спаси туђе вере: „Чујеш ли ме, Јанкуло војвода, / прими Бога и светог Јована, / те ме узми за ту верну љубу, / не ме давај у ту пасју веру!“ (Бован 1980 3: 48). У овој новелистичкој песми, девојка (*Анђелин девојче*) се ипак спасава сама, бекством на коњу који јој је Јанкула војвода не размишљајући оставио. Обрт ситуације доноси помало комичан крај. Младић сестрими девојку: „Прими Бога и светог Јована, / те ми прати то кулата коња!“ (Бован 1980 3: 48), а девојка одговара: „Коња даћу брату старијему, / а све на коња брату млађијему“ (Бован 1980 3: 48).

Најконтроверзнији лик народних песама Јужних Словена, Марко Краљевић, у песама са Косова и Метохије, такође има побратиме: Рељу Крилатицу, војводу Милоша, Милоша Обилића, Вукадина Бранковића. У песми „Марко и његови побратими“ (Дебељковић 1984: 474) три јунака, три побратима срећу Косовку девојку коју дарују. Марко јој поклања црвену јабуку, Милош жуту дуњу, а Бранко бурму позлаћену. Јабука (нарочито црвена) и жута дуња имају посебно место у народним обичајима. Поред дара, поклањају се и као уздарје, у знак пријатељства, али првенствено као залог љубави и верности. У односу момка и девојке, даривањем јабуке момак показује своју наклоност и жељу да се њоме ожени (Кулишић, Петровић, Пантелић 1998: 219). Жута дуња углавном има исто значење као и румена јабука. Позлаћена бурма јасан је

знак да се девојци нуди брак. Ето разлога да се тројица побратима заваде око једне девојке: „Реч по реча кавгу поденуше, / из корице сабљу потргоше“ (Дебељковић 1984: 474). Изненадни конфликт разрешава стари кадија¹⁶: „Јабука је мезе по ракије, / жута дуња иде по мирису, / златна бурма по прво венчање, / и по правде: Бранкова девојка!“ (Дебељковић 1984: 474). Тада побратими приступају двоструком орођавању: „Богом куме, Милош Кобилићи, / ручни девер Марко Краљевићи“ (Дебељковић 1984: 474). У вези са овим примећује се да „однос према кумовима, побратиму или посестрими показује како се епски лик нијансира и дограђује у најсложенијим проверама, кроз опхођење према другом човеку“ (Самарџија 2008: 122). Када Марка Краљевића на превару заробе Турци, он пише *књију* својим побратимима, Рељи Крилатици и Милошу Обилићу, који одмах „оседлаше до два добра коња/ Те одоше на равно Косово“ (Бован 1980 4: 25). Имати побратима, посестриму у народу значи имати заштиту и помоћ до краја живота: „дајте њима гусле овчарице/ да се прича и приповиједа, / да се не би јунак преварио/ да превари Краљевића Марка/ док су њем у до два побратима, / побратима Реља од Пазара, / побратима Милош Обилића!“ (Бован 1980 4: 25).

У народним епским и приповедним песама са Косова и Метохије ова духовна веза склапа се и са натприродним бићем, вилом и то из невоље. Марка Краљевића који се напио воде код студена кладенца братими вила која „не да воду без царине пити“ (Бован 1980 4: 22): „Богом брате; Краљевићу Марко! / Немој мене косе откинути, / Међу друге једну одвојити! / Ево ти се кунем Богом живим, / де ћеш, Марко, при невољи бити, / Ја ћу тебе од индата бити“ (Бован 1980 4: 22). Овим *савезом* вила се обавезала на доживотну помоћ побратиму, а ту своју функцију остварује на крају песме помажући Марку да савлада Мусу Кесеџију. Уклањањем митолошких елемената у песама, функцију виле као посестрима преузимају „меанцике“. Меанџика Јана, на пример, посестрима Сибињанин Јанка, осећа потребу да убије младога Секулу када га угледа на коњу свог побратима: „Ти си мога побру погубио, / Његова си ћога заграбио!“ (Бован 1980 4: 36). Како сазнаје да је Секула сестрић Сибињанин Јанка, а она његова посестрима, она преузима функцију

¹⁶ Песму са овим мотивом забележио је и Владимир Бован (2001: 494), а уместо у Качаник, у овој верзији тројица побратима одлазе у цркву Грачаницу у којој *јој* разрешава конфликт.

помоћника, отвара му врата од механе и срдечно прима у њу. Крчмарица Мара, посестрима Марка Краљевића, такође помаже своме побратиму тако што опија Џема Брђанина, узима му кључеве из џепова и отвара Марку букагије. Жеља за осветом побратима јавља се и код Ибра ђимиџије, који није познавао Секулу детенце: „Кучко, курво, капетанче младо, / Откуд ћого мога побратима?! Ти си мога побру погубио!/ Па довати пушку цеврдарку, / да убије Бановић Секулу [...]“ (Бован 1980 4: 36). Поштовање према ближњима свог духовног сродника јасно се види у даљем току радње када следи срдечно поздрављање: „Како зачу Ибро ђимиџија, / Руке шире, у лице се љубе, / Одма тури бана у ђимију“ (Бован 1980 4: 36).

Неретко су у песмама опеване и ситуације у којима грех духовног сродника проузрокује смрт невине особе; девојци којој побратим убија вереника, биљбиљ пиле саопштава где јој је драги укопан. Трагичан след је неминован: на месту где њега проналази мртвог, девојка ножем пресуђује себи (Бован 1980 3: 20). У песмама није посебно приказано братимљење међу чобанима, али је познато да се сви они сматрају браћом, који су дужни да једни другима у невољи помогну. Тако се чобани питају шта је Милошу чобанину¹⁷ који плаче када добије писмо. Њихов братски однос види се из следећих стихова: „Ој, чувсте ме, браћо моја мила, / све досад су мене долазиле, / све од браће и од миле мајке, / Ова ми је од цара Мурата“ (Бован 1980 4: 6).

Са терена, нажалост, доносимо мало информација о одрживости духовног сродства на северу Косова и Метохије. Овом приликом, истичемо да смо очекивали да ћемо наићи на веће разумевање мештана Косовске Митровице, Звечана и околних села који су на ову тему избегавали да говоре. Информанте смо тражили међу старијим особама, али смо успели да о духовном сродству разговарамо са три особе средњих година који су везу духовног сродства-побратимства склопили из невоље, сви након здравствених проблема, односно након смрти најближег крвног сродника. Овом приликом преносимо разговор обављен са Љубицом Милетић из Звечана¹⁸, чија је сестра ступила у духовну везу посе-

¹⁷ У песми „О Косовском боју“ (Бован 1980 4: 9) помињу се два Милошева побратима са којима је кренуо „у Косово рамно“, Топлица Милане и Костанић Иване.

¹⁸ Љубица Милетић, рођена 4. 7. 1985. у Косовској Митровици. Након удаје, 2006. године, живи у Звечану. Њена рођена сестра, Виолета Костић, која би била наш примарни извор, нерадо (како нам је речено уопште) говори о овој теми, јер свако оживљавање прошлости за њу представља велики страх и бол.

стримства из здравствених/психичких разлога. Текст преносимо у изворном облику:

ММ: Ваша рођена сестра има посестриму; шта је њу навело да склопи то духовно сродство?

ЉМ: Њена прича почиње још одавно, има и десет година, ма док је била дете, клинка. Прво јој се дешавало да се онесвешћивала, тако, из чиста мира; осети малаксалост, разумеш ме, и да јој трну руке и ноге, а онда крене да се зноји. Шта да ти кажем, плашила се, а и моји су се плашили, да остаје сама или да у купатило оде и да закључа врата. Није знала кад ће то да јој се деси. Кад се после пробуди, испод врата, руке, леђа, она је цела била изгребана, не дај Боже, као да је нека нечиста сила гребала. У цркву да не уђе, икону да не види, крст да не види. Моја мајка је свуда водила, и умивала је светом водом (а да она није знала да је то света вода), све док мојој мајци једна жена која живи у Крагујевац није рекла да се и њој дешавало исто. Рекла нам је да изабере неку другарицу, да оде на непознати гроб и да се посестре. Моја мајка, знаш, ајде и то да проба пошто нема шта није пробала. За њено падање нико није знао, јер се њој то дешавало само кући. Она то некако осети и трчи да стигне кући, трчи, разумеш ме? Најбоља другарица моја (а нас смо три сестре), само она је знала шта јој се дешава. Кад смо је питале да буде посестрима Виолети и да ми је то рекла једна жена, она је без проблема пристала. Рекла је хоћу, како да не.

ММ: Где су обавиле сестримљење и на који начин?

ЉМ: Отишли су ујутру на гробље, мој тата је ишао са њима, понели су хлеб и тамо су преко неког гроба пресекле хлеб, тата је нешто рекао (ево, не знам шта, а и ово знам само онолико колико ми је тата после испричао, слабо он и прича о томе, знаш, тешко му је), пољубиле су се, загрлиле су се, Виолета је њој рекла: сад имам још једну сестру. И ето тако. А и ово да ти испричам. Брзо после тога, била је у купатило, осетила да ће да падне (почне јој прво нека језа), оде да се умије и у огледало јој се јави Свети Василије Острошки. И каже јој: „Виолета, ти си одређена да будеш другачија, ако си спремна да то прихватиш, мораћеш још мало да издржиш; ако ниси спремна, кажи ми, али мораш одмах да ми кажеш, и ово ће да стане“. Она је само рекла: „Не, ја ово не могу“, и он је рекао: „Добро“ и изгубио се.

ММ: Да ли се тада дешавало исто што и раније? Испричајте нам то.

ЉМ: Она тад није пала, и после тога није пала, само је, како да ти кажем, као кад скидаш снег са себе, е тако је она склањала нешто, не знам шта је склањала, нешто је склањала са тела и рекла: „Мајко, ја више нисам болесна“. Ето, толико. Не знам зашто су јој рекли да нађе посестриму, ми смо три сестре, али тек пошто је узела посестриму, њој се јавио Свети Василије и она је оздравела.

ММ: Колико се често виђају њих две?

ЉМ: Не виђају се често, ал' се чују. Она сад живи у Београд, има децу, има своју породицу. У Митровицу јој живе родитељи и она понекад дође овде. Кад дође, обавезно позове моју Виолету и тад се виде. Али кад се виде, оне се испричају као да се сваки дан виђају.

ММ: Како Виолета гледа на тај њихов однос? Колико јој он значи?

ЉМ: Па ја само знам да је она њој много помогла кад је била болесна. Да није било ње, у ствари, да није било оне жене која нам је рекла да Виолета узме посестриму, ја не знам шта би са њом било. Поштују се и то је то. Не знам шта бих Вам друго рекла.

Сличан разговор водила сам и са Зорком Поповић из Звечана¹⁹, мајком Владана Поповића који је склопио духовну везу побратимства после смрти свог рођеног брата. Изворно преносимо разговор:

ММ: Како је дошло до тога да своје дете побратимите са другим дететом?

ЗП: Па, Владан је имао четири године кад ми је ово млађе дете умрло; оно није имало ни годину дана. Прошло неко време, месец два... јао, ћерко моја, патим што је једно умрло, не знам шта ћу да радим што ово друго сања, ко зна шта је сањало, вришти преко ноћи, вришти, вришти и кад заспе само се трза и нешто неповезано прича. Шта да радим? Где да идем? И, од

¹⁹ Зорка Поповић, рођена 13. марта 1954. године, у селу Коваче код Зубиног Потока, одакле се након удаје преселила у Звечан.

мојега мужа сестра од тетке, каже мени. Нађи му неко дете, из комшилука, са којим воли да се игра, са којим се играо и пре и кажи му да му је то брат и нека га зове брате, и он њега брате.

ММ: Значи, то сродство сте склопили ви у њихово име, јер су они били мали?

ЗП: Ја се сетим и одем код Јелице, Владанове мајке; ми смо у комшилуку, а и деца су нам се дружила (побратим мог Владана исто се зове Владан) и, прво сам јој испричала да Владан ружно сања, да не може да спава, да ми стално вришти и да ми је заова рекла да му нађемо побратима.

ММ: Да ли сте нешто понели тада – погачу, вино или нешто слично?

ЗП: Нисам носила ништа. Јелица ме је онда погледала и рекла ми је, сећам се као да је јуче било, а не пре 38 година: Па, па, ако мислиш да ће то да му помогне, онда добро... Њена свекрва, покојна Цана, рекла нам је да им помешамо крв.

ММ: Како то мислите? Јесте ли је питали зашто крв?

ЗП: Не знам зашто је то рекла, сигурно је она нешто знала. Следећи дан отишла сам ја са мојим Владаном код ње, они су се играли, а Јелица и ја смо узеле иглу, обичну за шивење, ставиле смо је у ракију и после смо их позвале. Узеле смо им прстиће, боцнуле смо их (не могу да се сетим који прст, мислим да је био кажипрст), и једног и другог и притиснуле смо им прстиће. Ја сам тад рекла мом Владану, ово ти је твој брат, да га зовеш брате и њега највише да волиш. Јелица је исто рекла њеном Владану. Од тада, од малена, њих двојица се много воле, никад међу њих није било речи. Кад се мој Владан женио, девер му је био брат (побратим) Владан. Њихова деца се исто зову брате, брате, жене им се друже ко да су рођене јетрве.

ММ: Да ли је после тога Вашем Владану било боље?

ЗП: Моје дете, кад смо му нашли замену за брата, оно је престало да плаче. Буде, заплаче се преко ноћи, али не онако. А тешко му је да сад прича о томе, вероватно се сети па се плаши, можда да се то не понови.

Ступајући у везу побратимства-посестримства, тачније повезивањем „болесног“ лица са оним чија је улога да га спаси, „поново

је успостављен нарушени бином и отклоњена опасност“ (СМ 2001: 430). Ритуал склапања побратимства обавља се или на непознатом гробу, или код куће, а на основу обављених разговора закључујемо да су људи на Косову и Метохији прибегавали ступању у духовну везу побратимства/посестримства из нужде, дубоко верујући у њену моћ. Они нису знали зашто се приликом братимљења-сестримљења носи хлеб (погача) или зашто се „меша“ крв или зашто се иде на гробље и тамо стиче побратим/посестрима, али су то надомештали каснијим великим поштовањем према духовном сроднику и целој његовој породици.

Како народна песма представља „резултат рада више генерација певача или приповедача саопштен речима једног од њих и усаглашен са традиционалним схватањима неког колектива“ (Клеут 2003: 14), долазимо до закључка да се њима изражава став одређене заједнице. У том случају, у анализираним песмама са Косова и Метохије дат је однос колектива према појавама које сматра битним и према онима које осуђује. Тако схваћена народна књижевност (као слика самих вредности времена у којем је настала и средине у којој је негована) „може се читати као кодекс понашања, врлина и мана“ (Клеут 2003: 15).

Цитирана литература

- Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 њојмова*. Београд: Нолит, 1991.
- Бован, Владимир. *Српске народне њесме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977.
- Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову*. Књ. 10. Приштина: Јединство, 1980.
- Ђорђевић, Тихомир. *Белешке о нашој народној њоезији*. Београд, 1939.
- Ђорђевић, Тихомир. *Наш народни живоји I–IV*. Београд: Просвета, 1984.
- Јеротић, Владета. *Јуні између истиока и зайада*. Београд: Просвета, 1990.
- Караџић, Вук Стефан. *Живоји и обичаји народа српскоја*. Беч, 1867.
- Клеут, Марија. *Народна књижевност. Фрајментии скрийи*. Нови Сад, 2003.
- Мали лексикони српске културе. Антиологија и антропологија*. Београд: Службени гласник – Етнографски институт САНУ, 2017.
- Николић, Наташа. „Промене у обичајној пракси на примеру побратимства. Етнологија и антропологија.“ <http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/d6b7ee3a34b041ebb1a642520504ffe0.pdf>. 1. 3. 2018.
- Питулић, Валентина. *Трајом архејија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2011.

- Самарџија, Снежана. „Кад Бог крпи опаклију (представе о Богу у усменој прози)“. *БОГ*. Књ. II, октобар (2011): 11–24.
http://www.filum.kg.ac.rs/178018/SJKU_2012_2_knjiga.pdf
- Самарџија, Снежана. *Биографије ејских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.
- СМ: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, ур. Београд: ZepherBookWorld, 2001.
- Филиповић, Миленко. *Човек међу људима*. Београд: СКЗ, 1991.
- Чајкановић, Веселин. *О врховном Боју у старој српској религији*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994а.
- Чајкановић, Веселин. *Речник старијих народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994б.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994в.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994г.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994д.

- Bandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1980.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Knj. 36. Beograd: SANU, 1984.
- Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu. Etnička prošlost i etnografsko-demografsko stanje Srba u pokrajini Kosovo od VI do XX veka*. Vranje: Nova Jugoslavija, 1986.

Извори

- Бован, Владимир, ур. *Лирске и ејске њесме Косова и Метохије*. Београд: Стручна књига, 2001.
- Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову*. Књ. 3. Приштина: Јединство, 1980.
- Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову*. Књ. 4. Приштина: Јединство, 1980.
- Бован, Владимир. *Српске народне њесме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977.
- Српске народне умоворине са Косова из рукојиса Дене Дебељковића*. Књ. 1. Владимир Бован, прир. Приштина: Академија наука и уметности Косова, 1984.
- Јстребовъ, Иван Степановичъ. *Обычаи и њсни њурецихъ Сербовъ*. С. Петербург, 1886.

Marija D. Miljković

SPIRITUAL RELATIONSHIP IN FOLK TRADITION OF SERBS FROM KOSOVO AND METOHİJA

Summary

In Serbian folk tradition importance of spiritual (ritual, artificial) relationship is equivalent to kindred. The practice of ritual ceremony in Kosovo and Metohija with a piety preserves this way of relationship between members of different social groups, which is among other things, sung about in folk epic and epic-lyric poems from this area. Starting from the cause and the way of becoming spiritual relative, through the privileges and commitments it brings up, to the violating unwritten and clearly defined taboo in this relationship between relatives, mentioned genres of folk creativity show all complexity of this relationship. In primitive society every taboo violation of spiritual relationship is considered a serious violation of moral ethics.

In examples of some poems there is shown a complex relationship between spiritual relatives. From one side, great respect and protection implied by spiritual relationship; from the other side, negative attitude that folks (folk creator) regularly had incestuous and often endogamous relationships that represent deviations from the usual practice. Attempt of incest, or incest itself, is announcing i. e. bringing an appropriate penalty for offenders or their descendants.

Furthermore, this paper indicates on still present tradition of spiritual relationship at the field and its functioning in changed conditions of patriarchic culture, which under the centuries of Turkish slavery was the basic characteristic of Serbs from Kosovo and Metohija.

Keywords: Spiritual relationship, god-fatherhood, blood-brotherhood, blood-sisterhood, adopting son (adoption), Kosovo and Metohija, taboo, endogamous.

Соња Петровић¹

Филолошки факултет Универзитета у Београду²

Дејан Илић³

Институт за књижевност и уметност, Београд

„О БОЖЈОЈ КАЗНИ ЗБОГ ГРЕХОВА НАШИХ“: ПРИЧА О ПАДУ СРПСКОГ ЦАРСТВА У ДЕЛУ КОНСТАНТИНА МИХАИЛОВИЋА ИЗ ОСТРОВИЦЕ

Јаничарове усјомене или *Турска хроника* Константина Михаиловића из Островице (1497–1501) садрже драгоцен приказ преломних догађаја српске историје, састављен на основу усмене традиције. У средишту наше пажње је Константиново казивање о збивањима код Срба од битке на Велбужду (1330) до битке на Марици и смрти цара Уроша (1371) (XV поглавље). Будући да је казивање о српској прошлости код Константина на граници усменог и писаног, наведене епизоде разматрају се у вези с поетиком фолклорних и средњовековних жанрова. У раду се испитује однос ових епизода према целини дела, анализира се њихова структура, начин уланчавања и идејно усмерење. Посебно се разматрају теме Божје казне, греха и издаје. У развијању ових тема уочене су две супротне мотивационе линије, есхатолошка и рационалистичка, отуда се испитује како оне утичу на обликовање догађаја и самих ликова. Нарочита пажња поклоњена је лику цара Душана и проблему његове кривице, па се овај лик разматра и у вези с народним песмама и предањима забележеним на Косову и Метохији, одакле је и сам Константин понео своја традицијска знања. У раду се указује на стилско-мотивску и идејну блискост Константинова казивања и фолклорних образаца.

Кључне речи: Константин Михаиловић из Островице, српска усмена традиција, пад царства, грех, Божја казна, последње време, есхатологија.

Спис Константина Михаиловића *Јаничарове усјомене* или *Турска хроника* представља значајан извор за српску историју и ис-

¹ sonja.petrovic@fil.bg.ac.rs

² Прилози су резултати рада на пројектима: *Језик, фолклор и миграције на Балкану*, бр. 178010, и *Српско усмено сиваралашијво у инјеркултурном коду*, бр. 178011, које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ deki.ilic.dejo@gmail.com

торију књижевности. У богатој домаћој и страниј литератури о овом делу разматрају се многобројна отворена питања, почевши од Константиновог порекла, образовања, убикације Островице, преко језика аутографа (српски или пољски), поузданости рукописа и редоследа превода, па до утврђивања историјских појединости и књижевне вредности дела. Сматра се поузданим већина онога што Константин о себи говори: да је његов отац родом из Островице (Ђорђе Живановић лоцира је крај Новог Брда), да је с двојицом браће заробљен кад је Мехмед II заузео Ново Брдо 1455. године и да је затим, после покушаја бекства, учествовао у турским војним походима по Балкану и Малој Азији и био припреман за јаничара. Као јаничар учествовао је у заузимању Босне 1463, а затим му је поверено заповедништво над градом Звечајем на Врбасу. Константин је бранио Звечај све док војска краља Матије није презела Јајце, а онда је заробљен и одведен у Угарску. Колико је боравио у Угарској и куда се даље кретао остаје у сфери нагађања. Нема јасних доказа да је Константин у Угарској био у служби Стефана и Дмитра Јакшића и деспота Јована Бранковића, као ни да је био члан чешког посланства које је 1464. било упућено у дипломатску мисију на двор Луја XI (Живановић 2000). На основу сачуваних пољских и чешких рукописа сматра се да је Константин из Угарске доспео у Пољску, где је вероватно написао своје дело.

Јаничарове усјомене су оригинално дело у коме Константин пише о турском начину ратовања, војном уређењу, стратегији и опреми, о турској историји и вери, а у оквиру тог приповедања налазе се и епизоде из српске историје и мемоарски одељци о доживљајима самог писца. Намера списа је да покрене хришћанске земље на заједничку борбу и упуту их како да побољшају своју војску и ратну стратегију. Имајући ово у виду, Никола Радојчић с правом је сматрао да је погодније Константинов спис назвати „Опис догађаја о турској управи“ јер су мемоарски елементи шкрти и пишчева личност није средишња тема дела (Радојчић 1960: 428). Радојчић га је сврстао међу типичне трактате о Турцима, али за разлику од многобројних неоригиналних компилованих трактата „какви су преплављали хришћански свет од XIV до XIX в.“ и чинили радо читану „журналистичку књижевност“, Константинов спис је неупоредиво вреднији – он је дело очевица, поуздан историјски извор кад је реч о савременим догађајима, и уједно јединствен и драгоцен извор за проучаваоце усмене традиције

(Радојчић 1960: 430). Димитрије Богдановић истакао је активистичку компоненту списа, указавши да је он састављен као политичко-историјски меморандум посвећен пољском краљу Јану Олбрахту и вероватно угарском краљу Владиславу II (Богдановић 1980: 238). Сима Ђирковић посебно је разматрао идејну концепцију и показао да је Константин имао јасне политичке погледе и изражен критички став, нпр. сматрао је да је у борби против Турака снажна лична власт неопходна, осуђивао је неактивност папе и европских владара и залагао се за остварење хришћанског светског царства (Ђирковић 1961а).

Јаничарове усјомене Константин није писао на основу литературе, него на основу сећања, искуства и народног историјског предања (Ђирковић 1961: 126; Живановић 1976; Живановић 1986: 12–13). Ово се посебно односи на поглавља о последњим Немањићима и на поједине епизоде из турске историје. Рогов напомиње да Константин давне догађаје посматра кроз призму народних предања, у маниру „спомена“, па је даља прошлост хероизована и обавијена фолклорном маштом (1978: 25). Ђорђе Живановић сматрао је да је збивања из српске историје Константин испричао према народним предањима која је слушао у свом завичају у околини Новог Брда (1986: 13–16). Никола Радојчић је указао да у Константиновим казивањима о прошлости треба „гледати слику тадашње традиције“, са свим предностима и ограничењима које она собом носи (1960: 431). Константин усмену традицију уклапа у композицију и саображава главној идеји дела – да су хришћанско заједништво и слога пресудни за успешну борбу против Турака. Отуд су разни примери хришћанске разједињености, невере и издаје изнети као упозорење и поука.

Идејом о неопходности хришћанске слоге и заједничке акције против Турака прожета је и прича о паду српског царства у *Јаничаровим усјоменама*. Штавише, она постаје сложено идејно објашњење историјских збивања и савремене ситуације. Прича о паду царства заснована је на универзалним мотивима оцеубиства, краљоубиства, Божје казне због грехова и издаје, али је приказана тако да одговори и захтевима Константиновог времена. Оваквим поступком Константинов спис открива свој летописни карактер будући да летописи „причајући о прошлости учвршћују неку важну етапу садашњице“ (Лихачов 1972: 63).

У Константиновом спису епизода о паду царства Немањића састоји се од више предања обликованих у јединствену сижејну и идејну целину, која се у нараторолошким оквирима може посматрати као „велика прича“⁴ о овим преломним догађајима. Такав карактер она добија захваљујући везаности за општи сижејно-тематски фонд на који се ослања у српском и словенском фолклору и средњовековној књижевности, а такође и у односу на сродну тематику у византијској, библијској и античкој књижевној традицији. Формуле и топоси, као „кључ једне комуникације“, систем за кодирање и декодирање мисаоних садржаја и емоционалних стања (Богдановић 1980: 62), омогућују плодне позајмице између усмене и књижевне традиције. Уз то, они тему о паду царства везују за колективни доживљај националне историје и самоидентификације у односу на историјске процесе, а уједно је чине погодном за разноврсна истраживања општих места и компаративне анализе у словенским и балканским оквирима.⁵ Разне повести о паду царства и заузимању градова (нарочито Цариграда) преплићу се с темама о убиству владара, Божјој казни и страдању због греха, с апокалиптичким и есхатолошким визијама, пророчким сновима и предказањима. Тема о паду царства се конкретизује помоћу историјског супстрата и остварује специфичну везу с националном традицијом и предањем.

У усменој традицији тема о паду српског царства везује се за Немањиће, али и за Косовску битку, Стефана Лазаревића, Бранковиће. Верзија коју доноси Константин значајна је зато што пад српског царства објашњава гресима Немањића, пре свега Душановим, за разлику од објашњења која налазимо у каснијим изворима (нпр. Вукашиново убиство Уроша, издаја Вука Бранковића и др.). Уз мотив Божје казне и предаје царства Турцима, најављен је и мотив неверних великаша који су били „богато обдарени од турскога цара по њиховој заслуги, јер је наредио да им се главе одсеку“ (Михаиловић 1986: 97).

⁴ „Велика прича“ (masterplot), термин Портера Абота, односи се на основне приче које се стално понављају на друштвеном и индивидуалном плану и утичу на одређење идентитета, вредности и схватања живота (Abot 2009: 246).

⁵ О општим местима грешности, избављењу, предосећању суда и страдању у српској средњовековној књижевности в. Трифуновић 1990: 205–207; Ређећ 2013: 7–16. За компаративне увиде у тему о паду царства у руском и бугарском фолклору в.: Бессонов 2011; Димитрова 2015.

Константиново казивање о паду царства Немањића представља заокружену и издвојену целину. Начин на који су епизоде уланчане подсећа на родослове, будући да се померање у времену остварује везивањем приказаних догађаја за три последња владара династије Немањића. Начело по којем се уводе српски владари блиско је библијским родословима и приказима лозе Јесејеве, али и генеалогским предањима у којима се говори о прецима. Код Константина, као и у предањима, избор владара који чине родословни низ је конструисан у складу са споразумом колектива и ауторитетом традиције (владари и збивања одабрани су по мерилима битним за заједницу), тако да тачност и исцрпност сећања нису пресудне (в. Vansina 1985: 95). Али, сама чињеница да постоје краљевске генеалогije односно предања и причања каква доноси Константин, указује на то да су одређене верзије биле доступне у одређеним круговима.

Ликови последњих Немањића у *Успоменама* примарно су карактерисани својим породичним улогама. Уместо навођења имена се често користе спрегови присвојних заменица и именица које означавају тип сродства. Догађаји се повезују навођењем синовљевог односа према оцу и очевог према сину. Њихова дела се уланчавају и гради се мрежа узрочно-последичних релација. Грех Милутинов према сину преносиће се и преплитати дуж породичног стабла заузимајући различите смерове у пару отац – син. Отуда се прича о паду царства сходно средњовековној, али и универзалној вези владара са земљом, преноси на династички и породични план. Смер односа краља-оца и његовог наследника одражава се на однос трансценденције према држави, при чему се посебно разрађује однос између Стефана Дечанског и Душана, кључан за судбину царевине.

Предања о паду царства, осим родословно, повезана су и узрочно-последично. Структура епизоде о паду царства се може свести на матрицу: прекршај – казна – испаштање. Овај модел је карактеристичан за легендарну, религиозно-моралистичку причу која тежи да илуструје друштвене и етичке норме (Милошевић-Ђорђевић 2004: 65) и тако делује поучно. Том циљу индиректно тежи и Константин, с том разликом што је поука у служби идејног програма о уједињењу хришћана ради борбе против Турака. Како су у основи казивања историјски догађаји, срастање легендарне приче и историјског предања показује се у разрађивању међусобних

односа ликова, са наглашеном променом и супротстављањем на плану статусног и просторног позиционирања (високо – ниско, старо – младо, отац – син) и моралног, идејног и карактерног квалификовања (вера – невера, богобојажљивост – властољубивост, гордост – понизност), при чему су управо промена статуса и кршење утврђеног реда главни покретач радње. Прича о паду царства обликује се као историјско и породично-завичајно предање, хроникат (Familiensage, Chronikat), у значењу које му придаје Карл фон Сидов (Sidov 1987: 230). Она се завршава одсудном битком у којој гине Урош, последњи Немањић, у следу догађаја мотивисаних Божјом казном због грехова његовог оца, односно предака, а Турци постају оружје те казне, „бич Божји“.

Након родословног почетка, Константин даје необичан приказ битке на Велбужду. Она је сва у знаку опозиције између оца и сина а не, као што бисмо очекивали, опозиције своје – туђе. Стефан Дечански и бугарски цар Димитрије (тј. Михаило III Шишман) приказани су као побожни и мирољубиви владари. Они граде две цркве на супротним обалама реке Искар и за то време мирно преговарају. Преокрет и драматизација настају активирањем Душана као негативног главног јунака – жељан славе и моћи, он без очевог знања напада Бугаре, заробљава и потом за трпезом буздованом убија бугарског цара. Уплашен због евентуалне очеве освете, Душан одлази у „арбанашку земљу“, а до новог покретања радње долази његовим повратком. Нечасно убиство бугарског цара открива се само као увод у причу о најстрашнијем греху оцеубиства. Након овог скока радње, опет долази до ретардације – приказани су Душанови покушаји да се покаје.

Наведене епизоде чине троделну приповедну структуру. Повезане су ликом цара Душана и прате, из сцене у сцену, његов пут од преступа и греха, преко покајања, до смрти, слично фолклорном лику великог грешника. У обликовању лика цара Душана, грешника, убице и покајника, поред фолклорних образаца могу се уочити и везе са западним житијима владара мученика. Ови списи „по правилу описују лик убојице који има непосредну корист од злочинца и потом долази на власт. Омиљени топос је његово покајање“ (Марјановић-Душанић 2007: 92). Могло би се чак рећи да постоји унутрашњи развој овога лика. Душан се карактерно мења и напослетку сазрева у узорног хришћанина који тежи да искупи душу милосрђем и задужбинама (Петровић 2005: 95–96). По ро-

дословној матрици, на предање о Дечанском и Душану надовезује се независна, троделна приповедна целина о Душановом сину Луцом Урошу, како га назива Константин.

Урошево лудило приказано је као последица Душановог сагрешења јер се очев грех пренео на сина. До сада есхатолошки стилизована кроз мотив греха и казне, прича о паду царства сада се проширује и мотивом издаје који се везује за Мрњавчевиће, а поред овог унутрашњег непријатеља, царство споља угрожавају Турци. Сукоб са Турцима на Жеглигову унапред је одређен, како се види из Урошевог сна у коме је „дошао анђеолок к њему и узео сабљу из његових руку и дао је Турцима“ (Михаиловић 1986: 97). Пошто је анђеолок посредник између оностраног и овостраног света и божански гласник, чин предаје сабље као симбола суверенитета јасан је знак да је царство изгубљено Божјом вољом. Душанови преступи прекинули су позитиван однос са трансценденцијом, па се губици одражавају како на личном плану (Урош губи разум), тако и на општем (пропаст царства). Последице силовитости преступа приказане су у складу с обрасцем предања: убиство цара и пораз војске трајно се уписују у рељеф и колективно памћење, што се потврђује формулом веродостојности казивања (Петровић 2005: 99) – Константин бележи да се „ово место све до дана данашњега зове Рашко уништење“ (Михаиловић 1986: 97).

Епизоду о паду царства Константин је складно уклопио у општу тенденцију свог дела – да покаже како само сложни хришћани могу да се одупру Турцима. Уочавају се различити мотивациони токови: издаја као рационалистичко објашњење за пад царства, Божја казна због грехова као религиозно-есхатолошко, кршење етичких норми као моралистичко. Овај последњи ток ослања се на идеју да ваљаност владара и његово поштовање обичајних, религијских и етичких закона утичу на добробит државе, што је у складу и с политичком идеологијом Византијског царства и догмом о екуменској мисији византијског владара као јединог законитог цара, коју је баштинила стара српска идеолошка мисао. Таква метафизичка мотивација израженија је у причи о паду царства Немањића, а Константин је уводи као део традиционалних знања и веровања и у лику Стефана Дечанског развија типичне црте идеалног хришћанског владара. И мада Данилов Ученик и Григорије Цамблак недвосмислено пишу да је Михаило неразумно хитао у рат не марећи за усрдне молбе Дечанског, Константин их приказује

као мудре пастире испуњене страхом Божјим, који је „предуслов сваког добродетељног узрастања“ (Богдановић 1968: 64). Зидањем храмова подвлачи се боголики карактер њихове владавине и опредељење за небеско царство. Имајући у виду да је храм изграђен као место Божјег присуства на земљи, те да је сакрални простор једини стварни простор за религиозног човека (Elijađe 2004: 14), није тешко у поступцима двојице владара уочити специфично подизавање, приношење дара Богу и склапање савеза/завета, односно симболично везивање земље и неба. У овим поступцима треба видети и преношење саме битке на духовни, онострани план. Уместо земне битке владари војују за спас душе и приближавање божанском – то се показује и у посветама цркава Христу Спасу и Ваведењу Богородице. Уз подршку трансценденције, они космизују свет и проширују „свој“ простор. Храмови се подижу у лиминалном простору, поред реке, при чему се истиче да Дечански зида цркву „не жалећи новце, с ове стране воде“ (Михаиловић 1986: 94). Штедрост Дечанског сведочи о његовој равнодушности према земним добрима и приближава га светачком идеалу оличеном у Христовим речима: „Царство моје није од овога свијета“ (Јн. 18, 36). Овакав краљев чин близак је и моделу народне побожности и задужбинарства, по коме се осуђује растакање блага „на нацаке и на буздоване, и добријем коњма на ратове“, како је певао Филип Вишњић. Мирно преговарање Дечанског и бугарског цара означено је као богоугодно дело. Молитвом и подизањем храмова они се препоручују Богу као достојни његове милости, теже да један другог надмаше и победе врлином. Овом сценом Константин посредно упућује како ваља да се понашају узорни владари и како им слога и побожност помажу да сачувају и заштите хришћанске земље.

Супротно богобојажљивим владарима, славољубив и окренут земаљској сили, Душан насиљем настоји да прошири границе „свог“ света и тако угрожава његову хомогеност. Његовим активностима „наш“ свет почиње да се хаотизује, што ће омогућити Другима (Турцима) да га запоседну. Ударивши на бугарску војску и цара, Душан греши према свом оцу и краљу, јер поход предузима без његовог знања. Лишен врлина послушности и смерности, кршећи универзални хијерархијски поредак, Душан покреће след догађаја кобан по цео колектив. Грех као „преступање божанских закона, којим се у људску природу уноси првобитно начело зла“ (Богдановић 1968: 42), делује разорно како на појединца и његову душу

тако и на заједницу, свет у целости. Душан греши због свог славољубља и гордости, и једном започето насиље ће се умножавати, а његова разорност неће бити усмерена само ка другоме него и ка својима. Он онемогућава очев и краљев покушај да преговорима ствари врати у почетну позицију и уједно прекида везе заједништва с Богом. Жељан моћи, он ће убити бугарског цара за трпезом упркос његовом царском звању и томе што је он гост Дечанског. Чин убиства добио је у казивању епско рухо – Душан бугарског цара убија буздованом.

Приповедач је ненаклоњен Душану и његово дело је од самог почетка означено као „неплеменито“, супротно етикетним нормама идеалних јунака (Лихачов 1972: 115). С друге стране, сам Душан у аутобиографској речи уз *Законик* истиче убиство бугарског цара као лични подвиг („Михаилу, цару бугарскому, *мачем* главу његову откинух“, Душанов законик 1986: 87). Занимљиво је да само у *Усиоменама* налазимо негативно окарактерисано убиство бугарског цара на Велбужду,⁶ што се може објаснити двојачко: општим усмерењем *Усиомена* и идејном подлогом преузете усмене традиције. С једне стране, Константин је противник сваког окршаја међу хришћанима, па зато и није могао благонаклоно гледати на Душанов чин. За Константина, будући да су хришћани, Бугари нису апсолутна другост и отуда је он на страни Дечанског и Михаила. С друге стране, под утицајем црквеног проклетства, народно предање Душана осуђује као великог грешника (мотиви оцеубиства, родоскврнућа, непоштовања крсног имена и др.), па је према томе и фигура непријатеља превреднована. Убиство противничког цара, које у епској борби представља прослављени јуначки чин, у религиозно-моралистичкој причи губи херојску мотивацију и осуђује се као недостојно дело.

Постепени раст негативних дела кулминира у оцеубиству и краљоубиству. Душан је гоњен безразложним страхом од оца, страхом који га подрива изнутра и гура све дубље у грех. Зато се подвлачи да је злочин извршен у тајности, с предумишљајем, а не у афекту: „Краљ је тада отишао у један град који се зове Звечан, а

⁶ У другим изворима о битки на Велбужду (Нићифор Григора, Јован Кантакузин, Данилов Ученик, Григорије Цамблук и др.), бугарски цар Михаило описан је као зачетник сукоба и преступитељ обичајних и религијских норми и зато га стиже праведна казна. Убиство бугарског цара се најчешће приписује Душану. Преглед извора и дискусија: Петровић 2002: 446–449.

син његов дође у земљу *крадомице*, *иако да нико о њему није знао, и њрокравши се до ложнице, оца свога задави*“ (Михаиловић 1986: 95). Како је оцу и краљу поверено управљање над сином и поданицима, овим чином Душан нарушава само устројство света, а пошто је краљевска власт дарована од Бога, овај поступак можемо посматрати и као одбијање и оскврнуће Божјег дара. Убиство Дечанског у ложници (чија је снажна симболика везана за главне обреде прелаза – рођење, венчање и смрт) наговестило би, метафорички, да Душан жели да прекине сваку везу са својим оцем, па и с лозом како би постао самодржац, а његова власт постаће следствено томе превратничка. Иако није узурпатор, он је напустио немањићку владарску идеологију по којој снага владара, а са њим и његове државе, лежи у његовој христоликости.

Низање грехова одразило се и на устројство Душанове државе и карактер његове власти која је „била веома немирна због његових неблагородних дела“ (Михаиловић 1986: 95). Увидевши ово, краљ-цар се и сам мења – од великог грешника он постаје велики покајник. Супротно пређашњој гордости и охолости, видимо га скрушеног како пузи „на голим коленима све до очеве гроба, плачући, ридајући и говорећи: Опрости ми, мој мили господару оче“ (Михаиловић 1986: 96). Молитвеним обраћањем Душан покушава да поново успостави самовољно прекинуту везу са Дечанским и то као са оцем и краљем.

Али, „видећи господа такву жалост, подигоше га [Душана] и изведоше напоље и не дадоше му више да долази тамо“ (Михаиловић 1986: 96). Душанова властела, у жељи да сачува његово достојанство, суспендује позитивно дејство искреног покајања. Овим поступком јасно се показује разорност Душановог сагрешења које се преноси на поверену му властелу. Грех се уводи у структуру друштва и једном промењен смер владавине и државног устројства сада почиње да делује и против самог Душана. Уместо созерцања и самопрегора, интроспективног аспекта покајања, Душан у складу са захтевима властеле акценат поново ставља на оно манифестационо. Зиданем задужбина (тридесет манастира) и дељењем милостиње он као да покушава да купи очишћење грехова.

Да грех није окајан, видимо кроз судбину Душановог наследника Уроша. Грех се са оца пренео на сина, при чему је властела опет носилац раздора. У Урошевом лудилу грех достиже врхунац своје разорности. Сходно реципроцитету казне за учињене грехо-

ве, Душаново оцеубиство на крају се открива као специфично си-ноубиство и царствогубље. Вапај Дечанског: „Чуј, небо, почуј, земљо: отац ме је ослепио, а син ме је задавио“ (Михаиловић 1986: 95), означава неповратно поремећен етички поредак света и најављује интервенцију божанске правде – казну за грешне потомке, пре свега за Уроша.

За разлику од Душана, Урош је у великој мери пасиван лик на коме треба да се испуни провиђење. Ипак, ни он није потпуно ослобођен кривице за пад царства. Даривање Мрњавчевића црвеним ципелама показује да се наставља мимоилажење са трансценденцијом. Овим даром Урош (не)свесно богохули јер Мрњавчевићима индиректно даје царско достојанство које је у домену Божје воље. Он потпомаже њихову амбицију⁷, дестабилизује већ дестабилизovan свет, а у неку руку понавља и самовољни чин свог оца који је супротно свим нормама за себе приграбио царско достојанство. Али, из епизоде о пророчком сну види се да је Урош више трагични лик чији је сваки поступак унапред осуђен на пропаст због Душановог греха. Одлагање пророчанства сна у пустињаковом тумачењу израз је жеље да се Урош поштеди кобног сазнања о неминовности пада, а с друге стране управо то незнање води га ка пропасти. Отуда се лик последњег Немањића приближава типу невине жртве којом се искупљује очево сагрешење.

Поред метафизичке и есхатолошке мотивације пада царства, у *Успоменама* је приметна и рационалистичка мотивација издајом, али је она слабије наглашена и може се посматрати као оруђе Божјег провиђења. Мотив издаје везан је за Мрњавчевиће, недостојне уживаоце Урошеве милости. У њима је објективизован морални и етички пад Душанове државе. Унутрашња превирања Константин доводи у везу са Божјом казном због грехова. Урош је лишен државничке проницљивости, неспособан да разликује верне од неверних. Неухватљива, мистична есхатолошка мотивација у причи о последњем Немањићу добија и овоземаљске обресе у виду великашке обести и неслоге.

Рационалистичка експликација јача у приказу Косовске битке која је дата као својеврстан епилог приче о паду српске средњовековне државе. Мотив издаје и с њим скопчан слом државе више је одговарао општем усмерењу Константиновог списка, будући да

⁷ О присвајању одеће другог staleжа као греху амбиције и пропадања в. Le Gof 2010: 442.

је обликован и као специфичан световни егземплум (Петровић 2005: 96) и да има карактер буднице. Константину је стало да традицијом поучи и наоружа хришћане за борбу против Турака. Супротно логици предања о паду царства, он тежи овоземаљској победи. Али, *Јаничарове усйомене* почињу молитвеним обраћањем Светој Тројици од које се траже заступништво и помоћ у борби против неверника. Дакле, у самом делу световна, рационалистичка и метафизичка мотивација подупиру се и међусобно преплићу. Иако је по много чему близак нововековним погледима на свет, Константин кретање историје не раздваја од моралних процеса и ваљаности владара. Он заступа становиште да се без Божје помоћи ништа не може учинити, отуда је Душаново царство било осуђено на пропаст.

Константинов спис успоставља вишеструке везе с усменом традицијом, нарочито с предањима, како је у литератури констатовано (Живановић 1976; Петровић 2005). Постоје, међутим, карактеристичне мотивске паралеле у фолклорним записима с Косова и Метохије које потврђују континуитет теме о паду царства и Божје казне због грехова скопчане са царем Душаном, и на њих ћемо се укратко осврнути.

У неколико народних песама лик цара Душана окарактерисан је као лик грешника у склопу различитих сижеа. Чврста веза између Душанових грехова и последњег времена, конкретизованог у виду најаве турског заузимања српских земаља, среће се у запису Ивана Јастребова из Призрена. Средишњи мотив је небеско писмо у коме божанска сила најављује одсудну битку и смену власти. Из велелепне цркве („сребрн темељ, а позлаћен покров“), свети Петар, Никола и Илија шаљу сокола цару Стефану, али само ђаче самоуче, као морално беспрекоран лик, може да је растумачи и пренесе цару поруку:

Бери војску, ајде на Косово,
Зе си много греха учинија!
Оћев турци брго царовати,
И турци ће царство преузети
(Јастребов 1889: 213).

Нимало случајно, пресудна битка водиће се на Косову пољу, симболичком стецишту епско-историјског разбојишта и митско-есхатолошког простора. Наговештава се да је долазак Турака повезан с царевим гресима и да ће се у борби испунити предсказана

судбина. Док се код Константина епизода о Косовском боју издваја као засебан сегмент, народна песма згушњава епске периоде како би остварила чвршћу узрочно-последичну везу између огрешења и Божје казне.

Душанови греси су стожерни мотив и у запису Дене Дебељковића о избегнутом родоскврнућу са сестром. Аспекти цареве карактеризације у песми сродни су онима у Константиновом спису: он је рушилачки силовит и моћан, а затим понизан и скрушен. У песми је цар Стефан најпре приказан као насилан у жељи да се ожени сестром, а њене немогуће захтеве с лакоћом остварује: спроводи воду с мора, гради цркву Софијанку, подмићује владике и попове да благослове венчање. Све то цар чини снагом голе моћи, што се наглашава рефренским понављањем стиха: „Царска рука богме је дугачка“. Као што ни код Константина не налазимо огорчену осуду него сетну рефлексију, тако и народни певач на свој начин констатује непроменљиво стање ствари у свету, наравно из позиције поданика. Слично као у претходном примеру, ван домета царевог утицаја остаје седамдесет ђака самоука. Служећи се упечатљивим контрастним сликама које наликују онима из апокрифних призора паклених мука, народни певач, као и Константин, жели да васпитно делује, да овековечи врлину и уједно покуди злоупотребу моћи, самољубље, удвориштво. За разлику од владика и попова који се после испита ватром у гвозденој фуруни прометну у кладе и пањеве, ђаци се посвете у седамдесет апостола:

На колена ги је ситна књига,
у руке ги чаша позлаћена,
испред њима та сребрна софра,
слуга ги је сам свети Никола
(Бован 1980: бр. 3, 50–51).

Запањен узвишеним и величанственим испољавањем божанске правде, цар Стефан у Денином запису суочава се са својим неделима и прижељкује покајање, исто као и Константинов Душан кад увиди грехе оцеубиства и краљоубиства. Ђаци-апостоли прописују му доживотну покору:

Ту видеја српски цар Стефане,
да је греја много учинија,
једнак се је богу приклонија:
– Чујете ли, седамдесет апостолије,
може ли се греја испостити?

– Греја ће се, кажу, испостити,
ти да постиш дори до живота,
да метанишеш дори до живота,
да растуриш тог жутога воска,
жута воска и бела тамњана,
куде чујеш беле манастире,
тад ће тебе греја да се испости
(Бован 1980: бр. 3, 51).

Осим мотива покајања и испаштања молитвама, давањем црквама и зидањем задужбина, напомињемо да се сличности између народних песама у којима је опеван Душан и Константиновог списка могу пратити и на општем плану сукоба између оца и сина у песмама о зидању Дечана, које је детаљно интерпретирао Владимир Бован (в. Бован 1980а). У овим варијантама присутан је и мотив најаве последњег времена и турског освајања, због чега се гради од камена, а не од злата и другог скупогеног материјала. Најзад, не улазећи у песме и обимну литературу о Вукашиновом убиству Уроша, може се додати да мотиви издаје великаша, кажњавања неверног кума и посвећења невинне жртве такође припадају комплексу мотива о паду царства.

Може се закључити да кад је реч о теми о паду царства и Божјој казни, Константинов спис и народне песме и предања почивају на истој идејној подлози. О томе говоре како мотивске и стилске паралеле, тако и сродна карактеризација ликова, њихова етичка и вредносна оцена, узрочно-последични односи и токови мотивације. Константин пад царства Немањића објашњава Божјом казном, неслогом и разједињеношћу хришћана, издајом, а исте те разлоге налазимо и у усменој традицији. Народне песме и предања укључују ова објашњења у старије митске и есхатолошке обрасце о последњем времену и смаку света, уводе их у погодне сижејно-тематске моделе у којима су маркиране различите тачке промене на космолошком, културном, егзистенцијалном, етичком плану (нпр. зидање задужбина, предказања и снови, небеско писмо, одсудна битка, велики греси, родоскврнуће итд.), и уједно их историзују и везују за турска освајања. Најзад, Константина и усмену традицију спаја и тежња да причама и песмама о српској прошлости илуструју време садашње и тако утичу на будућа збивања.

Цитирана литература

- Бессонов, Игорь Александрович. „Легенды о падении царств в византийской и славянской литературной и фольклорной традиции“. *Традиционная культура* 2 (42), 2011, 109–118.
- Бован, Владимир, прир. *Јуначке њесме*. Народна књижевност Срба на Косову, књ. 4. Приштина: Јединство, 1980.
- Бован, Владимир. „Зидање манастира Дечана у епској народној песми“. *О народној књижевности Срба на Косову*. Народна књижевност Срба на Косову, књ. 10. Приштина: Јединство, 1980а, 165–203.
- Богдановић, Димитрије. *Историја сѝаре срѝске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1980.
- Богдановић, Димитрије. *Јован Лесѝвичник у византијској и сѝарој срѝској књижевности*. Београд: САНУ, 1968.
- Димитрова, Цветелина. „Сюжетният тип 'падане на царство' и образът на 'последния цар' в български и срѝбски културен контекст“. *Књижевна историја*, 47 (157), 2015, 333–346.
- Душанов законик*. Б. Марковић, прир. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986.
- Живановић, Ђорђе. „Константин Михаиловић у Француској“. *Анали Филолошкој факултѝета* 20, 2000, 79–104.
- Живановић, Ђ. „Константин Михаиловић из Островице и његово дело“, у: Михаиловић 1986, 9–70.
- Живановић, Ђ. „Константин Јаничар и српска народна традиција“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 42 (1–4), 1976, 66–85.
- Лихачов, Дмитриј Сергејевич. *Поеѝика сѝаре руске књижевности*. Д. Богдановић, прев. Београд: Српска књижевна задруга, 1972.
- Марјановић-Душанић, Смиља. *Свети краљ: кулѝ Сѝефана Дечанској*. Београд: САНУ, Балканолошки институт, Слѝо, 2007.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од дајке до изреке: Обликовање и облици срѝске усмене ѝрозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2004.
- Михаиловић, Константин. *Јаничарове усѝомене или Турска хроника*. Ђорђе Живановић, прир. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986.
- Петровић, Соња. „Историјска предања и легенде: Проходност жанровских граница“. *Књижевност и језик*, 52 (1–2), 2005, 87–105.
- Петровић, С. „Нешто о општим местима: Пад с коња“. *Словенско средњовековно наслеђе*, зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, ур. Београд: Чигоја штампа, 2002, 443–462.
- Радојчић, Никола. „Српско или страно дело?“. *Летѝопис Маѝице срѝске*, 136 (386), 1960, 427–434.
- Ређеп, Јелка. *Грех и казна божија. Судбине, дѝѝке и ѝредања срѝској средњеј века*. Нови Сад: Прометеј, 2013.

- Рогов, Александр Иванович. „Введение“. *Зайиски янычара*. Написаны Константином Михайловичем из Островицы. Введение, перевод и комментарии А. И. Рогова. Москва: Наука, 1978.
- Трифунувић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит, 1990.
- Ђирковић, Сима М. „Константин Михаиловић из Островице, Јаничарове успомене или Турска хроника, превод и предговор Ђорђа Живановића, Споменик САН СВП, н. с. 9. Београд 1959, XLVII+170+7“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 27 (1–2), 1961, 123–127.
- Ђирковић, С. М. „Идеја светског царства код Константина из Островице“. *Зборник радова Византолошког института*, 7, 1961а, 141–144.
- Ястребов, Иван Степанович. *Обычаи и ѳѣсни ѳурецкихъ сербовъ*. Второе издание. С-Петербургъ: В. С. Балашев, 1889.
- Abot, H. Porter. *Uvod u teoriju proze*. М. Vladić, prev. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Elijade, Mirča. *Sveto i profano*. Z. Stojanović, prev. Beograd: Alnari, 2004.
- Le Gof, Žak. *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*. D. Stošić, prev. Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Sidov, Karl fon. „Kategorije proznog narodnog pesništva“. М. Mrazović, prev. *Polja*, 33 (340), 1987, 229–231.
- Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Medison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Sonja Petrović, Dejan Ilić

“CONCERNING GOD’S PUNISHMENT FOR OUR SINS”:
THE STORY OF THE FALL OF THE SERBIAN EMPIRE
IN THE *MEMOIRS OF A JANISSARY* BY KONSTANTIN
MIHAILOVIĆ OF OSTROVICA

Summary

The *Memoirs of a Janissary* or *Turkish Chronicle* by Konstantin Mihailović of Ostrovica (1497–1501) contain a valuable account of the crucial events of Serbian history, based on the oral tradition. The paper is focused on the Konstantin’s story about the occurrences in the Serbian lands from the Battle of Velbazhd (1330) to the Battle of Maritsa and the death of the Emperor Stefan Uroš V (1371) (Chapter XV). The account about the Serbian past in Konstantin’s work is on the borders between oral and written art, therefore the selected episodes are discussed in regard to the poetics of folklore and medieval genres. The authors examine the relation of the episodes to the *Memoirs* as a whole, analyse their structure, the sequencing of the episodes and their ideological orientation. The special attention is paid to the themes of God’s punishment, sins and treason. Two opposite lines of motivation are observed in the development of these themes: eschatological and rational, and their influence on the representation of events and characters is discussed. The character of Emperor Dušan and the matter of his quilt is investigated with respect to the Serbian epic songs and historical traditions that were recorded in Kosovo and Metohija, the region where Konstantin himself attained traditional knowledge. It is shown that Konstantin’s narration and folklore models are closely related on the stylistic-thematic and ideological plane.

Keywords: Konstantin Mihailović of Ostrovica, Serbian oral tradition, the fall of the Serbian Empire, sin, God’s punishment, end times, eschatology.

Марија Ј. Бјелица¹
Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду

ПРИЗРЕНСКИ ПРЕПИС ДУШАНОВОГ ЗАКОНИКА

Душанов законик један је од најпознатијих средњовековних текстова и најважнији је законик српске средњовековне државе. Овај правни акт донет је на заседању Државног сабора у Скопљу 21. маја 1349. године, а написан је по узору на Законоправило Светог Саве и византијско право. Међутим, он као и многе рукописне књиге српског средњег века није сачуван у оригиналу, већ су сачувани његови преписи, чак двадесет и четири. Најстарији је Струшки препис из 1373, затим Атонски, а у XV веку настали су Хиландарски, Бистрички и Призренски препис. Призренски рукопис има најбогатији текст и због тога је често предмет проучавања медијавелиста. У овом раду анализирају се књижевне особености Законика у контексту средњовековне књижевности, утицаји и заступљени аутобиографски елементи.

Кључне речи: средњи век, Душанов законик, Призрен, Призренски препис.

Душанов законик донет је у време када је српска држава изашла на сцену међународне политике, када је Душан добио престижну титулу цара и самодршца Срба и Грка, *basileus kai autokrator Servias kai Rhoanias*, 16. априла 1346. Пре *Душановог законика*, други закони који су се примењивали нису много познати. Гледајући списе Стефана Немање и његових синова, закључујемо да се тадашње законоправило темељило на преводу византијских правних зборника, међународних уговора и манастирских повеља које нам најверније осликавају правну слику тадашње Србије. У употреби су биле византијска *Скраћена Синџајма* и *Закон Јусџинијанов*.

По речима Александра В. Соловјева, Душан се није „ограничио на ову пасивну улогу преводиоца и кодификатора византијског права. Преузео је на себе активну улогу – самосталног легислатора, законодавца који издаје законе за своју државу“ (1928: 14). Најпре

¹ marijaprgomelja@gmail.com

је у самом називу своје титуле истакао намеру да буде наследник византијских царева, јер је Српско царство требало да наследи Византијско. Истина, Србија је преко *Законом правилу* Светог Саве већ 130 година примењивала римско-византијско право, а *Душанов законик* је требало да представља потпуно уједињење српског и византијског правног поретка у држави.

Због тога је рад на *Душановом законнику* започет одмах после крунисања, док је сам *Законик* рађен на основу обичајног права, црквеног законодавства и ромејског (византијског) права. Државни сабор у Скопљу 1349. усвојио је први део *Душановој законика*, *Законика благовјерног цара Симефана*, како је гласио званичан назив, и то првих 135 чланова, а онда је 1354. допуњен другим делом на Државном сабору у Серу.

Цар Душан је желео, с једне стране, да *Закоником* ојача централну власт и учврсти државу, а с друге да обузда захтеве српске властеле, која се у доба његових освајања осилила и слабила државну власт. Такође, желео је да правно санкционише и утврди експлоатисани положај себара, те можемо рећи да је овај законик огледало тадашње феудалне Србије.

Поред одредаба уставног карактера, *Законик* је регулисао права сталеча, штитећи и најниже. Примећујемо да су детаљно уређена права, обавезе и односи међу њима, како би се на тај начин увео ред у држави. Поред прописа којима је уређивао положај српске цркве и становништва, *Законик* је садржао и грађанскоправне и кривичноправне прописе, правила судског поступка, казнене и процесне одредбе, као и одредбе из породичног и наследног права. С обзиром на ширину области друштвених односа које је уређивао, *Душанов законик* се може сматрати за устав средњовековне Србије.

Оно што данас знамо о *Душановом законнику* познато нам је из неколико сачуваних преписа. Према тврдњама истраживача, највернији је *Призренски њрејис* који се се чува у Народном музеју у Београду. Настао је крајем XIV или почетком XV века, док су неки истраживачи мишљења да је написан у XVI веку.

Према Димитрију Богдановићу, *Призренски њрејис* има 188 чланова, а кодекс 165 листова. Текст је писан уједначеним уставом, на папиру, српском редакцијом старословенског језика, а садржи скраћену *Синџајму Мајџије Власџара*, *Јусџинијанов Закон* и *Законик Цара Душана*. Писар овог преписа није познат, а сам препис издвојио се тиме што је у њему сваки члан насловљен. „У целокуп-

ној рукописној традицији *Душановој законика* само један рукопис – *Призренски* – настоји да сваком члану да наслов“ (Ђирковић 2006: 10). Ипак, како је Ђирковић запазио, намера писара није доследно спроведена, јер је сваки члан добио свој број, док последњи има број .рпи. (188).

Судбина *Призренској њрејиса* је занимљива. Сачуван је до наших времена захваљујући породици Поповић, у којој се свештенички позив наслеђивао вековима. Године 1779. у манастир Светог Марка Коришког ступио је за сабрата Партеније и собом је донео *Призренски њрејис*. Рукопис је до 1859. остао скривен у манастиру, да би га те године открио тадашњи призренски учитељ, Никола Мусулин. Године 1885. заведен је у инвентар *Народне библиотеке* у Београду, пошто га је Никола Мусулин неколико година раније донео из Призрена.

Народна библиотека је до 1915. чувала многе средњовековне рукописе. Уочи Макензенове офанзиве, директор Народне библиотеке Јован Томић, спаковао је у два сандука педесет шест највреднијих рукописних и старих штампаних књига, које је послао да се евакуишу са архивом Министарства иностраних послова. Међутим, на нишкој железничкој станици ковчезима се губи сваки траг. Вагон је, наиме, захватио пожар, а немачки официр Фон Вилкенс је наредио да се из пламена спасава све што се може спасити. Између осталих ствари, из пламена је спасен и *Призренски њрејис*.

Фон Вилкенс је *Призренски њрејис* предао претпостављенима, а они су му рукопис вратили као награду. Дуго се веровало да су рукописи и књиге које су се нашле у овом вагону уништене. Међутим, Фон Вилкенс је после рата понудио *Призренски њрејис* на продају. Откупила га је књижара, која је потом препис понудила културној елити. Тако се сазнало да књига није уништена. Дипломатском акцијом, враћена је у Београд 1934, али није поверена Народној библиотеци, већ Уметничком (данас Народном) музеју, и због тога није изгорела у бомбардовању Београда.

Само су две старе књиге из Народне библиотеке избегле уништење тог 6. априла 1941. године. То су: *Зборник српских жиџија џаха Марка* и *Призренски њрејис Душановој законика*, јер се нису налазиле у библиотеци.

Прва вест о *Душановом законнику* потиче од Јована Рајића који га спомиње у својој *Историји*.

Издавач *Историје* Стојан Новаковић је, без Рајићевог знања, прикључио његовом делу и један препис *Душановој законика*, који се налазио у поседу браће Текелија. Ово издање рађено је на основи лошег преписа, али је оставило дубок утисак у тадашњем интелектуалном свету, као подстицај за даље истраживање и проучавање. Јохан Кристијан Енгел га је 1801. године превео на немачки. Енгел није добро познавао српски језик, па му је и превод врло лош, међутим, он је побудио интересовање код широког круга читалаца учене Европе.

У потрази за другим преписима *Душановој законика* прво је пронађен *Раковачки ѝрејис*, који је објавио Георгије Магарашевић. Ово издање је такође било лоше, али је дало основу за даља проучавања других преписа.

Павел Јосиф Шафарик је 1831. описао три преписа *Душановој законика* (*Раковачки*, *Раванички* и *Ходошки*). Ускоро је штампао *Законик* ћирилицом и латиницом, као и немачки превод *Раковачкој ѝрејиса*, са извесним допунама. Ово издање је послужило Стојану Новаковићу као узор за проучавање новооткривених преписа *Душановој законика*. До средине XIX века знало се за десет преписа.

Нови полет у проучавању донело је откривање *Призренској ѝрејиса*. Стојан Новаковић је 1870. штампао *Душанов законик* према овом препису, али не у распореду какав је затекао, већ га је сложио у логички ред и установио нумерацију чланова.

Теодор Зигел је 1872. штампао *Душанов законик* на основу истог преписа. То је било одлично издање за оно време. Тимотеј Флорински је 1888. написао обимно дело о *Душановом законик*у, у коме га је штампао према *Сѝрушком ѝрејису* уз опширне коментаре. „Тип књиге је сличан Зигеловој дисертацији, јер обе имају прво расправни део а у прилогу изворе, али са том великом разликом што је дело Зигелово претежно правноисторијска расправа а Флоринскога филолошкоисторијска. Обадве стоје изнад тадашњих наших научних могућности“ (Радојчић 1951: 240).

Раније дато обећање да ће поново издати *Законик*, Стојан Новаковић испунио је 1898. када је штампао своје друго издање *Душановој законика*, поново према *Призренском ѝрејису*, уз додатак 12 чланова из *Раковачкој*, али и са многим допунама из других преписа (које је сматрао мање вредним од *Призренској*). Теже разумљиве чланове дао је у слободном преводу. Ово његово издање је до данас остало основа за проучавање. „То је досад најуспелије

издање *Законика*, што је данас у рукама свих који с научном озбиљношћу прилазе овом нашем најважнијем правном споменику“ (Радојчић 1951: 243).

Последње је издање Николе Радојчића из 1960, који се усредсредео на реконструкцију текста, која ће бити што ближа оригиналу, који, иако је запазио слобости преписа и недостатке Новаковићевог поступка, није суштински мењао распоред нити редне бројеве. „У досадашњим студијама и издањима *Призренски рукојис* је прихваћен као норма, па су се разлике запажене у другим рукописима објашњавале или подразумевале као одступања од нормe“ (Ђирковић 2006: 11).

Ипак, истраживачи овај препис стављају под сумњу да је „прави“ јер артикулација у *Призренском ѝрејису* не осликава оригинал *Законика*, али се слажу да је за основу имао добар предложак, свесни да се тешко мења уврежено мишљење коришћено претходних сто година. У првобитној верзији *Душанов законик* није имао тако велики број чланова.

Призренски ѝрејис је једини у ком је сваком члану дат наслов. „Наслови стављени у *Призренском рукојису* испред сваког члана не одају преписивача или редактора који је добро разумео текст: наслови се не одликују верношћу, којом су у овом рукопису преношени стари облици и особености правописа“ (Ђирковић 2006: 13). На неким местима запажене су очигледне интервенције преписивача, а сами наслови који имају за циљ да назначе садржину члана, како истиче Ђирковић, имају два слоја: један који потиче од предлошка и други од преписивача. Проблем је, дакле, неусклађеност облика из наслова и текста, као и недостатак стављања бројева за које је остављено место. Но, *Призренски ѝрејис* је, упркос тешкоћама, настојао да сваком члану да наслов, иако је то некад био незахвалан задатак. Једна од добрих страна јесте исправно и изворно значење речи *меројих*, који нам је познат из средњовековних повеља. „*Душанов законик* чинио је тако моћан утисак и на стране и на српске историчаре и правнике да је он дуго сматран не само као главни, већ и као једини извор за историју српског средњовековног права“ (Радојчић 1951: 223).

У својих 135 чланова, *Душанов законик* највише се бави државним правом, односима појединих чланова између себе и према цару. Ово чини половину законика. Друга половина бави се судским поступцима који нису били најбоље регулисани, затим кри-

вичним и административним правом. Први чланови (1–38) говоре о цркви, на првом месту склапању црквеног брака, затим о казнама за непоштовање канона, јеретицима и верској нетрпељивости која је одлика тог доба, те о цркви као институцији која ужива углед и поштовање.

Од 39. члана говори се о обавезама властеле и сељака. „Њихова права и повластице морају да буду зајамчене законом. И Срби и Грци једнаки су пред законом: њихове су баштине добивене пре Душана, неприкосновене“ (Соловјев 1928: 20). Повлашћен положај властеле види се у области кривичног права, иако је она имала бројне обавезе као што су трговање и давање данка. „Став Душанова законика према себрима, сталежу изнад меропаха, веома је занимљив у питањима јемства личне и имовинске слободе. Законик заштићује оба две најниже класе српскога друштва и јемчи им извесне олакшице у њиховом несумњиво не лаком животу“ (Радојчић 1955: 12).

Низ чланова говори о сеоским парницама (74–83), судском поступку и извршењу, где се, по оној изреци, забрањује свака самовоља, а нико се не може затворити без процеса. Казне за учеснике процеса, било да су то судије или тужени, изречене су у члановима (101–179). Трговцима и варошанима, Душан се у свом законнику бави од 118. до 122. члана, и у њима видимо да је овај тзв. трећи сталеж уживао велике повластице, које су се, пре свега, огледале у потпуној слободи трговине. Последњи чланови садрже допунске одредбе о рату, повластицама сеоских вароши и друге. „Законик не само прећутно спроводи начело законитости, него га проглашује јавно и изречено“ (Тарановски 1922: 2).

Душанов законик писан је јасним језиком. Препун је аутобиографских елемената, од којих ћемо издвојити само неколико. Први аутобиографски елемент налази се на почетку. „Овај законик постављамо (...) с преосвећеним патријархом, кир Јоаникијем (набраја) и са мнош, благоверним царем Стефаном, и свом властелом Царства ми, малом и великом“ (1997: 99). Други уочавамо у члану о ослобађању цркава. „Све цркве што се налазе у земљи Царства ми ослободи Царство ми од свих работа, малих и великих“ (1997: 105). Трећи пак, када говори о нападању црквеног човека. „Од сада никаква власт да не дирне калуђера или црквеног човека; и ко наруши ово за живота и по смрти Царства ми, да није благословен“ (1997: 107). Следећи уочавамо у члану о властели и властелинчићима.

„Властела и властеличићи који се налазе у држави Царства ми, срби и Грци, што је коме дало Царство ми у баштину и у хрисовул, и држе до овога сабора, баштине да су тврде“ (1997: 109). Пети члан у ком препознајемо аутобиографске елементе јесте: „Планине што су у земљи Царства ми, што су цареве планине да су цару, а црквене црквама, а властеоске властели“ (1997: 121). Даље их имамо у следећем члану: „Писмо Царства ми да се послуша где дође, било Госпођи царици, или краљу, или властели великој и малој, и свакоме човеку. Нико да се не оглуши о оно што пише писмо Царства ми. Ако ли буде таквог писма што га тај не може извршити или нема да да онога часа, да иде опет с писмом к Царству ми, да извести Царство ми“ (1997: 137).

Оно што примећујемо, а што су учили и истраживачи овог преписа јесу интервенције у тексту. „Склоност да се текст мења и прилагођава најупадљивије је испољена у оном одавно запаженом замењивању царевих речи у првом лицу („царство ми“, „повленије царстава ми“ и слично), објективним казивањем с поменом цара у трећем лицу (повеленије цареве)“ (Ђирковић 2006: 7–8).

Према члану 172, суд не може да погази закон од страха владара. Ово је врло интересантан члан за тумачење јер је у њему и сам Душан ставио себе у подређен положај. „У Србији, где друштво није било расцепљено тако непремостивим преградама, постојала је тежња за једнакошћу свих пред законом, колико год је то у привилегисаном друштву било могуће. Та црта српскога законодавства скопчава га с византијским правом, док га неједнака јемства слободе личности и имања приближавају Западу“ (Радојчић 1955: 11).

Данас је познато да постоји двадесет четири преписа *Душановог законика*. Најстарији је *Сѣрушки ѿрејис* из 1373, који није сачуван у целини, већ у обиму од око стотину чланова. Следећи је *Аѿонски ѿрејис* (настао око 1418), а из тог времена је и *Сѣуденички ѿрејис*. У XV веку настали су *Хиландарски*, *Бисѣрички* и *Призренски ѿрејис* који има најбогатији текст. Једино се у *Раковачком ѿрејису*, насталом око 1700. године, налази последњих дванаест чланова и *Реч цара Душана уз Законик*. Стојан Новаковић је *Призренском ѿрејису* дао главно место од сачуваних преписа, јер је, по његовом мишљењу, он права верзија закона, између осталог и због првобитног распореда чланова. Истина, *Призренски ѿрејис* осми је по историји преписивања, оштећен је преписивачким грешкама и забунама, постоје грешке уколико га поредимо са осталим пре-

писима, али једино он садржи потпун текст, без селекције и испуштања појединих чланова, као ни накнадних кодификационих преправки.

Цитирана литература

- Радојчић, Никола. „Век и по проучавања Душанова законодавства“. *Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана*, књ. I, Београд (1951), 240.
- Радојчић, Никола. „Око Душанова законика“. *Историјски часопис*. Београд: Орган историјског института САНУ, књ. V, 1955.
- Соловјев, Александар В. *Посљанак и значај Душановог законика*. Београд: Библиотека Народног универзитета у Београду, 1928.
- Тарановски, Феодор. *Начело законичности у Законику цара Стефана Душана*. Београд, 1922.
- Ђирковић, Сима. *Студије о Душановом законуку 1: Наслови и редни бројеви чланова*. Београд: Историјски институт, 2006.

Извори

- Јанковић, Драгослав. „Значај Душановог законика“. *Историјски гласник*. Београд: Штампарија Слободан Јовић, 1949, 24–33.
- Новаковић, Стојан. *Законик цара Душана*. Београд: Државна штампарија, 1898.
- „Призренски рукопис законика и призренска повеља цара Стефана“. *Историјски гласник*. Београд: Штампарија Слободан Јовић, 1949, 53–58.
- „Призренски препис и превод призренског преписа“. *Законик цара Стефана Душана*. Београд: Српска академија наука и уметности, књ. III, 1997.

Marija J. Bjelica

PRIZREN MANUSCRIPT OF THE DUSAN'S CODE

Summary

Dusan's Code is one of the most well-known medieval texts and the most important act of the Serbian medieval state. This act was promulgated at a state council on 21 May 1349 in Skopje. It was written according to the *Zakonopravilo* of St. Sava and Byzantine law. Similar to much other handwriting of the medieval times in Serbia, the original version of this document has not been preserved. Instead, there are twenty four transcribed manuscripts. The oldest is the *Strug Manuscript* from 1373, followed by the *Aton Manuscript*. During XV century *Hilandar*, *Bistrica* and *Prizren Manuscripts* of the Dusan's Code were created. *Prizren Manuscript* is the most complete and therefore it was often subject of medieval-related studies. In this paper we analyze literary characteristics of the Dusan's Code with regard to medieval literature, reflections and the existence of autobiographical elements.

Keywords: Middle Ages, Dušan's Code, Prizren, Prizren manuscript.

Ирена П. Арсић¹

Филозофски факултет Универзитета у Нишу²

КЊИЖЕВНИ ИСТОРИЧАР МИРОСЛАВ ПАНТИЋ О КОСОВСКОЈ ТРАДИЦИЈИ У СТАРОЈ ДУБРОВАЧКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Трагајући неуморно, током читавог свог шестодеценијског активног рада, и за везама старог Дубровника и српских старина, Мирослав Пантић (1926–2011) посебно се усмерио ка косовској традицији. У том страсном истраживању, првенствено се бавио фолкорним наслеђем, а, прецизније, оним које је било везано за косовску традицију. Тако је налазио у својим студијама и оно што је многим мање пажљивим истраживачима промицало, састављајући широк мозаик прожимања култура, али и објашњавајући и ламентирајући на могућностима које су могле, али се нису оствариле у литерарном оплођавању ових веза. Овај рад има за циљ да пружи преглед домета Мирослава Пантића у истраживању трагова косовске традиције у старој дубровачкој књижевности.

Кључне речи: Мирослав Пантић, Дубровник, косовска традиција, Матија Бан.

Већ на самом почетку свог истраживачког рада, као асистент Хисторијског института у Дубровнику, 1952. године, у дневном листу *Политика*, Мирослав Пантић се огласио полемичким текстом „Да ли је заиста изгубљена друга Богишићева збирка народних песама 'из старијих записа'“ (Пантић 1952) – реч је о зборнику песама дугог стиха Цавтаћанина Валтазара Богишића. То је био тек почетак Пантићевог шестодеценијског рада на усменој књижевној традицији, који се одржавао несмањеном жестином до самог његовог краја (Радојчић Костић 2010).

Наиме, младог београдског дипломца, зачараног старинама Дубровника (а у лепоте старе културе уводио га је његов универ-

¹ irena.arsic@filfak.ni.ac.rs

² Модернизација западног Балкана, ОИ 177009, Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

зитетски професор, Дубровчанин, Петар Колендић, који му је и обезбедио прве године истраживачког рада у Граду), преокупира-ла је, сасвим је извесно, мисао о везама српских и дубровачких старина, српске и дубровачке традиције. Најпре ју је видео, наравно, у једној од две основе старе дубровачке културе и књижевности – уз италијанску литературу, то је, како је познато – народна, усмена традиција. Штампана збирка бугарштица, великана дубровачке културне историје, Валтазара Богишића, и могућности да се из сакупљене грађе састави још једна, били су неодољиви изазов да се, уз бављење докторском дисертацијом о Себастијану Долчију, дубровачком биографу, зарони у истраживање дубровачких старина.

То, међутим, нити је било једноставно, нити лако – из разлога што је одмах на почетку тражило јасна одређивања у смислу довођења у питање ауторитета, ни мање ни више него великог Вука Караџића. Наиме, познато је да Вук није у Дубровнику и околини пронашао значајних записа народних песама, а да је за стихове највећег дубровачког песника, Џива Гундулића, сматрао да су „неправилни“, односно „заваљени и храпави“, што је био резултат песниковог претераног подражавања италијанског песништва (Пантић 1978: 100), односно слабијег утицаја народног ставралаштва. Иако је тадашња полемика, вођена на страницама *Кола*, умногоме оспорила ово Вуково мишљење, Пантић је, очигледно, није сматрао окончаном (Пантић 1978: 101).

Морало се поћи у знатно дубљу прошлост, и Пантић се тога задатка латио. Предвуковска усмена традиција била је његово поље истраживања током наредних деценија. Све то је било компликовано и неизвесно. Требало је трагати не само по старим текстовима који су крили, најчешће и без икаквог знака препознавања, сем доброг слуха најосетљивијих проучаваоца, благо усменог народног стваралаштва, него и по рукописима, које је тек требало издвојити, описати, ишчитати...

Резултат је био зборник *Народне њесме у записима XV–XVIII века* (Пантић 1964), јединствен у овој области (Недић 1965: 116–118). Већ чињеница да је објављен у Вуковој години, 1964, навела је приређивача да се „правда“ да се тиме не умањује значај Вуковог дела, већ да је у питању настојање да се истакну његови претходници којима до тада није била указана заслужена пажња. На основу ових записа, Пантић је утврдио да се о старој слави и подвизима

јунака „кличе“ и на господским гозбама по приморским градовима, као што се у кола дубровачких сељана укључују, да у њима запевају, и племићи-песници, какав је био, између осталог, и најзначајнији дубровачки писац мелодрама, Доно Палмотић, затим да се „бугари“ и међу господом у барокном Дубровнику, која и у далеком Риму своје најсрећније тренутке живота испуњавају „попијевкињама“ о Марку Краљевићу (Пантић 1964: 11).

На овај начин, Пантић је сачинио основу са које је проучавао оно што га је иницијално највише занимало – везе старе дубровачке и усмене, народне књижевности. Он је закључио да се „неуглађена и нерафинована песма народних низина“ укрстила чудесно са литературом коју је стварао образовани песник из градова, дајући јој песнички језик и слике, али и „битне сокове, а много пута и особени доживљај живота“. Стога Пантић исправља мишљење о два паралелна тока, која се крећу независно један од другог, већ тврди да смо после ових сазнања више склони „да у нашој књижевности прошлих векова видимо један исти ток, у коме, истина, има посебних жица и струјања, али који се, у крајњој линији, и на коначном циљу, ипак све здружује уједно“ (Пантић 1964: 13).

Конкретни резултати ових истраживања су изнети у неколиким студијама, које је Пантић објављивао у следећих пола века (Пантић 1954, Пантић 1992), док је, поред тога, бар у два наврата, писао о народној песми и њеним певачима у старом Дубровнику (Пантић 1960, Пантић 1971).

Све ово довело је до чињенице да је Мирослав Пантић, темељан у проучавању, аналитичан у разматрању, а изузетног филолошког образовања, постао врсни фолклориста, па је иза њега остао низ значајних текстова о важним питањима у усменој књижевности, низ студија о Вуку Караџићу и његовом раду, низ Вукових приређених збирки пословица и приповедака, као и текстови који су синтетички сажимали досадашња знања о српској усменој литеарној традицији (Пантић 1982, Пантић 1986).

Но, вратимо се теми.

Круна веза дубровачке и усмене књижевности била би литеарна обрада косовског мита у делима старих Дубровчана. Своја истраживања на ову тему, Пантић је изнео у неколико кључних студија, објављених у другој половини прошлог века (Пантић 1963, Пантић 1972, Пантић 1975, Пантић 1984).

Основу мита о Косову у дубровачкој традицији формирало је двоје дубровачких хроничара и историчара: непознати дубровачки хроничар, с краја 15. века, записао је у својим *Аналима врло њлемениџе Републике Дубровачке* (*Li annali della nobilissima Republica di Ragusa*) да је Косовска битка између Турака и „Босанаца“ (како назива Србе) била на дан Светог Вида, 15. јуна 1389, у уторак, и да је исход био неодлучан пошто су погинули и турски цар и „краљ Босне“. Дубровачки хуманиста, пак, Феликс Петанчић (о. 1455), кога су његови послови одвели ван Града, чак на угарски двор, у два од своја три списа, насталих на самом почетку 16. века, пише о Косовском боју. У делу, чији наслов говори о његовој намени, *О њуџевима којима се Турци моју најасџи* (*Quibus itineribus Turci sint agrediendi*), Петанчић износи и нове појединости у односу на записе непознатог дубровачког хроничара, а тичу се судбине Муратовог тела после смрти (утроба је укопана на Косову, док је тело сахрањено у Малој Азији).

У другом свом делу, у *Турској историји* (*Historia Turcica*), такође написаном на латинском језику, Петанчић је излажући животописе турских царева, у оквиру биографије Мурата I, дао властити приказ Косовске битке. Кнез Лазар је приказан као „Стефан, цар Македонаца и Рашана“, док је Милош назван Милон Кобле, „илирски кнез“. Он је иступио на заједничкој гозби, одбијајући клевете и сумњичења да је издајник. Милон је затим путовао неколико дана до турског табора, поклонив се султану Мурату и смртно га ранио у бутину. Српски јунак је пао засут стрелама, са погледом упереним ка небу, да би његова сребром окована десница била сахрањена са Муратом у Малој Азији. Од тада ће, тврди Пантић „и сви потоњи писци о Косову, Лазару и Милошу, поступати на истоветан начин: њихово ће излагање бити својеврсни спој издвојених момената које је нудила традиција и који су понегде већ били прибележени код претходника и властите доградње изведне с више или мање вештине и фантазије“ (Пантић 1978: 151).

Тако ће урадити и дубровачки хуманиста и историчар Лујо Цријевић Туберо (1459–1527). У делу на латинском језику које се обично назива *Коменџари о своме времену*, писац Лазара назива краљем Дарданаца, а његови ратници су Дарданци, Илирци и Македонци. Цријевић је изнео нове детаље који комплексније приказују косовску легенду: на гозби кнез Лазар поклања пехар Милону, затим пише и о фаталној замени коња кнеза Лазара, који

упада у јаму покривену прућем да би ловци хватали дивље коње. Сам кнез је, према причи Дубровчанина, проклео своју судбину.

Разматрајући записе Цријевића, Пантић потврђује мишљење Стојана Новаковића да се историчар служио народном песмом, легендом, али и неким другим изворима (Пантић 1978: 155). То му је и дало прилику да закључи да је „косовска легенда живела на тлу Дубровника већ у оно време умногоме уобличена и у пуној раскоши својих сликовитих детаља“ (Пантић 1978: 155).

Грандиозно дело дубровачког бенедиктинца Мавра Орбина, штампано 1601. у Пезару, *Краљевство Словена* (*Il regno degli Slavi*), умногоме је утицало на даље ширење косовске легенде. Орбин, по дубровачкој традицији, следи опис Косовског боја Луја Цријевића, али га додатно обогаћује мотивом сукоба кћери кнеза Лазара, Маре и Вукосаве, митских жена Вука Бранковића и Милоша Обилића. Њихов сукоб је у Орбиновом делу представљен као основа за издају Вука Бранковића, што ће бити централни мотив будуће српске историографије.

Пантић сматра да нови моменти у косовском миту до Орбина нису могли никако доћи из списа историчара, него да их је он могао слушати искључиво у песмама анонимних народних певача (Пантић 1978: 160).

На Орбинов опис овог знаменитог догађаја у српској историји темељно се ослонио његов савременик, Јакета Лукаревић (1547–1615), у својој књизи *Обилни извори из дубровачких анала* (*Copioso ristretto de gli annali di Ragusa*), штампаној у Венецији 1605. Лукаревић је уз Лазарево име ставио титулу деспота и назвао га пријатељем Дубровчана. Такође, Лукаревић је прихватио Орбинову причу о сукобу Вука Бранковића и Милоша Обилића, али се није бавио свађом њихових митских жена, Лазаревих кћери. Значајни детаљ којим је Лукаревић исправио Орбина тиче се места самог боја – сукоб је био код Ситнице, а не код Струмице, како то наводи Орбин.

Мада је разматрао, Пантић је сматрао мање битном верзију приче о Косовском боју коју је превео Дубровчанин Вицко Братуовић (1615–1680) са турског оригинала на италијански језик. Братуовић је, наиме, као тумач на шпанском двору у Мадриду превео дело *Круна историје*, турског историчара Сад-уд-дина. Писана из угла српских противника, која на тај начин разматра мотиве српског кнеза и његових јунака, није имала утицај „ни на будуће историчаре, ни на усмено предање“ (Пантић 1978: 167).

Пантић је, према томе, закључио да су:

и историчари и преносиоци тога предања, очигледно не без узајамне везе, понављали верзију коју је забележио Мавро Орбин. Орбиновим *Краљевством Словена* легенда о Кнезу Лазару и о Косовској бици досегла је свој потпуни и заокружени вид, који је задуго остао неизмењен; тек новији гуслари Вукове епохе унеће у њу, под видним упливисањем са стране цркве, или барем неких њених представника, узвишени мотив Лазаревог небеског опредељења, и тако је још једном уобличити, али сада дефинитивно (Пантић 1978: 167–168).

Бројне су и друге везе које су Дубровчани по колонијама широм Балкана остварили у додиру са српским становништвом или и најчешће под јаким утицајем православних светиња којима су били окружени (Радусиновић 2007: 309–310).

Пантић је затим утврдио трагове и делове косовске легенде у делима дубровачких писаца барока. Најпре код највећег, Џива Гундулића, који је елементе српске историје уграђивао у свој еп *Осман*, према Орбиновој историји, што је врло познато у стручној и широј јавности.

Пола века касније, путујући после Великог земљотреса са харачем у Цариград, дубровачки властелин Јакета Палмотић (1625–1680), пролази Косовом где и бележи нову легенду о Милошу Обилићу и баби која га је издала. Палмотић је овај детаљ косовске приче унео у свој еп *Дубровник њоновљен*, који садржи и друге детаље о вези Дубровчана са српским земљама.

Барокни писац мелодрама, дубровачки племић Џоно Палмотић (1607–1657) је у своја два необична, у жанровском смислу, сценска дела, унео поред изабраних словинских, па и српских јунака и владара, и јунаке Косовског боја. У „барокној ревији живих слика, *Глас*, Палмотић представља кнеза Лазара, који је: „...над свијем први / ки словинске витезове / супроћ турској нука крви“ (Пантић 1978: 181).

Сличног типа је и дело *Госћи прага Дубровника*, где, уз Лазара Деспота, Милош Кобиловић има значајно место. Он се сећа свог јунаштва на Косову, али се обраћа и директно публици речима: „цијеним да се разумјело / и припјеват чуло од давна / ме смионо бојно дјело / врх Косова поља равна“ (Пантић 1978: 183).

Овом избору из старе дубровачке књижевности, Пантић је придружио и најраније записе народних песама о бици на Косову

у Дубровнику. У питању су три бугарштице, од којих је прву забележио лексикограф и „старица“ Ђуро Матијашевић (1670–1728), док је друге две записао дубровачки песник Јозо Бетондић (1709–1764).

Пантић сматра да ове бугарштице одражавају касније стадијуме у певању о Косову. Оне нису ни песме које је слушао Орбин, а још мање Цријевић, али оне нису ни непосредни рефлекси њихових дела, па он о овим записима закључује да се:

у овим странама где су они начињени певало непрестано о омиљеној, давнашњој теми, с већом или мањом верношћу традицији и уз стално њено трансформисање, било у правцу њеног богаћења, код даровитих певача, било у правцу њеног осиромашења, код певача мање даровитих, али са сталним осећањем да се пева о значајном догађају прошлости који је битно одлучио о судбини целог ‘словинског’ народа (Пантић 1978: 194).

Међутим, и поред ових, изнетих и документованих веза и утицаја наше усмене народне књижевности и традиције на стару дубровачку књижевност, Пантић није био задовољан. То своје незадовољство исказао је речима:

Богата и разноврсна дубровачка књижевност XVII века понајпре је била у прилици да се у потрази за темама окрене трагичним догађајима на Косову 1389. године, које је предање употребљавало, а умногоме и улепшало појединостима о којима историја ништа не зна. Та прилика је чак била двојака. Било је врло природно да круг збивања око судбоносног боја, са моћним личностима кнеза Лазара, Милоша (К)Обилића и Вука Бранковића, које су им у средишту, ондашњи песници у Дубровнику изабери за основни предмет и главне јунаке својих епова и својих историјских драма. Из неких разлога, у које никада нећемо довољно проићи, то се ипак није догодило... (Пантић 1978: 172)

Великан српске филологије, Мирослав Пантић, није нашао одговор овом свом питању. Можда су разлози за изостанак таквих дела старих дубровачких писаца данас видљивији, а двојаког су порекла. Најпре, Гундулићева „словинска“ времена нису била зрела за национално отрежњење, какав је био европски 19. век који је донео јасну диференцијацију и по том питању. Најзначајнији Дубровчани тога доба своју су националност истицали и по њој су се сврставали творећи интелектуални круг, који је, у својим литерарним прекупацијама, узимао косовски мит за тему својих радова. Затим, као појашњење другог разлога наведимо да строгу усмере-

ност дубровачке књижевности, њену корисност и ангажованост, такође не смемо заборавити при решавању и ове дилеме. Косовски бој у јеку старе дубровачке књижевности није могао да има потребни позитивни ефекат, односно да пружи наду у коначно ослобођење Балкана, па и Дубровника од Турака. У новијим временима, косовски мит су користили многи српски писци да би значајно и ефикасно утицали на своју публику. Па тако и Дубровчани, међу којима су правник, публициста и писац Никша Гради, затим историчар и песник Медо Пуцић, али и драмски писац и ангажовани интелектуалац Матија Бан. Бан је, наиме, између бројних својих историјских драма са темама из српске историје, саставио и историјску драму *Цар Лазар или Пројасић на Косову* (Бан 1866).

Тематика историјске драме, као што је познато, одређена је кључним догађајима из историје једног народа који су дату средину и довели у ситуацију да трага за изгубљеним идентитетом (Фрајнд 1987: 9). Међу таквим догађајима у историји Срба је и Косовка битка. Стога се историјска драма пише и поставља на сцену у срединама које је историја довела у такву или сличну ситуацију, па пишчеви савременици у прошлости траже неку врсту упоришта, односно извор идеја које би им помогле у остваривању и очувању националног идентитета.

Наиме, време настанка овог дела³, што се тиче српске историографије, још увек је на границама митова, легенди и народних предања и казивања. Критичка историографија са Иларионом Руварцем и Љубомиром Ковачевићем тек ће наступити у српској науци, покушавајући, уз велике отпоре, да исправи вековна владајућа мишљења и разумевања српске историје.

У таквом времену, када је једна од главних улога позоришта било национално отрежњење, Дубровчанин, као угледни, ангажовани интелектуалац, укључује се у тај процес, преко својих драмских дела.

Бан је, стога, настојао да на сцену постави дело које се заснивало на историјским чињеницама, а не на народној епизи. Он сценски приказује односе великаша у српској држави са гледишта модерних државника. Обилић је један од ликова, али је главни, носилац владарске моћи – Лазар Хребељановић. У том смислу, Бан је у својој драми извршио значајну измену, померајући средиште

радње, са подвига Милоша Обилића, ка владару, кнезу, митском цару Лазару и његовој владарској и државничкој дилеми.

Што се тиче осталих учесника у Косовском боју, Бан је занемарио мелодраматични сукоб који су иницирале Лазареве кћери, а као главног организатора издаје означио је Краљевића Марка, историјски турског вазала, а не Вука Бранковића, што значи да су обојица српских великаша приказана у складу са историјским, а не епским ликом.

То је била тачка разлаза српске публике и српског јавног мњења и самог Бана. Писац је настојао да остане доследан, али је коначно и попустио, тако да се у штампаном издању историјске драме *Цар Лазар или Пројасић на Косову* Марко не појављује на сцени, иако и даље кобно утиче на актере.

У свему овоме, није тешко у овом Бановом делу препознати пишчева настојања на формирању чврсте и јединствене српске државе.

Дело Матије Бана *Цар Лазар или Пројасић на Косову* у том смислу је у нашој књижевној историографији и означено као „државотворна драма“ (Фрајнд 1987: 28), што би значило да је Дубровчанин испунио свој наум.

Овакво дело Матије Бана, настало као ангажована литерарна обрада косовског мита, вероватно би задовољило изражена надања Мирослава Пантића, да је новију дубровачку књижевност, стварану у периоду последњих деценија деветнаестог и првих година двадесетог века (Арсич 2015), сагледао као логични продужетак и коначни крај старе дубровачке књижевности и културе.

Цитирана литература

- Арсич, Ирена. „Антун Фабрис, Никша Гради, Луко Зоре и остали писци новије дубровачке књижевности: градација српске културноисторијске заборавности“. *Језик и књижевност у конјакти и дисконјакти. Наука и савремени универзитети*, 4, 2015, 149–162.
- Недић, Владан. „Народне песме у записима XV–XVIII века“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 31, 1–2: 1965, 116–118.
- Пантић, Мирослав. „Да ли је заиста изгубљена друга Богишићева збирка народних песама 'из старијих записа'“. Београд: *Полијика*, 14277, 7. 9. 1952, 5.
- Пантић, М. „Два прилога истраживању веза народне и уметничке књижевности у прошлости. 1. Фрагмент пролога Палмотићеве 'Алчине' као бугарштица. 2. Антон Глеђевић и 'попијевкиње'“. *Прилози за књижевност, историју и фолклор*, XX, 3–4 (1954): 276–279.

³ Драма је постављена на сцену 1864, а штампана 1866.

- Пантић, М. „Мањи прилози за историју наше старије књижевности и културе. II. 1. Неколико нових приноса познавању Џива Бунића. 2. Ситни архивски спомени о народној песми у Дубровнику XVII и XVIII века. 3. Стихови Палмотићеве 'Алчине' у једном љубавном писму из 1742. године. 4. Заборављена балада о кнегињи Видосави“. *Зборник историје књижевности и Одељења лингвистике и језика САН*, 1 (1960): 11–30.
- Пантић, М. *Народне њесме у записима XV–XVIII века*. Београд: Просвета, 1964.
- Пантић, М. „Мањи прилози за историју наше старије књижевности и културе. I. 1. Народна песма и њени певачи у Дубровнику XV и XVI века. 2. Још о представи Плаутове комедије 1525. године“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик*, XIX, 1 (1971): 5–9.
- Пантић, М. *Из књижевне прошлости*. Београд: СКЗ, 1978.
- Пантић, М. „Усмено песништво“. *Историја српског народа. Друја књија. Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*. Београд: СКЗ, 1982, 504–518.
- Пантић, М. *Сусрети с прошлосту*. Београд: Просвета, 1984.
- Пантић, М. „Народно (усмено) песништво“. *Историја српског народа. Књија четврта. Срби у XVIII веку*. Београд: СКЗ, 1986, 107–164.
- Пантић, М. „Једна песма 'на народну' Шишка Менчетића“. *Зборник у часи Војислава Ђурића*. Београд: Филолошки факултет– Филозофски факултет – Институт за књижевност и уметност, 1992, 87–97.
- Радојичић-Костић, Гордана. *Библиографија радова академика Мирослава Панџића*. Београд: Српска академија наука и уметности, 2010.
- Радусиновић, Милорад. „Сусрет Дубровника и српских земаља у дјелу Мирослава Панџића“. *Академик Мирослав Панџић*. Свилајнац: Центар за митолошке студије Србије; Рача – Центар за културу, 2007, 303–311.
- Фрајнд, Марта. „Политика и легенда у српској историјској драми“. *Историјска драма XIX века I*. Београд: Нолит, 1987, 5–41.
- Ban, Matija. „Car Lazar ili Propast na Kosovu: Tragedija u 5 razdjela“. *Dubrovnik: Zabavnik Narodne štionicе dubrovačke за godinu 1867, 1866*, 25–144.

Irena P. Arsić

MIROSLAV PANTIC, LITERARY HISTORIAN, ABOUT KOSOVO'S TRADITION IN THE OLD LITERATURE OF DUBROVNIK

Summary

Literary historian, Miroslav Pantic (1926–2011) during his six-decade career was especially focused on the old Dubrovnik and its tradition. At the time his researches were concentrated on a cultural legacy of the Old Dubrovnik in a Kosovo's heritage in which he discovered a plethora of bonds. Unfortunately there was not created a significant literary piece from these investigations. This study will focus on an overview of Kosovo's tradition in the Old Dubrovnik's literature in the work of Miroslav Pantic.

Keywords: Miroslav Pantic, Dubrovnik, Tradition of Kosovo, Matija Ban.

Славица Гароња Радованац¹
Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу

СРПСКА УСМЕНА ТРАДИЦИЈА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ У ПУТОПИСУ АЛЕКСАНДРА ГИЉФЕРДИНГА

Путопис Александра Гиљфердинга *Путовање по Херцеговини, Босни и Сјарај Србији* (1859), садржи, сем значајних путописних опсервација о животу у наведеним српским крајевима под турском влашћу, и драгоцену слику живота на Косову и Метохији (од XI до XX поглавља), коју руски дипломата и путописац посматра кроз две основне матрице: православну духовност (српске манастире на Космету) и усмену епску традицију, концентрисану на два основна усмена предања затечена на терену – то је мотив убиства у лову (предање о смрти цара Уроша) и предање о Косовском боју. Стога, мање истраживан путопис А. Гиљфердинга можемо сматрати драгоценим прилогом косовској усменој традицији из средине 19. века, која ништа није изгубила ни данас од своје аутентичности, а путопис од своје актуелности.

Кључне речи: путопис, Косово и Метохија, Александар Гиљфердинг, предања, убиство у лову, Косовска битка.

Народна њесма назива Призрен српским Цариградом
(А. Гиљфердинг, XV поглавље, 151)

Руски дипломата, путописац и истраживач балканских простора, Александар Фјодорович Гиљфердинг (1831–1872)², оставио је

¹ sgaronja@gmail.com

² Александар Фјодорович Гиљфердинг (1831–1872), завршио је Московски универзитет (1852), боравио краће време у Паризу, да би потом ступио у службу као руски конзул у Сарајеву, одакле је предузео своје знаменито путовање по нашим крајевима (од маја 1857. до краја марта 1858), потом преточено у дело *Босна, Херцеговина и Сјараја Србија* (1859). Пописао је значајан број српскословенских рукописа 13, 14, и 15. века, помогао на свом путовању цео низ православних цркава по Босни и Космету богослужбеним књигама. По завршетку мандата, постао је функционер у Министарству спољних послова царске Русије. Проучавао је словенске језике и јужнословенску историју, записивао и први објавио из старих рукописа бугарштицу о Косовском боју. Написао више расправа о јужнословенском питању: „На чему се одржава православна вера код Јужних Словена“, „Историјско право хрватског народа“ (1960), „Државно право српског народа у Турској“ (1961). Новчано помогао прву женску школу Стаке Скендерове у Сарајеву. Бавио се проучавањем и сакупљањем руских епских народних песама; значајно допринео испитивању улоге певача у настанку и животу руских биљина (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 88–89). Његов путопис *Путовање кроз Босну, Херцеговину и Сјару Србију*, први пут је преведено на српски језик (Сарајево, 1972; друго, измењено издање, Београд, 1996).

значајан траг у изучавању културе и живота Срба на простору Косова и Метохије кроз свој знаменити путопис *Путовање њо Херцеговини, Босни и Старој Србији* који је настао половином 19. века. Као претходник Ивана Степановића Јастребова (1831–1872), један од значајних Руса и ређих странаца, који је оставио драгоцен писани споменик о овим српским областима под турском империјом свог времена, мање истражен и познат (присутан) у српској имагологији.

С обзиром на то да овај обиман путопис³ говори о много ширим пределима Балкана (Босна и Херцеговина), кроз које је Гиљфердинг пропутовао, у фокусу нашег интересовања за ову прилику је само део који је Гиљфердинг посветио Косову и Метохији, које је и у наслову наводи као „Стару Србију“. Суштински, целокупна Гиљфердингова путописна мисија и итинерер иде трагом православља под Отоманском империјом, односно, проучавања трагова словенског постојања, нарочито на Косову и Метохији, које је већ тада било озбиљно угрожено и преплављено албанским елементом. Интересујући се и за усмену традицију где год се обрео на свом путовању⁴, може се рећи да је усмено предање, преваходно о Косовској бици, било један од кључних мотива да посети Косово и Метохију. А. Гиљфердинг се показао као веома добар познавалац српске историје, али и збирки народних песама Вука Караџића, дајући у основи тачне и шире опсервације о овом простору, које су и данас у геополитичком смислу актуелне и ништа нису изгубиле од свог значаја.

Од 24. поглавља Гиљфердинговог путописа⁵, Косову и Метохији је посвећено десет и она почињу од XI („од Новог Пазара до Пећи“), а завршавају се са XX поглављем („од Митровице до Пље-

³ Овај путопис А. Гиљфердинг објавио је као издање Царског руског географског друштва, основаног у Петрограду 1845, за који је написао и предговор. Због оскудице у литератури и грађи са терена, нарочито са простора где су живели Словени у Отоманској империји, ово друштво иницирало је слична путовања својих поданика и службеника у конзуларним представништвима, нарочито у градовима Турске империје у Европи. Цео рукопис А. Гиљфердинга у оригиналу има преко 700 страница, док је на српски језик преведен само овај путопис.

⁴ А. Гиљфердинг је први преписао и објавио две бугарштице из рукописног зборника (тзв. Дубровачког рукописа) Мале браће у Дубровнику: „Песму о Косовском боју“ и „Свађа Лазаревих кћери“ (код Богишића, прва песма је под бр. 1, док другу Богишић није објавио у свом издању из 1878).

⁵ За овај рад служили смо се другим, измењеним издањем (Београд: Службени лист, 1996), са предговорима Милорада Екмечића и А. Гиљфердинга. Сви цитати су према овом издању.

ваља“ – с тим што је Отоманска империја имала нешто другачије административне границе својих санџака), што чини скоро половину књиге, сведочећи о значају региона који је А. Гиљфердинг уврстио у своју маршруту. С нарочитим освртом на усмену прозну традицију, којом су, може се рећи, ова поглавља у целини прожета, она су концентрисана око два кључна прозна предања – убиство цара Уроша (тзв. мотив убиства у лову) и предање о Косовском боју.

1. Трагом усменог предања – убиство у лову

Целокупним путописом А. Гиљфердинга доминира усмена матрица – од микроструктура, кроз спорадичне записе, до развијених усмених макроструктура обимних предања. Већ у првој реченици свог путописа, под датумом 11. мај 1857. године, А. Гиљфердинг, пролазећи кроз Херцеговину (бирајући тешко проходне и беспутне пределе, уместо лакшим путем – долином Неретве), наилази на снажно усађену митску свест православног становништва, јер, како пише, већ „на првом кораку кроз Херцеговину га прате тихи шапати“, да је он „наш други Сава“, „народни светитељ који је послат с неба“. ⁶ Ова карактеризација међу хришћанским становништвом усред Отоманске империје прати га и при уласку у Ибарски Колашин, где као „Москов“ изазива велико дивљење и уважавање: „Бити и хришћанин и господин и наређивати наоружаним Турцима“ (кавазима), за вековима поробљену рају било је равно чуду! Но, сем бројних и изузетно занимљивих опсервација (прецизних топонима, забележених и најситнијих детаља, бројних запажања, портрета и физиономија, изванредних слика предела и пејзажа, реалних околности путовања – јашући на коњу кроз готово беспутне крајеве, до личних утисака – ужаса због прљавштине оријенталних ханова, којима је претпостављао спавање под ноћним небом), као припадник православног комонвелта, А. Гиљфердинг је концентрисан на два циља: приказ стварних животних прилика православног становништва (хришћанских поданика) и присуство (опстојавање) словенског елемента у овим крајевима под вековном отоманском влашћу. Стога, посебну пажњу он посвећује (запуштеним) српским манастирима средњег века, са сумарним закључком: „да данас у Старој Србији и нема ништа сем старина“, и да је овде „словенски живот скоро угашен“, дајући

⁶ Писмо А. Гиљфердинга, 127.

готово пророчки суд – јер словенски елемент је „потиснула албанска бујица у овој средини“ и „још само црквени споменици-задужбине Немањића стоје као сведоци хришћанства и славног живота што је некада овде бујао“ (Гиљфердинг 1996: 123).

Започињући свој улазак у Косово и Метохију – из правца Црне Ријеке („сада гомиле стења“), трагом Светог Петра Коришког и пустињака Јанићија, преко манастира Гориоч, који је сада „бедно место“, са пронађеним, врло ретким и страховито оштећеним књигама из 13–15. века (сада само „храна мишевима“, и фрескама које изједа влага) – уз констатацију да је „српски народ доживео много више жалости него радости“, те „да је његова историја пуна патњи“ (135), град Пећ је прво одредиште, где А. Гиљфердинг стиже: „Пред нама се налазио нестрпљиво очекивани град Пећ... престоница старих српских патријарха“, дајући о овом граду и неке, врло карактеристичне путописне сличице. Због реке Бистрице, „која се разлива по градским улицама као по каналима, у пролеће и с јесени овај град се претвара... у малу Венецију, само без мостова и чамаца“ (Гиљфердинг 1996: 132).

Желећи да преноћи у Пећкој патријаршији, А. Гиљфердинг доживљава онај исти процес мимикрије, на који ће наићи деценију касније и две Енглескиње – Мис Ирби и Мис Макензи – преплашени калуђери, тек када су стекли поверење (тј. када је отпустио кавазе), указаће му достојно гостопримство, „уз искрену радост поводом посете првог госта који им долази из Русије“ (Гиљфердинг 1996: 131).⁷

Наглашавајући потом, „пошто смо сишли у равницу, нисмо више имали, све до Призрена, ниједног брда ни брежуљка“ (129), цело следеће поглавље (XIII) А. Гиљфердинг посвећује Дечанском манастиру, где можемо говорити и о првом присуству забележених усмених предања, које је путописац чуо и забележио непосредно на терену. Истичући његов значај („На три сата од Патријаршије леже Високи Дечани, најлепши и најчувенији српски манастир, најзначајнији споменик старе српске славе и побожности“ (Гиљфердинг 1996: 141)), а још више наглашавајући метафизички простор у којем манастир вековима опстојава („Сам Бог га је сачу-

⁷ Овом приликом, женској школи у Пећи, отвореној 1854, коју је водила прва учитељица Катарина Симић (1819–1883), одушевљен њеним радом, Гиљфердинг ће по повратку из Петрограда послати неколико књига које су затекле и Мис Ирби и Макензи када су 1862. посетиле Пећ и ову школу, у сличној просветној мисији за Србе по Косову и Метохији.

вао иако се налази у вучјој чељусти“) – мислећи на латентну опасност од албанског окружења, А. Гиљфердинг бележи и предање о царици Милици, као „другом оснивачу“ Дечана, након Косовске битке (144). Међутим, са очигледним наносима усмености, из комплекса мотива о хришћанском чуду према иноверцима који покушавају да униште цркву или свете мошти (песме о Светом Сави, Вук III, бр. 11–15: 1977), нарочито се истиче запис, који А. Гиљфердинг наводи као могући одговор, како је таква православна светиња вековима опстала у непријатељском (муслиманско-албанском) окружењу:

Српско предање приписује пљачкање и уништавање манастира некаквом цару „Татархану“, који је намеравао да од цркве Сведржитеља начини цамију. Турци су почели намаз. Хоџа је испружио свој ћилим уз црквене двери у намери да клања. Изненада паде камени лав који је украшавао побочни део прозора над тим дверима и на том месту убије муслимана. „Татархан“ се толико уплаши да одмах напусти манастир и од тог доба Турци се боје дирнути у ову богомољу. (Гиљфердинг 1996: 144).

Трагом историје и легенде, али и кроз смисао за реалистички приказ савременог народног живота описана је и етапа путовања од Дечана ка Призрену. У XIV поглављу (наводећи за Албанце, да ће сваки путник „тамо видети родовски живот у природи, не у фантазији“, или: „Било би заиста весело живети у Ђаковици! Три и по хиљаде кућа без врата и прозора“ (Гиљфердинг 1996: 147), наводи и народну изреку попа Стефана кога је посетио (и у чијој соби је уместо икона, видео окачене пиштоље, дуге пушке и неколико ханџара): „Кад с вуцима живиш, с вуцима и завијај!“ (Гиљфердинг 1996: 150). Но, сав умор од пута смењује одушевљење које је доживео гледајући како се „отвара ванредан поглед на планине које се уздижу над Призреном“. У поглављу о „царском граду“, како га искључиво зове, у жељи да обиђе Душанов град, „моји меводичи одвратише од намере да се пењем на ту стрмину уверавајући ме да се у Граду могу видети само гомиле камења, остатак бившег Душановог дворца“, с додатком: „Мало ниже, под Градом, такве исте гомиле камења сведоче о месту где се некада налазила велика црква Светих Арханђела, коју је такође подигао Душан“ (Гиљфердинг 1996: 152).

Отиснувши се на овом месту у добро упознату историју о овом периоду српског средњег века, А. Гиљфердинг наводи први пут и

чињеницу, која представља ослањање на усмено предање, а које је у његово доба (половином 19. века) фигурирало као историјска истина – а то је „убиство последњег Немањића, Душановог сина Уроша (1371), који се завршио судбинском деобом царства – главним узроком његове пропасти“ (Гиљфердинг 1996: 152). С обзиром на то да у готово целом XVI поглављу („Од Призрена до Неродимља“) присуствујемо живом усменом предању које се темељи на овом мотиву, на њему ћемо се подробније задржати. Непосредан повод да спомене предање о смрти цара Уроша представља Гиљфердингов сусрет са рушевинама једне, очигледно некад, раскошне цркве, чији га је изглед, како каже, „задивило“ („на фрескама се виде некакви ликови у раскошној одећи како седе на престолима“). Сазнавши после да је то чувена црква Пресвете Богородице у Неродимљу „у коме је био сахрањен последњи Немањић, млади цар Урош, која је убио Вукашин“ (курзив С. Г. Гиљфердинг 1996: 163)⁸, потврду за ово усмено предање, Гиљфердинг налази непосредно и међу становницима Неродимља, записујући:

Али се становници Неродимља још сећају и причали су ми да је млади цар Урош био убијен у лову близу њиховог села. Они показују на брежуљак по имену Главица, удаљен сат на исток од Неродимља, као место где се десио судбоносни злочин. Заморен ловом, кажу они, млади цар се зауставио тамо крај бунара, сишао с коња и сагао се да захвати воде. У том моменту Вукашин га је ударио мачем по потиљку. Бунар, пре тога познат по својој чистој и укусној води, постао је од тог часа, према њиховим речима, прљава бара“ (Гиљфердинг 1996 : 164).

Мада већ постоји читава литература о овом предмету, расправама које су започели још Иларион Руварац и Владимир Ћоровић⁹, а њен историјат је темељно опсервиран у новијој науци, у студији Бошка Сувајџића¹⁰, место је да се овде задржимо на могућој генези

⁸ Патријарх Пајсије у својој биографији цара Уроша пише да је 1584. неки пастир у овој опустелој цркви открио гроб цара Уроша са његовим моштима, које су положене у нови кивот, а црква обновљена. Према легенди цркву је подигла мајка цара Уроша на његовом гробу (163).

⁹ Након Руварца, чији чланак (у „Матици“ 1868) није наишао на шири одјек, В. Ћоровић је први посумњао у ово предање, мислећи да мотив треба тражити у причањима потеклим из средњовековног романа о Тристану (В. Ћоровић, „Мотиви у предању о убиству цара Уроша“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. I/1921, св. 2, 193–194).

¹⁰ Бошко Сувајџић. „Предања о убиству у лову“. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд, 2007, 247–278.

овог мотива у нашем предању. Већ је наука 19. века оповргла тврђење да је Вукашин убица цара Уроша, чињеницом да је Вукашин погинуо у бици на Марици (29. септембра 1371), два месеца пре Урошеве смрти у децембру исте године.¹¹ Но, популарност овог предања, необично подударног да би могло бити случајност, води нас ка могућем заједничком извору овог мотива из старогерманске *Песме о Нибелунзима*, тада већ два века познате и веома популарне широм средње Европе¹², а која је различитим везама (трговачким и привредним) могла доћи и бити плодносно амалгамисана и у нашој средини, што као прву могућност износи и преводилац *Песме о Нибелунзима*, Драгутин Костић¹³. Да се подсетимо, мотив мучког убиства у лову у *Песми о Нибелунзима*, где витез Хаген нечасним средствима убија на извору митског хероја Зигфрида, упућује Костића на претпоставку, чијем мишљењу се придружујемо, да су из њега кроз усмено предање црпени и сви каснији (усмени и писани) до сада познати извори. И то, колико трансформисани на судбину цара Уроша, толико зачудо и на лик самог краља Вукашина, наводног убице Урошевог.¹⁴

Пошто смо на другом месту детаљно говорили о мотиву „свађе Лазаревих кћери“, као завршног процеса формирања косовског предања¹⁵, овде ћемо се осврнути на овај други мотив, који и Гиљфердинг, у духу ондашње историографије, заступа као непобитну истину, а то је да је „мучко убиство у лову“, пренето на краља Вукашина као убицу Урошевог, разлог пропасти српског царства, кроз мотив преотимања престола. Настао на овом предлошку – а наша је претпоставка да је *Песма о Нибелунзима* могла већ доћи са

¹¹ Данас се у науци сматра, након дугогодишње полемике, коју је окончао Константин Јиречек, објављивањем непобитних доказа (два документа из Дубровачког архива из 1371), да је последњи Немањић, цар Урош, умро природном смрћу, 1371, дакле 67 дана после битке на Марици и погибије Вукашина Мрњавчевића у септембру 1371. Љ. Ковачевић, „Краљ Вукашин није убио цара Уроша“, *Годишњица Николе Чуйића*. Београд, III, 1879, 415–416. Вид. и: Б. Сувајџић. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд, 2007, 247–280.

¹² Константин Јиречек. „Српски цар Урош, краљ Вукашин и Дубровчани“. *Зборник Констјантин Јиречека*, I. Београд, 1959, 339–387.

¹³ Драгутин Костић тврди да „постоји утицај неких мотива који су из старијег немачког песништва ушли у наше народно песништво... И мучко убиство јунака над извором кад је пио могло је прећи из Нибелуншке песме у познију легенду о убиству цара Уроша, где би се назирати могла сличност и у томе што је и Урош био поверен чувању баш убице Вукашина као што је и Зигфрида поверила жена чувању баш убице Хагена. И друго“ (Предговор „О овом преводу Нибелуншке песме“. Београд: СКЗ, 2010, 8).

¹⁴ Вид. Сувајџић 2007: 272–273.

¹⁵ Гароња Радованац 2014: 30–51.

рударима Сасима из немачких земаља у земљу краљева Уроша и Милутина још у 13. веку и дубоко се утемељити управо на простору Косова и Метохије – мотив „убиства у лову“, осамостаљен из *Песме о Нибелунзима* (почетак 13. века), прешао је дуг просторни и временски пут, да би се вероватно, већ средином 15. века, нашао као сегмент идеално уклопљен у већ богато и формирано усмено предање о убиству цара Уроша (које потом преузима и патријарх Пајсије у свом житију цара Уроша из 1642), односно, као већ удаљено сећање, у дубровачком залеђу – што може посведочити и запис бугарштице из половине 18. века „Кад је Никола Томановић неврјерно убио краља будимскога“ (Богишић 1878: 94–97)¹⁶.

Ради паралеле, ево карактеристичних стихова из оба извора:

Песма о Нибелунзима (13. век, око 1200. године)

[...] И докле са извора бистра полего Зигфрид да срка,
Копљем му прободу крстић, да крвца шикну му мрка. (992)
Из јуначког срца далеко и кошуљу попрска Хагену:
Дај, Боже, да недело никад већ јунак ти такво не вагну!

У срце копље му оштро дубоко заби тако,
Никад Хаген, да умакне, бесно толико скако, (993)
Откако угледа светлост, пред другим бежећи, не би
Као пред Зигфридом када од ране грдне он дође к себи
[...]

Клонуо тад је у цвеће Кримхилдин војно јак,
Пред очима цвећа из ране крв му је текла так'; (999)
Он љуто поче да куне – то већи га нагони јад –
Оне што неверном руком му задаше смрт преку тад [...]
(превод Драгутина Костића)

„Кад је Никола Томановић неврјерно убио краља будимскога“
(бугарштица бр. 35, око 1758, Богишић 1878: 94–97)

[...] Бјеше с коња скочио ка кладенцу хладне воде.
Како се је пригнуо да испија хладну воду,
За њедрима бијаху св'јетла краља златни крижи,

¹⁶ Ова бугарштица, коју је забележио Јозо Бетондић, око 1758, налази се у Дубровачком рукопису (сигн. 24) у библиотеци Мале Браће у Дубровнику. Треба навести да код Богишића необјављена „попјевка“ „Како су се свадиле Обилић и Бранковић“ (бр. 24), такође трансформише и други мотив из песме о Нибелунзима („свађа Лазаревих кћери“) – песма коју је А. Гилфердинг на свом путовању кроз Дубровник преписао и објавио у интегралном рукопису овог путописа „Босниа, Герцеговина и Стараја Србија“ (Петроград, 1859, 243–248), што наводи и Богишић у свом предговору (1878: 126).

Из њедар' му свети крижи у кладенац упаднуше.
Кад видио Никола св'јетла краља свете криже,
Бјеше ти га невољна худа срећа надахнула,
И бјеше е Никола на криже полакомио,
И он сабљу повади осјече му русу главу. ...
Мртва глава полеће у кладенац хладне воде,
Три се пута проврже, а четвртом проговара:
„Што ово, слуго, учини, види ти Бог велики!
За шта данас погуби краља твога господара? [...]

Паралеле у обради мотива, у оба одломка, очигледне су: оба актера су на превару доведени на извор (Зигфрид, коме је претходно и оружје склоњено, сагиње се да пије воду, а „будимски краљ“ убеђен од слуге да му „не требају златне чаше и кон'дјери“, такође постаје незаштићен, сагињући се над водом); обојица јунака имају „крстић“ – код Зигфрида, то је знак – једино незаштићено место (које је Кримхилда несмотрено открила Хагену); код „будимског краља“ то су „златни крижи“ на које се полакомио слуга, па је мотивација прозаичнија; најзад, обојица већ убијених јунака и преко људских снага проговарају, тј. куну своје убице (Зигфрид: „О кукавице ви зле! / Шта ми је помогла служба кад подло убисте ме! / Увек вам верно помагах, а награду глете сад ту! / Роду своје ви само услугу учинисте злу: // Овим је жигосан срамно и вас вам род уз вас / У сва будућа времена! Ви гнева сте свога ужас / Осветили сувише горко на овом телу мом. / Вавек ви на уклон бићете јунаку честитом!“ (Костић 2010: 126). На исти начин, само по древној епској матрици српске епике, „мртва глава“ будимског краља, такође куне убицу: „Да би, слуго, болов'о на пуно девет година, / Нити мог'о умр'јети, ни се од гр'јеха исповиђет' / Што год, слуго, праведно не повијеш свеколико, / Како јеси погубио краља твога господара!“ (Богишић 1878: 96)

Целокупно усмено прозно предање о убиству у лову и Гилфердинг проналази у прилично свежем стању на самом географском микропростору Урошеве гробне цркве, у Неродимљу на Косову, половином 19. века („Тамо сваки сељак памти овај злочин – који је био фаталан за српски народ, а извршен је пре 491 годину – као чисто историјски догађај. Житељи Неродимља, до данас, може се рећи, оплакују Уроша“ – Гилфердинг 1996: 164), обogaћено и допуњено локалним карактеристикама, по свим законима овог жанра (показивање Главице, као доказ „истине и само истине“, где се на-

водно догодио злочин итд.). Но, свој интерес за усмену традицију Гиљфердинг на месту њеног поникнућа, као и природу усмености, проширује неким уоченим законитостима, које промишља и проверава на самом терену, а то је чињеница да су (славне) песме о тим судбоносним догађајима српске историје настале много даље од овог терена где су се догађаји збили:

Необичан је овај контраст у не-легендама између строго историјског предања, које живи само у оном месту где се догађај десио, и оног другог, поетског, које се својевољно преноси из једног краја српске земље у други... Необично је уопште и то што су управо на Косову пољу – где су се одиграли сви догађаји српске историје од Урошеве смрти до смрти кнеза Лазара, догађаји који чине најважнији циклус српских епских песама – *ије ијесме ијошћуно нејошћуно* (курзив С. Г – Гиљфердинг 1996: 164).

Приближавајући се тврдњи да је колевка епике умерена ка западу и приморском залеђу, али не укључујући у то фактор српских сеоба након слома српске државе („Ма колико год да сам испитивао сељацима у Неродимљу и у разним селима на Косову пољу за песме о Урошу, Вукашину, Милошу и Лазару, свуда сам добијао један те исти одговор: ’За такве песме код нас не знају’“, односно: „’Ако хоћеш да чујеш песме о Лазару, хајде у Црну Гору и Приморје’, упозорио ме један житељ Неродимља“ – Гиљфердинг 1996: 164), Гиљфердинг закључује: „Очигледно је да поезија није била у стању овладати догађајима на оном месту где се он десио и где речица, брежуљак и гроб подсећају народ на тај догађај у његовом сувопарном и реалном облику“. (1996: 164).

Не сумњајући у том тренутку у истинитост овог предања, Гиљфердинг у том кључу тумачи и настанак појединих песама косовског циклуса:

Народна песма заменила је ову богомољу (у Неродимљу – прим. С. Г.) у легендама о Урошевој смрти, са црквом Самодрезом иза Вучитрна, чије је име остало народу у сећању по томе што је у њој свети кнез Лазар исповедио и причестио војску спремну да положи живот ’за крст часни’ на Косову пољу (Гиљфердинг 1996: 164).

Односно: „Народна песма заташкала је Урошево убиство поетском легендом о томе како су се у цркву Самодрезу сакупили претенденти на српски престо“, препричавши, у целини, народну песму „Урош и Мрњавчевићи“ (Вук, II, бр. 33).

Уносећи елементе и трагове усменог предања у свој путопис, А. Гиљфердинг на трагу те матрице завршава поглавље о Неродимљу, као „месту злих сила“ („О Неродимљу круже рђаве гласине“), уводећи у ову причу и оцеубиство цара Душана: „Отада је ово место изгледало Србима проклето. Раније се оно звало Породимља, као синоним плодности, а отада је променило име у Неродимље“ (Гиљфердинг 1996: 167).

2. По Косову пољу: трагом усменог предања о Косовској бици

[...] *Кренуо сам на северозапад,
...да дих одаиље ирошћуовао уздуж
цело славно Косово поље.*
(А. Гиљфердинг, XVI, 159)

Друга велика целина путописа А. Гиљфердинга по Косову и Метохији припада свакако обиласку Косова поља. Овде поново проговара врстан путописац, који уме сликовито да представи предео пред којим се нашао: „Од Неродимља почиње Косово поље и протеже се 14 часова путовања (70 врста) до Митровице, крајње тачке босанског пашалука на југозападу“. Први доживљај митског места српске историје и усмене традиције он самерава према обичном људском искуству путника: „Цео простор Косова поља није потпуно равна површина. На њему има незнатних неравина и неколико доста чудних удубљења, попут котлина“ (Гиљфердинг 1996: 168). Међутим, како наводи, иако је ово место многих битака, „српски народ... не зна ни за једну битку од ових /набројаних/. За њега је само једна незаборавна: Велика битка „на Видовдан“ 15. јуна 1389. године“ (Гиљфердинг 1996: 169).

Обишавши успут село Бабуш (где такође бележи познато¹⁷ предање од хришћанских становника да „они уживају земљу коју су њихови преци добили још од султана Мурата за некакве услуге учињене док је он ратовао против кнеза Лазара“ – Гиљфердинг 1996: 170), затим и Грачаницу, која „ужива велики углед у српском народу. То је, такорећи, црквени центар Косова поља“, а коју је, у контрасту са тим статусом, Гиљфердинг доживео као најсиромашнију и „веома мрачну“, али је издвојио њене фреске као изван-

¹⁷ Мула Мехмед Неширија спомиње такође ово предање. Вид. Љубинковић 1961: 161–172.

редне: „Милутин је приказан као старац са дугом седом брадом. Поред њега је врло млада жена са црном косом и ореолом око главе“ (Гиљфердинг 1996: 171). Следеће, XVIII поглавље у целини посвећује главном месту овог путописа под насловом: „Место Косовске битке и српске легенде о њој.“

Сам Гиљфердинга наводи једну врсту сталног и посредног дијалога, који је током обиласка овог знаменитог места српске историје водио са хришћанским сељацима као и са муслиманским чуварима светиња. Једно од тих усмених предања збори и да се „центар турске војске налазио онде где је Муратово турбе“ (Гиљфердинг 1996: 174). Но, рашлањујући косовски мит на чињенице из историје и легенде и поново га склапајући у велику целину, Гиљфердинг из свега изводи дубље закључке:

Ови историјски детаљи нису за мене тако значајни као што је она, упола историјска а упола епска слика која је о Косовској бици створена у српском народу и коју су становници Косова поља, такорећи, везали за терен што их окружује [...] Јер, стратешки детаљи и појединости недовољно осветљавају историјски догађај, а епска слика Косовске битке је *истиинско благо српској народа, један од суштиинских фактора њејове душевности и моралној животи*. (курзив С. Г – Гиљфердинг 1996: 175).

Покушавајући да продре у генезу епа о Косову, А. Гиљфердинг заступа теорију о „једном општем, заједничком предању“, а по њему је оно у „најпотпунијем облику“ представљено у „једном летопису“ (мислећи на *Троношки летопис* с краја 18. столећа, где је нарочито истакнута издаја Вука Бранковића, као главни узрок српског пораза). У краћој расправи о овом питању, Гиљфердинг, такође, међу првима у нашој историјској науци, доводи у сумњу издају Вука Бранковића, наводећи да „тек летопис с краја 18. века и данашње песме“ сматрају Вука одговорним за пораз, са сопственим закључком „да Вук није био директан издајник, него је сувише рано изгубио наду у победу и повукао се са својим одредом“ (Гиљфердинг 1996: 175). Према Јиречеку, Гиљфердинг је био први Рус (кроз свој путопис 1859), а он други (1876), који су посумњали у тачност предања о издаји Вука Бранковића.

Но, на овом месту, Гиљфердинг с правом издваја једну песму – симбол целокупног косовског опредељења. То је песма следе из Гргуреваца, „Пропаст царства српскога“ (Вук, II, бр. 45), чији је искинут стих о „сивом соколу“ постао носивни симбол и део на-

слова и једног другог, славног путописа Ребеке Вест, настао готово осам деценија касније¹⁸. Издвајајући ту песму, као кључни траг развоја косовског предања, Гиљфердинг наводи:

Следећи корак у развоју ове снаге националног поноса видимо у прекрасној савременој песми у којој Богородица нуди Лазару победу и царство земаљско или смрт и царство небеско, а он бира ово последње (Гиљфердинг 1996: 175).

Одушевљен *Троношким родословом*, који му је налик на легенде у старој руској књижевности, за који је свестан да је секундаран историјски извор, А. Гиљфердинг не пропушта да га због његове целовитости приказа косовског предања, као и приповедања које се „може са задовољством читати“, не преприча у најзанимљивијим сегментима (од уводног и иницијалног мотива „свађе Лазаревих кћери“, па до топонимије на Косову пољу, везане за Муратово убиство и Милошево и Лазарево страдање). У приличној мери критикујући стару српску писану књижевност, у којој није за своју радозналост нашао довољно аутентичних записа савременика битке, и у томе издвајајући само песникињу Јефимију¹⁹, А. Гиљфердинг закључује: „Праву реч о том догађају (Косовској бици – прим. С. Г.), рекао је народ у својим једноставним, природним песмама“, додајући да „предање, како год се оно истински и постојано чувало у народу, морало је ипак да се током готово четири столећа мења и изопачује.“ (Гиљфердинг 1996: 180).

Узевши у обзир сва сопствена предзнања и истраживања аутентичних историјских и поетских извора, А. Гиљфердинг у свом путопису, нашавши се на Косову пољу, и у прилици да упореди ова знања са стварним стањем на терену, остварује доследно путовање по трагу усмене легенде, коју бележи посећујући сва важнија места – главне топониме косовске епопеје. О томе пише:

Кад сам био на Косову пољу и упоређивао причања тамошњих сељака о великој бици с излагањем тога догађаја у народној песми, пало ми је на памет да установим везу између древних легенди о бици и народних предања о њој – и тај проблем довео ме до изложених закључака (Гиљфердинг 1996 : 180).

¹⁸ Vest 2001. Вид. више Гароња Радованац 2016: 211–227.

¹⁹ „Од савременика, пак, само је једна жена изговорила о Косовској катастрофи реч прожету истинским духом хришћанске побожности и љубави. Урођени такт женског ума је, очигледно, монахињу Јефимију, удову деспота Угљеше, ...и после 460 година не могу се без искреног саучешћа читати речи које је извезла златом на свиленом покрову што га је сама израдила за мошти кнеза мученика, погинулог на Косову пољу“ (Гиљфердинг, 180).

„Изложени закључци“ дати су у XIX поглављу („Косово Поље. Од Приштине до Митровице и Звечана“), у комбинацији путописа (оним што ће се чути и забележити) са усменом легендом о појединим местима битке, односно, на доследном трагу културно-историјског предања. Већ река Ситница са Широком пољем, у опису Гиљфердинга, описује се у контексту усменог предања: „Овде се, кажу, у току борбе повукао Вук Бранковић“. Свакако, једно од средишњих места, стварне битке и њене поетске рефлексije, представља Гази-Местан, које Гиљфердинг врло сликовито описује:

На темену брежуљка подигнута је кућица од камена, попут стражарнице, и око ње је пет стабала крушака. Пред кућицом је седео дервиш, њен чувар, који је овде имао и своју колибицу. Пошто нам је отворио врата на кућици, угледали смо унутра две велике камене гробнице... Обе гробнице су од белог камена... У већој гробници, по речима мојих водича, леже посмртни остаци Гази-Синана, везира Амуратових трупа, горостаса узрастом и снагом. У мањој је сахрањен његов слуга. Оба су страдала од руке Милоша Обилића“ (Гиљфердинг 1996 : 182).²⁰

И Нушић, педесет година касније, описује ово место, готово потпуно по истој матрици прозног предања, са малим легендарним додатком из хришћанске перспективе: „У народу на Косову постоји прича да у томе гробу лежи Бошко Југовић, извесно стога што се зна да ту леже царев барјактар а то је и Бошко био у српској војсци“.²¹ Но, сам процес развоја усмене легенде, врло је видан у овом делу путописа, чега је свестан и Гиљфердинг, када наводи речи старог дервиша:

Да, силан је био човјек, тај Милош, говорио је дервиш. Он је убио не само Гази-Синана и његовог штитоношу. Ево, сви ти гробови наоколо све су то Турци што их је погубио. Он је стајао на врху брежуљка, баш на мјесту гдје се сада налази текија... усред читаве војске и убијао око себе сваког ко би му се приближио (Гиљфердинг 1996: 182–183).

Прича старог дервиша носи све особине процеса настанка културно-историјског предања: казивач као да је лично био присутан у Косовској бици, дајући проживљено и врло прецизирано, не само места, него и објашњења о догађајима који су се одиграли

²⁰ Било би врло интересантно детаљније упоредити овај опис Гази-Местана (Гиљфердингов), са стањем места педесет година касније, из пера Бранислава Нушића (2007).

²¹ Нушић 2007: 171.

пре више стотина година. Налазећи се на Гази-Местану, и сам Гиљфердинг несвесно се уживљава у догађаје, претварајући и савремене трагове које лично види у проширену поетску истину:

И доиста, читав брежуљак око кућице, подигнуте на Синан-пашином гробу, покривен је надгробним камењем и плочама. Овде их има на хиљаде. И то су све, по предању, не само гробови православних хришћана него и хумке Турака који су погинули од Милошеве руке. Таквим јунаком народ замишља Милоша... Ово ратно гробље зове се Мазгит, по имену села које се налази у близини. *Овде се, несумњиво, одиграла најжешћа бијка* (курзив С. Г. – Гиљфердинг 1996: 183).

Сусрет са Муратовим турбетом је скоро идиличан („Наоколо мали врт, пун сунцокрета“), надограђен несумњивим усменим предањем („Овде је, кажу, био турски логор и споменик... текија, подигнут управо на оном месту где се налазио царски шатор под којим је султан дочекао тобожњег пребега Милоша и где га је Милош и убио.“ – Гиљфердинг 1996: 183). Наводи се и да је споменик био скоро склон паду, када је „пре десет година обновљен“ (Хуршид-паша), са детаљним описом кенотафа и судбине Муратовог тела, однетог у Брусу.

Дошавши до још једне важне реке косовске епопеје, реке Лаба, са неоспорним путописним опсервацијама („Лаб тече преко поља, има мочварне обале покривене врбом, ракитом и трстиком и улива се, близу тог места, у Ситницу, која тече дуж Косова поља“), са „необично чудним мостом, једним делом од камена, а другим од дрвета“, и још чуднијом воловском запрегом (са „гломазним точковима кола“ које возе сељаци), А. Гиљфердинг се доследно упућује трагом косовске усмене легенде (из *Троношкој родослова*), о појединим местима из предања о Косовском боју, које овог пута слуша од становништва. Тако за „чудан мост“ на Лабу, који се зове Бабин мост, бележи усмено предање једног „косовског чичеронеа“, којем, судећи по епитету, није ни сам много веровао, а што сведочи о категорији променљивости функције самих топонима, и то према потребама казивача. Наиме, наилазећи на, у основи, формирану косовску легенду још од путописа Курипешиха (1530)²², који је доноси у скраћеном облику (мотиви оклеветаног витеза, кнежеве вечере, заклетве Милошеве, убиства Мурата у шатору и убиства Милошевог на коњу), сада се проширује културноисторијско пре-

²² Kuripešić, 2001.

дање мотивима о смрти Милошевој, кога издаје једна баба, и којој се Милош освети, угризавши је и откинувши јој нос, што постаје новији слој предања са статичним (мизогиним) елементом, а што један од казивача Гиљфердингу овако тумачи: „Зато се, наставио је косовски чичероне, и село поред моста, у ствари, зове не Бабин мост, како то казују људи који не знају за овај случај, него Бабин нос“. Наставак легенде тиче се следећег топонима, села Раскова, где је Милош „раскован“ (тј. скинут оклоп са њега) и тек онда савладан. „Од тога дана ово се село назвало Расково“ (Гиљфердинг 1996: 180). О процесу настајања легенде и предања и сам А. Гиљфердинг закључује: „Тако су се становници Косова користили извесним називима предела и именима места, везали за њих предања која су о своме омиљеном јунаку нарочито стварали према тим називима предела и именима места“ (Гиљфердинг 1996: 184).

По преласку Лаба, спајајући живописан опис пејзажа и поетску легенду, А. Гиљфердинг завршава своје поглавље о Косову пољу и даље потпуно у знаку оживљене древне историјске битке:

На пола сата од моста наишли смо на друго, незнатно узвишење слично ономе на коме се, по предању, борио Милош. И овде се, како се види, крв проливала потоцима, јер је сваки корак на том узвишењу начичкан надгробним муслиманским камењем са чалмом или надгробним плочама. Ово место обрасло је сада у густу храстову шуму (Гиљфердинг 1996 : 184).

Последњу тачку Косовског предања, цркву Самодрежу, Гиљфердинг није обишао. О томе пише:

Овде показују рушевине цркве у којој је Лазар причестио своју војску пред битку. За ову цркву Самодрежу народ је везао дивно предање о спору између Вукашина и Уроша око царске круне... Врло ми је жао што сам тек касније, из једне српске књиге, дознао о постојању остатака цркве Самодреже и што ми о тој рушевини није нико ништа рекао у време када сам био на Косову пољу. Било би занимљиво обићи то место и *чујти штиа сѿановници ѿворе о древним временима* (курзив С. Г. – Гиљфердинг 1996: 184).²³

Најзад, у завршници Гиљфердинговог путописа о Косову и Метохији треба споменути и његову посету граду Звечану. Оби-

²³ На путу према Вучитрну, налази се узвишење Градина, а испод њега село Самодрежа. Под Градином леже и рушевине цркве Самодреже (Нушић 2007: 84-86). Њено место се повезује крај реке Лаб, где је по предању гроб Милоша Обилића.

шавши „један од најчувенијих градова у српској историји“, са живим описом успона уз стрму купу где се налазе остаци града кроз „једва видљиву стазицу, која спирално опасује узвишење неколико пута“, и још живописнијим зидинама које су им „препречиле пут“ (па су ушли кроз рупу), остаци краљевске палате на два спрата, неминовно доводи Гиљфердинга поново на траг једног врло важног усменог предања, а то је „оцеубиство“ које се овде догодило над Стефаном Дечанским, а које се приписује његовом сину, цару Душану. Спајајући стварно и легендарно, историју и традицију, након детаљног архитектонског описа (уз узвик дивљења: „Величанствене су рушевине звечанског града“), Гиљфердинг, у некој врсти фикционалног оживљавања сликовито закључује: „Можда је у једној од оних кула чије смо рушевине разгледали“ Дечански завршио свој живот. Усменост ће пропатити и реални инцидент: коњ једног од пратилаца приликом силаска са Звечанског града се спотакао и суновратио у провалију, на шта је други одговорио: „Види се да Душан још и данас дави на звечанском граду“ (Гиљфердинг 1996: 192).

Последњи топоним из косовског предања, чијим трагом иде, А. Гиљфердинг спомиње у XX поглављу („Од Митровице до Пљеваља“), дошавши у Бањску:

Овде се кланац, на западној страни речице, проширује и чини полукружну долину, у чијој је средини, на стрмом усамљеном брежуљку, подигнут стари град. Уз њега, у долини, на благој стрмини се пружило убого месташце Бањска са 50 кућа, од којих је само 9 хришћанских. Масивни градски зидови, окићени зупцима, стоје сачувани“ (Гиљфердинг 1996: 193).

Наишавши и на „рушевине лепе простране цркве, која одаваше елеганцију и лакоћу стила“ са остацима сјајних фресака, Гиљфердинг закључује да је ово некада морало бити историјски значајно место, и пронашавши га у лику краља Милутина, закључио је: „По тим изворима, или бањама, добио је име и град и река“ (Гиљфердинг 1996: 195). У том смислу се поново активира усмено предање, њему иначе, добро познато:

Народно предање и песма говоре да је овај град сазидао и у њему живео славни јунак Бановић Страхинја (чија јунаштва претходе времену Косовске битке и добу Краљевића Марка), те је и град прозван по њему, али је ова прича, како ми се чини, никла услед сличности имена: Бановић, тј. син банов, и Бањска (Гиљфердинг 1996: 195).

Ово допуњује логичким објашњењем: „Мало је вероватно да би краљ Милутин зидао величанствену цркву у граду који њему не припада, него је власништво неке друге племићке породице. Бањска је вероватно била краљевски град и двораци“ (Гиљфердинг 1996: 195).

Као завршницу овог путописа и хода трагом српске усмене традиције и косовског предања, Гиљфердинг симболично закључује: „Муслимани не знају ништа ни о Страхињи Бановићу, нити о зидању Бањске. Они су рекли само то да су овај град заузели од Влаха у стара времена“ (Гиљфердинг 1996: 193).

Закључак

Руски дипломата, путописац и истраживач српске (и руске) усмене традиције, Александар Ф. Гиљфердинг, својим путописом *Путовање њо Херцеговини, Босни и Стјарој Србији* (1859) даје снимак живота православних хришћана, тј. српског становништва на Косову и Метохији, тада делу Отоманске империје. Усмена традиција коју је затекао у Неродимљу и на Косову пољу, у потпуности је код становништва срасла са два позната културноисторијска предања: Неродимље као место смрти цара Уроша (трансформирано у мотив убиства у лову, вероватно из *Песме о Нибелунзима*) и о насилној узурпацији престола Немањића од стране краља Вукашина; и предање о Косовској бици, где Гиљфердинг на терену бележи фрагменте прозног предања (о Милошевом убиству Мурата и његовој смрти). А. Гиљфердинг је на Косову пропутовао и детаљно описао следећа места: Ибарски Колашин, Пећ, манастир Дечане, Призрен, Неродимље и Косово Поље, Звечан, Митровицу и Бањску – дајући драгоцене увиде о животу хришћана и стању православних споменика под турском влашћу и у албанском окружењу, а по тачности неких судова делујући данас готово пророчки.

Литература

- Богишић, Валтазар. *Народне њјесме: из стјаријих, највише њриморских зайиса*. Фототипско издање (Београд, 1878). Чачак: Лио, 2003.
- Гароња Радованац, Славица. „Путовање Мис Ирби по Косову и Метохији“. *Косово и Метохија у цивилизацијском њамћењу*. Зборник радова, књ. 2. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2009.
- Гароња Радованац, С. „Песма о Нибелунзима и Косовски еп – једна могућа паралела“. *Од Цариграда до Будима*. Нови Сад: Академска књига, 2014, 30–51.

- Гароња Радованац, С. „Сусрет са балканским митом – путовање Ребеке Вест по Југославији 1937. године“. *ЛИЦЕУМ: часопис за стјудије књижевности и културе*. Год XXII, бр. 16. Крагујевац: Центар за научноистраживачки рад САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 2016, 211–227.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме: књија друја у којој су јуначке њјесме најстјарије*. Београд: Нолит, 1977.
- Караџић, В. С. *Српске народне њјесме: књија ѡрећа у којој су јуначке њјесме средњијех времена*. Београд: Нолит, 1977.
- Ковачевић, Љ. „Краљ Вукашин није убио цара Уроша“. *Годишњица Николе Чуѡића*. III, Београд, 1879: 415–416.
- Костић, Драгутин. „О овом преводу Нибелуншке песме“. *Песма о Нибелунзима*. Београд: СКЗ, 2010, 7–9.
- Љубинковић, Ненад. „Опис Косовског боја код турског историчара Муле Нешрије и наше народне косовске песме“. *Гласник Музеја Косова и Метохије*, VI. Приштина, 1961, 161–172.
- Нушић, Бранислав. *Косово*. Приштина: Панорама, 2007.
- Макензи, Мјур, А. П. Ирби. *Путовање њо словенским земљама Турске у Европи* (Лондон 1866). Ч. Мијатовић прев. Фототипско издање. Београд: Luxphoto – Rotary club, 2007.
- Песма о Нибелунзима*. Драгутин Д. Котић, прев. Душан Д. Костић, прир. Београд: Српска књижевна задруга, 2010.
- Питулић, Валентина. *Усменосиј и веродосијојносиј*. Ниш – Косовска Митровица: Филозофски факултет у Нишу – Филозофски факултет у Косовској Митровици, 2012.
- Сувајџић, Бошко. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност, 2007.
- Ђоровић, Владимир. „Мотиви у предању о убиству цара Уроша“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. Књ. I/1921, св. 2, 193–194.
- Kuripešić, Benedikt. *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530*. Beograd: Čigoja štampa, 2001.
- Pešić, Radmila, Nada Milošević-Đorđević. *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadžić, 1984.
- Vest, Rebeka. *Crno jagnje i sivi soko*. Ana Selić, prev. Beograd: Mono i Manjana, 2001.

Извори

- Гиљфердинг, Александар Ф. *Путовање њо Херцеговини, Босни и Стјарој Србији*. Друго, измењено издање. Београд: Службени лист СРЈ, 1996.

Slavica Garonja Radovanac

SERBIAN ORAL TRADITION FROM KOSOVO AND METOHİJA IN A TRAVEL MEMOIR BY ALEXANDER HILFERDING

Summary

A travel memoir by Alexander Hilferding called *A travel across Herzegovina, Bosnia and the old Serbia* (1958), contains, apart from significant travel observations on life in stated Serbian regions under the Turkish rule, a valuable picture of life on Kosovo and Metohija (from XI to XII heading). Russian diplomat and travel writer considers this through two basic matrices: orthodox spirituality (Serbian monasteries on Kosmet) and oral epic tradition, concentrated on two basic oral traditions found on spot – that is the motif of murder in hunting (traditional story about the death of Tsar Uroš) and about the Battle of Kosovo. That is why a less explored travel book by A. Hilferding can be considered a valuable addendum to Kosovan oral tradition from the mid 19th century which has not lost any of its authenticity and a travel book has not lost any of its modern touch.

Keywords: travel memoir, Kosovo and Metohija, Alexander Hilferding, surrenders, murder in hunting, Kosovo battle.

Снежана Д. Самарџија¹
Филолошки факултет
Универзитета у Београду²

НУШИЋЕВО КОСОВО

Мемоарско-путописна дела Бранислава Нушића различито су оцењивали етнологзи, књижевни критичари и историчари. Мада није састављао збирку умотворина, Нушић је оставио драгоцену сведочанство о традицији Косова и усменим умотворинама с краја 19. века. Овом приликом представљен је тај корпус народне књижевности, уз осврт на Нушићеве изворе и афинитет, (имплицитну) методологију избора варијаната и његов однос према српској баштини.

Кључне речи: Бранислав Нушић, путопис, Косово, народне умотворине.

Српски краљевски конзулат у Приштини основан је 1889. Присуство Србије у Косовском вилајету односило се на Косово, Метохију, турски Санџак и област Рашке (Васић 2009: 289–299). Уз првог конзула, Луку Маринковића, дужности деловође обављао је Бранислав Нушић, током 1890. За вице конзула је постављен крајем априла 1893, а од октобра те године до октобра 1896. био је конзул³. О Нушићевим делима из овог дипломатског периода постоје противречна мишљења. По суду историчара књижевности у тим путописима, без „књижевних претензија“, географско-етнографски детаљи су „подложни контроли“ (Скерлић 1967: 417) или „имају више документарни него уметнички карактер“ (Деретић 1983: 419). Међутим, овај сегмент Нушићевог опуса пружа фолклористима обиље података.

Жанр путописа изузетно је значајан за изучавање традиције српског народа. Али, док су странци са мање или више симпатија сведочили о егзотичном Балкану и необичним фрагментима свакодневице, Бранислав Нушић је живео на Косову и делио је судбину свог народа. Писао је о материјалној и духовној култури, оби-

¹ markosoft91@gmail.com

² Рад је део програма научноистраживачког пројекта *Српско усмено стваралаштво у инјеркултурном коду* (Институт за књижевност и уметност у Београду), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ По неким подацима дужности конзула Нушић је обављао до лета 1897.

чајима, националној прошлости и традицији. Управо такве чињенице измичу путнику намернику, док их институције власти занемарују или, све до данас, настоје да их искорене.

У претходним путописима⁴ Нушић је давао маха утисцима о пределима и људима са којима се сусретао, мада су и ту заступљене народне умотворине. За „географическо-статистическо описаније“⁵ Косова писац се посебно припремио, што показују позивања на средњовековну литературу, старе записе, натписе и историјске списе разних аутора. Слична дела претходника⁶ спомињао је, некад се позивао на њихова запажања или их је оспоравао.

Нушићево *Косово* припада времену „консолидације критичко-истраживачког метода у српској етнологији“.⁷ Као записивач није се много разликовао од савременика и доброг дела сакупљача из 19. века. Код њега је изразито романтичарско поимање колективног духа при стварању и преношењу народне књижевности. Не даје податке о казивачима и певачима, мада је узгред споменуо неке сакупљаче и могуће информаторе. Примера ради, напомиње да је „причу“ о липљанској цркви слушао од „учитеља липљанског Дене Дебељковића“ (241)⁸, мада се определио за другу варијанту.

⁴ *Крај одала Охридској језера* (Београд, 1894) и *С Косова на Сиње Море* (Београд, 1902).

⁵ На значај оваквих података указао је Вук Караџић у другом годишту *Данице*. Опширан чланак *Географическо-статистическо описаније Србије* је систематизовао: 1. Описаније земље (Границе, Површе земаљско, Планине, Равнине, Воде, Градови и вароши, Путови, Раздјеленије земље, Имена села – по нахијама) и 2. Описаније народа (Преглед старе српске историје, Турско господарство над Србима, Ајдуци, Кнезови и кметови, Домаћи живот, Закон (вјера), Школе) (Караџић 1969: 126–176).

⁶ Осим старих историја, хроника, летописа, записа, натписа, житија и повеља српских средњовековних владара, Нушић наводи сведочанства Михајла Константиновића из Островице (Константин Михајловић) и Бенедикта Курипешића. Спомиње такође дела Александра Гилфердинга, Љубе Ненадовића и генерала Јована Мишковића, Милана Ђ. Милићевића, Милоша С. Милојевића. Наводи фрагменте из Веселиновићевог дела *Појед кроз Косово*, а спомиње и Николајевићево дело *Северна Сџара Србија*. Позива се на студије Ч. Мијатовића. Био му је познат рад Стевана Мокрањца на сабирању народних мелодија са Косова. Спомиње путописе А. Пуквила и госпођица Ирбијеве и Макензијеве (Adeline Irbi – Georgina Mur Mackenzie, А. П. Ирби и М. Мекензи, *Пушовање по словенским земљама Турске у Европи*, Лондон, 1877²). Често се позива и на рад И. С. Јастребова.

⁷ Такав приступ истраживања народа испољава се у *Српском етнографском зборнику* (СКА, 1894) и *Zborniki za narodni život i običaje Južnih Slavena* (JAZU, 1896). „Предлог Стојана Новаковића Српској академији наука о покретању, Зборника’ 1892, штампање прве књиге, Српског етнографског зборника’ (1894) и појава Цвијићевих упутстава за антропогеографско проучавање (1896), све то сведочи да се улазило у раздобље зрелог проматрања и научног просуђивања“ (Влаховић 1986: 301).

⁸ Нушић 1986. Сви бројеви у заградама односе се на странице из овог издања. Иначе, Нушићево *Косово* чине две књиге, подељене на четири поглавља. Три дела првог тома

Могуће је да су и казивања о смрти последњег српског цара такође била из Дебељковићевог репертоара, али Нушић није навео име приповедача или записивача. Тек, „вишечлано предање о смрти цара Уроша“ (Бован 1980: 147–149; Милошевић-Ђорђевић 2000: 137–138) из записа Дене Дебељковића слично је одломку из Нушићевог *Косова*.

Различити посредни докази сведоче више о аутентичној грађи, мада су обраде прозних варијаната и пре и после *Косова* биле уобичајене. Нушић је јасно ставио до знања да не прештампава текстове. Чинио је то само по изузетку, када би проценио да је туђи запис занимљивији. Добро је познавао рад Ивана Јастребова, чије дело уважава и више пута спомиње.

У Нушићевом *Косову* представљен је велики број народних умотворина. Поред мале руковети кратких говорних облика и три приповетке, посебно место има усмена лирика, док су сведена или развијена културноисторијска предања важан део Нушићеве дескрипције и аргументације.

Чија мома на нишаљку, Гајтане мој!

На страницама Нушићевог дела спонтано се указују битне одлике појединих усмених облика. То се нарочито односи на лирску поезију, чије подврсте Нушић именује, указујући и посредно и изричито колико је контекст важан за импровизацију и трајање усмене лирике. Поред засебно издвојене руковети (159–163), Нушић је уз описе народног живота наводио стихове и песме које се певају само у одређеним околностима. Кроз етапе свадбе, на пример, указују се чврсте споне поезије са обредом (128–133). Мада је изгледало исконски смисао појединих ритуала, на старину указују обичаји, попут детаља о светковању Божића, када у обору направе нишаљку. На њој се љуљају девојке и младе жене, певајући „познату песму: Чија мома на нишаљку, Гајтане мој!“ (181). Нушић набраја „обичаје“ о Богојављању, на Лазареву суботу, Цвети, Ђурђевдан. „О Богојављању се предвиђа судбина“ (181), напомиње Нушић, а затим запажа како активне учеснице обреда „певају лаза-

представљају рељеф, привреду и становништво, док су 22 одељка друге књиге посвећена појединим локалитетима. У поднаслову обе „свеске“ наглашава се да је „издање са сликама“. Нушић, Бранислав Ђ. *Косово опис земље и народа*, св. 1. Нови Сад: Матица српска, 1902; Нушић, Бранислав Ђ. *Косово опис земље и народа*, св. 2. Нови Сад: Матица српска, 1903.

ричке песме, са малим изузецима једнаке у свим крајевима Српства“ (182).

Изразиту колективност обредне праксе илуструје Нушић описујући мобу, прочку, окупљање села о Велик-дану, кад се „певају најлепше колске песме“ (178). Иако пише о натпевавању мушког и женског кола, изоставља песме: „јер их има доста објављених у Јастребова и др“ (180). За песме „у колу“ каже да су „више као поскочице. Оне се обично уз коју повећу песму допевају или и саме за се“ (163–164). Наслови овом приликом изостају, а варијанте се наводе под бројевима.

У склопу свадбеног обреда навео је почаснице певане: домаћину, старијем човеку, храбрим човеку, кмету, уваженом члану колектива, „обичном госту“, зетовима, младожењи, младићу „од јаке куће“, нежењеним момцима, „момчету дораслом“, дечаку, малој деци (171–174).

Осим синкретичности обредне поезије и њеног трајања крајем 19. века, Нушић дискретно открива процесе христјанизације архаичне подлоге. Такво је извођење крстоношке песме у литијама:

Ми у село киша у поље
Господе помилуј!
Наше поље онајбоље
Господе помилуј!
Од два класа чабар жита
Господе помилуј!
Од две овце ведро млеко
Господе помилуј!
Од две краве плут волови
Господе помилуј! (178)

Мада и Вукови записи указују на преплитање слојева традиције, ова варијанта још изразитије открива како „текст“ не мења функцију. Само је новији припев истиснуо старији рефрен.⁹ Сличну симбиозу религијских честица показује и детаљ везан за Цвети. Тек када свештеник благослови цвеће, њиме се може китити.¹⁰

⁹ „Ој додо, ој додо ле“ или „Ој додо ле! / Мој божоле!“ (Карацић 1975: 184°–188°, 140–142).

¹⁰ Међу песмама које се тада певају као „нарочито ђурђевску“ Нушић издваја:

Ђурђево лејо њролејо
Ђурђево цвеће цветало
Ђурђа ја мома бераше
Мајке ја на скућу њураше
Мајка ја од скућу мећаше:
Ни моја Ђурђа ни цвеће (182).

У Нушићевим описима чита је особина усмене лирике, коју је још 1823. нагласио Вук: „у пјевању женски пјесама више (се) гледа на пјевање него на пјесму“ (Карацић 1975: 559). Нушић примећује и како је мелодија заједничка већем броју песама: „Све ове наведене (сватовске) песме певају се на један глас, који овде износимо“ (132). Такође коментарише како се певају „свадбарске песме у колу или кад путују сватови“ (133), а уз славску почасницу додаје: „Све ове песме, сем оних код којих је изузетан ритам, певају се на овај глас“ (174). Преузимајући нотне записе од Стевана Мокрањца (166), Нушић уз неколико „варошких и сеоских песама“ обележава и начине певања: „доста лагано, moderato, живо, врло живо, allegretto grazioso“ (167–169). Чини се да је управо разноврсни ритам руководио Нушића да објави песме, чији су „наслови“, заправо први стихови: *Овце чува; Ој девојко, дела њерунико!; Ој Јелено дарјакњаре!; Сагих јелу; Цветала калуша* (167–169). Одељак Нушић завршава указујући на блискост лирске поезије са животним околностима.¹¹ Не саопштава конкретан догађај, већ процес настанка варијанте тек узгред спомиње:

Иста ова песма, примењена на један догађај у Приштини, пева се овако:

Цвето, море Цвето, Цвето калушо:
Рагиб-ага седи на сандалију
А Цвета му служи љуту ракију,
Рагиб-ага пије, Цвета се вије (169).

Предочио је Нушић и разне промене у традицији. Тако о ђурђевданском веселу и колу које се водило по улицама тек „причају стари (...) све то почиње утолико више да опада, уколико се више Арнаути насељују у Митровицу“ (287).

Живот епске поезије

Док је трајање, околности извођења и мелодије лирских врста Нушић живо представио, усмена епика добила је другачије место. Нушићеве речи о „јуначким“ песмама подсећају на Вукова запажања¹² из 1823:

¹¹ Веза лирског текста и стварних догађаја указује се на другачији начин, у литерарним обрадама, нпр. С. Сремца, Б. Станковића и др.

¹² „Јуначке се пјесме данас највише и најживље пјевају по Босни и по Ерцеговини и по Црној Гори и по јужним брдовитим крајевима Србије. По тим мјестима и данашњи дан готово у свакој кући имају по једне гусле [...] и тешко је наћи човека да не зна гуђети, а

Песме се јуначке радо певају уз гусле, којих има у погдеокој кући. И жене, нарочито старије, знају да поје јуначке песме. Но у варошима те песме све више ишчежавају као и колске а певају се још само севдалијске, од којих има неке које су из Србије пренесене (уметничке), а доста из Босне. Нарочито у Митровици и Вучитрну, одакле затим слазе и у остала места (158–159).

Предочивши гашење услова за настанак и преношење усмене епике, Нушић је спонтано указао на снажан удео Вукових записа. Више пута је спомињао поједине варијанте и наводи понеки стих. Нашавши се изван свог природног жанровског окружења такви примери су пластично дочарали живот Срба на Косову. Понекад је епски свет постао носилац Нушићеве критичко-иронијске дистанце према представљеним појавама:

Исељава се највише „раја“ која је уједно и највреднији раденик, а њена места заузимају Арнаути, који се радије прихватају пушке те *ору друмове* него рала да њима запарају плодну њиву (56);

Неколико знатних манастира, задужбина великога српског доба, и безброј црквених развалина око којих се вију хиљадама народних предања, били су у овоме крају најбрижљивији чувари вере у народу. Грачаница, најчувенији споменик измеђ ових, крај које су и пређе *збор зборила јосјода ришићанска* (109);

На рушевинама, двора краља Милутина подигнут је сарај. Налазе се још и остаци зидова над земљом а и у авлији конака траг неких сводова ваљда од *доњих њодрума* (202).

Најпознатије песме из Вукове збирке Нушић је и непосредно цитирао или парафразирао. Чинио је то говорећи о локалитетима, готово не сумњајући у поузданост стихова:

Једна од најлепших народних песама, она о Бану Страхињићу, за Голеш је везана. Јер онај силни Влах Алија за кога се вели:

У Турчина војске свакојаке,
У Турчина једну кажу силу,
Самовољна Турчин Влах-Алију ...
Он је бијел чадор разапео
На Голечу високој планини.

млоге и жене и ђевојке знаду. По доњим крајевима Србије (око Саве и око Дунава) већ су рјеђе гусле по кућама (...) У Сријему пак и у Бачкој и у Банату гусле се данас могу виђети само у слијепца (...) а други би се људи врло стидили слепачке гусле у својој кући објесити и тако по тим мјестима јуначке (...) пјесме нико други и не пева осим слијепца и по Бачкој ђекоја жена (које без гусала пјевају)“ (Караџић 1975: 559).

И ту се дешава онај знаменити двобој Банов и Влах-Алијин, за који народна песма просто али одлучно вели: Удари се јунак на јунака (244).¹³

Или, када потврђује како је вода звечанских извора „лака и питка“ додаје стихове: „Што нам вршти Дамњанов зеленко/ Ал је гладан шенице белице/ Ал је жедан воде са Звечана Нар. песма“ (293). Наспрам узгредних запажања о животу епских песама у косовским селима и варошима, Нушић је навео бројна предања, сведочећи и о односу колектива према овако обликованим успоменама на националну прошлост. Крајем 19. века широм Косова била су распрострањена казивања о Немањићима и Првом косовском боју.

Срби шапћући причају– о местима, владарима и јунацима

Нушић не прави разлику између прича, приповедака и предања, већ су ови појмови за њега – синоними. Али, он користи формуле (кажу, веле, једни причају, прича каже, зна се и сл.)¹⁴, ка-

¹³ „Народна песма, а и предање које је врло живо у Вучитрну, везала је за овај град имена браће Војиновића Петрашина, Вукашина и Милоша. У песми 'Женидба Душанова', Петрашин и Вукашин станују са мајком, сестром Душановом, у Вучитрну а Милош је 'шарско чобанче' које је у сватовима Душановим чинило онолико јунаштва под Леђаном градом...“ (274);

„По народном казивању и овај су мост зидали Војиновићи и то га је зидао онај исти мајстор који је и онај мост на Вардару у Скопљу [...] И за овај мост постоји онаква иста прича као и за зидање Скадра на Бојани“ (276);

„Певају се и данас међу Арнаутима у Качанику песме о оним страшним казнама којим је мучио Решид-паша оне које је похватао.

Када је наша народна песма пренела готово сва јунаштва Марка Краљевића на Косово, она је један од најзнаменитијих његових мегдана, онај са љутим Мусом Арбанасом, ставила под Качаник. После јуначкога судара у којем се ове две силе понесоше „уз клисуру тврда Качаника“ и после победе коју Марко онако јуначки племенито и онако великодушно жали:

Оде Марко бијелу Призрену
Оста Муса уврх Качаника“ (283);

Испод Качаника, варошица, има *збиља* једна текија која лежи крај самога Лепенца и која се зове Мусино теће. Тога Мусу сматрају као свеца и одлазе му на клањање. Неки веле да је ово гроб Мусе сина Бајазитова а други да је извесног Мусе Черкез-паше, али народ одлучно и поуздано верује да је то гроб Мусе Кесеџије“ (284).

¹⁴ Постоји у народу и казивање (10); И сам народ прича (21); О томе појаву није се загнуо траг ни у народним предањима (33); Живи и код Арнаута предање (77); Срби шапћући причају да је то Лазарев камен; да је Лазар на њ положио главу кад му је одрубљена. То је причање унеколико магловито, нејасно, ретко га ко и зна, али ипак постоји. И камен је лековит (197); Говори се у народу (234); Зна се у народу да је село Добрња припадало некада Грачаници. У месту Лешници, под њивама добрањским, налазе се развале неке старе цркве. Веле да је Арнаути, газда њиве на којој је то црквеште, увек давао Грачаници један део плода, јер му је тако остало од старих (246–247) итд.

рактеристичне управо за предања. Тако наглашава распрострањене ставове, које преноси, парафразира, слаже се са њима или је уздржан.¹⁵ О постанку и називима насеља, вода, планина и поља постоје различита усмена казивања, што је Нушић одлично илустровао већ тумачењем топонима Косово. Поред превода латинског назива (шума дроздова/косова), Нушић сматра како је:

основаније (...) објашњење које у самом народу постоји. Оно долази од речи косити, јер је Косово „права Божја ливада“, пространа и красном травом обрасла, па су ту одвајкада били велики сенокоси.

Постоји у народу и казивање да су Срби ово место, кад су дошли, косом отели од староседелаца, те и по томе се зове Косово. А вредно је забележити још и казивање народа у Морави, који хоће да протумачи име Косово од Косаре, ћери Самуилове и жене Владимирове, која је на Новом Брду становала а по Косову јој биле баште и летњиковци [...] Али који зна да ли име овоме великом и важном пољу није дошло од туда, што су се на њему од вајкада многе силе косиле и тукле. Отуда је Косово у Срба добило исти значај што и бојиште (10).

Варијације показују основне правце „тумачења“ локалитета: значења се заснивају на народној етимологији и чине окосницу културноисторијских предања; казивања су груписана око догађаја и личности из националне повеснице; фрагменти или целе поетске биографије се преплићу са домишљањима о рељефу, називима вода, места и сакралних објеката. Мада се чини да их је лако тематски груписати, ови наративи се међусобно разликују. Нушић их саопштава сведено или као сегмент вишеепизодичне структуре. Но, њихове сродне улоге у комплексу народне културе заснивају се на инверзији узрока и последице. Јер, тражи се „логично“ објашњење за локалитете, чије постојање потврђује тачност казивања (Милошевић-Ђорђевић 2000: 129).

Нарочито се наглашава старина насеља, објеката и породица. „Ре-конструкција“ назива, како се показује и у *Косову*¹⁶, евоцира

¹⁵ Нушићево *Косово* потврдило је запажања С. Новаковића о богатству народних „прича“ везаних за поједина места (Новаковић 1867: 177–178 и 1871: 17). То су показали и прилози фолклорне грађе из бројних публикација, али ни након два века тај богат материјал није ни пописан, ни систематизован.

¹⁶ Нушић је саопштио бројна предања везана за локалитете и споменике са Косова: Косово, Приштина, Гази-Местан, Бабин мост, Гласовник и Гласновик, Сејаце, Грачаница, Широко поље, Јанков извор, Породимље и Неродимња, Добри Глед, Главица, Модрич,

успомене на догађаје, судбоносне за читав колектив. Занимљив је, на пример, Нушићев коментар уз предања о Вучитрну, да обе „приче“: „име ове вароши везују за доба досељавања Срба“ (269).

Што родили све вам свето било

У историји и традицији српског народа посебно место припада лози Немањића. Предања и чињенице о њима Нушић је повезао, што илуструје његово тумачење Немањиног сукоба са браћом. Одломак указује на Нушићев афинитет и вештину казивања. Он представља почетак владавине великог жупана, ослањајући се на артикулацију усмено преношених успомена. Оставља по страни датуме, а предност даје процени догађаја и образлаже његов значај:

Борба на Пантини је била борба између два доба у историји, од којих је свако у себи носило изванредан принцип [...] На Пантини, на Косову, је дакле зачетак српском државном животу па (каква фаталност!) недалеко одатле, опет на Косову, преко Лаба и свршетак српског државног живота. Можда је ретко у животу које државе био сличан случај, да су и колевка и гроб државни тако у близу једно код другог! (265–266)

Привид објективности се постиже тачком гледишта приповедача, који зна токове историје након сукоба код Пантине 1168. Тихомирову погибију и породични раздор Нушић тумачи као сучељавање старог племенског живота са Немањиним визијом самосталне и јаке српске државе.

Међу Немањиним потомцима лик краља Милутина има хтонско-демонске обресе:

Краљ Милутин је имао обичај да узима сваке године по једну жену па једном узео за жену и ћер неког латинског краља која му роди два сина. Краљ, по обичају, на свршетку године пустио је жену. Она оде оцу с децом и тамо их је неговала. Кад су одрасла деца, краљ Милутин поручи жени да му пошаље децу. Али их не даде њезин отац, латински краљ. Тада је тај латински краљ живио у Грачаници, у Бедем-граду (214).

Архаични рудименти су ипак пригушени, мада се похотљивост краља приближава представама о змајевима, вампирима и епским Арапима, чије су жртве девице и младе невесте. Уочљива је и фина

Царевац, Паун-поље, Милошева Бања, Лазарева црква и Стеванов поток, Гроб Милоша Копилића или Јунаков гроб, Градина, Самодрежа, Трпеза, Вучитрн, Марков камен, Трепча.

трансформација историјске основе. Пет Милутинових политичких бракова чини одличну подлогу за типска понашања змајева-љубавника, али је став према краљу Милутину другачији. Како приповедање одмиче, његове побуде мотивишу државни интереси – ширење територије (рат против „латинског“ краља) и јачање вере (подизање Грачанице).

Док је у уводу изразита краљева активност, остале епизоде представљају пасивног јунака, који има више помоћника. Божија воља је повезана са формулом сновиђења, а сан је битна наративна компонента. Обе епизоде (отмица деце; одлука какву ће цркву сазидати) обликоване су према законитостима предања и разликују се од (већине) епских стилизација. Краљ Милутин послуша савете из сна и на јави остварује намере.

Краљ има још три помоћника. Прво анонимно чобанче је особен заточник. Други чобанин саветује краља како да нађе газ на реци. Оба делокруга – помоћника и саветодавца везују се и за краљеву мајку (Самарција 2008: 196–199, 248–249). Али, стара краљица није, попут Јевросиме, само морална потпора сину, већ је и жена ратница. Кад Милутин предузме поход ка латинском утврђењу, половину трупа поверава мајци и она на попришту предводи војску.

Низ догађаја из ове варијанте повезује оквир који Нушић даје тексту, најављујући да постоји прича „везана за та места“ – Гласовник или Гласовик и Сејаце. У завршници се још једном наглашава истинитост предања, уз навођење и другачијих фолклорних тумачења, чији су актери измењени, али функција казивања је истоветна:

Свако место у околини Грачанице поклапа ова прича. Село *Сејаце* постоји; *Гласовик*, као што прича казује, добио је име од чобана који је отуд гласно викнуо Милутина. По једној другој причици, то се место не зове *Гласовик*, већ *Гласовник* а то стога, што су на то место, *за време косовске бишке*, изашли калуђери и посматрали кретање и долазак Муратове војске а други су били у манастиру сакривени и само један седео горе на манастиру, у малој црквици на горњем спрату, те слушао шта су му *гласили* они са Гласовника а он саопштавао овима у цркви. *Зна се* и где је онај стари дрен, под којим је Милутин спавао и кладенац, у коме је Милутин окупао децу. Ту се и тај повијарац, на коме је дрен и кладенац, назива *Дреновац* а сам кладенац се

назива *Гласна вода*. [...] Народ још прича и то да је код овог кладенца Краљевић Марко једном откупио три синцира робља од Арапа, па затим Арапе ту посекао а робље причестио у манастиру Грачаница (216).

Изразита је благонаклоност казивача према краљу Милутину. Не само да нису оцењени краљеви односи према женама, већ се прећуткује и његов сукоб са сином Стефаном. Дечански краљ се узгред спомиње, а породичне драме су наговештене или обазриво приказане у склопу казивања о Звечану.¹⁷

Мала Нушићева полемика са путописом А. Гиљфердинга открива и пристрасности (сваког) писца. Нушић наводи одломак, обликован као сплет анегдоте са демонолошким и културно-историјским предањем. На путу, крај звечанског града, посрне коњ и падне низ литицу: „Да, примети један из пратње, види се да Душан још дави у Звечанском граду и нама не да мира, Бог га убио“.

Као вишегодишњи сведок живота Срба на Косову, Нушић осећа обавезу да оспори ово казивање и рехабилитује првог српског цара:

Ничега нема што даје права овој причи да јој се верује и нема сумње да ју је путописац измислио да окити путопис. На свом пространству где живи ово неколико милијуна Срба, никада ниједан није клео Душана, нити је ико ма шта слично прибележио сем Гиљфердинга.

Ову причу није чуо ни од кога писац ове књиге, али је чуо другу, којом народ баца проклетство на Звечан. Осим онога причања што је Јерина зидала овај град има на њему и „крвав камен“. Кад су нагнали народ да гради тај град, некакав отац остави код куће сина недорасла. Толико су оца на кулуку задржали да су му и сина, кад је овај дорастао, дотерали да кулучи. Нити је он познао оца, нити отац њега, већ се при раду заваде и отац потегне те закоље сина. *Та се крв њознаје на једном камену* (291).

И неповерење према претходнику и локализација мотива (убиство сродника у незнању) остварују се истим поступком. Став

¹⁷ Ту су, на пример: „сахрањене Мошти Константина, незаконитог сина краља Милутина који је Дечанскоме био такмац за краљевску круну“ (290);

„Душан се крену из Скадра у среду по поноћи и за два дана стиже и опколи двор свога оца у Петричу у коме се разлеже плач и кукњава. Оковаше Дечанскога и одведоше га у град Звечан у тамницу, заједно са женом. Прође мало времена и – , краља оца су удавили у тамници“ на Звечану, како прича народно предање“ (291).

коллектива је крунски аргумент о статусу цара Душана и проклете Јерине. Њима се придружују материјални докази и искуство писца/казивача као потврда веродостојности предања.

„Тачност“ казивања подупиरे локализација радње, попут народних тумачења назива: *Добри Глед, Главница, Модрич, Царевац*, која „доказују“ смрт последњег владара светородне лозе. Удес Уроша Петог не разликује се од варијаната предања и песама са других терена. Истоветно су приказани жртва, зликовац и туга мајке која тражи и сахрањује синовљево тело. Наведено је „цело предање, искићено [...] многим појединостима“, а прошлост се приближава каснијим животним недаћама:

Прича се још да су га доцније одатле однели неки Проићи у Немачку, кад је и патријарх са народом избегао. Нема породице која и данас носи то име, а многи веле да се та породица истурчила (252–253).

Нушић чак и не покушава да наведе историјске чињенице о смрти краља Вукашина и цара Уроша, иако су већ добро биле познате студије И. Руварца и Љ. Ковачевића (Сувајџић 2007: 247–279).

Из епохе Немањића издвајају се и Војиновићи. О њиховој популарности на просторима Косова сведочи и казивање о подизању липљанске цркве. Све задатке испуни момче из куће Војинчетовић или Војиновића. Тај момак „може бити, води своје порекло од старих витезова Војиновића чији су двори били у Липљану“ (244).

Свети ратници (о Косовском боју)

Другу велику тематску целину у Нушићевом делу чине прозне обраде мотива о Првом косовском боју. Нушић дели колективне ставове и ту „премјену“ изједначава са *Крајем српској царствија*,¹⁸ а настоји да представи „обе“ традиције обликоване око пресудне битке. У косовској верзији прозне „приче“ о Косовском боју изразита је популарност светог кнеза, његових шурака и Обилића. Примера ради, уверљивост једног породичног предања потврђује снагу „логике“ доказа: „Има једна породица за коју се у Вучитрну прича

¹⁸ И у овом случају изразита је снага традиције у односу на историјске чињенице. Царевина се распарчала одмах након Душанове смрти (1355) и нестала 1371, када умире и цар Урош. Српска средњовековна држава је опстајала и након Немањића, све до пада деспотовине 1459, када су Турцима предати кључеви Смедерева. Али, само је битка из 1389. у колективној свести српског народа трајно добила значај прекретнице, између времена славе и векова ропства.

да води своје порекло од Обилића а *одиста* су сви из те породице добри јунаци“ (269).

Мада је Косово поље припадало поседима Вука Бранковића (Динић 1978: 149–161), његово име се не спомиње. Мотив издаје ипак није изостао, а последице косовске клетве детерминишу удес потомака:

Зна се да су Бабушани пореклом из Колашина. *Прича казује*, да је њиховим старима цар Мурат, косовски, поклонио толико земље колико може један човек за један дан ходом да обележи. До српско-турског рата, *веле*, да се сачувао и неки ферман у тој породици, по коме она не плаћа порезу и не иде на кулук [...] те, *истијина је*, ту породицу ни данас још не терају на кулук. Породица Бабушана имала је и једну привилегију у верском погледу, по којој су се родови смели узимати. *По казивању*, та је привилегија постала зато што је то била проклета породица која је на Косову издала, те се нико од Срба није хтео да жени из те породице нити да им даје ћери, па су владике морале дати им право да се, после извесног колена, жене међу собом. О издајству породице Бабушана *јрича се*, да су њени стари били веома богати, те су при проласку на Косово дочекали Мурата и угостили га, и сву његову војску. *Народ уз јричу догаје и једно јроклейство* по коме, *веле*, све од Косова па до данас, та се породица, поред свег рахатлука, није никад могла умножити више од 50 душа. *Данас их има 46 душа* (256–257).

Нушић је изврсно показао удео средине у приказивању догађаја и јунака.¹⁹ И за Србе и за Турке исти догађај има прворазредни значај. Током векова „попуњавају“ се детаљи везани за судбине учесника, а истинитост предања потврђују истоветни материјални докази и идентични мотиви.

Сви то теће називају Гази-Местан а о гробу који је у њему веле да је санџактаров (барџактаров) [...] У том гробу почива турски барџактар из косовске битке а онај други гроб веле да је силиктара Муратовог (штитоноше), а други опет да је слуге барџактаревог [...] По јричању простих Турака, барџактар који лежи у овој текији звао се Местан, а таквога имена *одиста* има и данас у Турака. Гази значи победилац [...]

¹⁹ На такве процесе указао је још Вук када је писао о популарности песама и модела женидбе јунака „средњих“ епских времена (Карацић 1975: 569).

У народу на Косову *постоји прича* да у томе гробу лежи Бошко Југовић, извесно стога што се *зна* да ту лежи царев бар-јактар а то је и Бошко био у српској војсци (209–210);

Турско народно казивање, слично оном о Милошевој смрти, не каже да су Турци изгинули на овоме месту где сада леже већ, *вели*, они су изгинули доле у пољу па је после свако узео своју главу под мишку и донео је да се овде сахрани (211);

Прича казује како је Милош, после погубљења, узео сам своју главу и пошао својој Бањи да је лековитом водом налепи, и кад је већ био неколико корачаја до Бање, угледа га девојка те од урока падне и издане (264).

Светост ратника који гину за своју веру истиче мотив кефалофора (Петровић 2001: 272), укључен у обе традиције при истицању тежине и значаја Првог косовског боја. Окосницу *приче* о боју чини Милошев подвиг. У истинитост колективног „памћења“ нико не сумња, а веродостојност потврђују предања обликована око топонима. Инверзијом узрока и последице се конкретни географски појмови придружују доказима о далекој прошлости. Појачава се емотивни однос према догађају, уз ширење круга мотива.

Тежак живот Срба на Косову прати и систематско уништавање српских светиња и споменика културе. Стварност постаје подлога за склапање прозне биографије – непријатеља. Попут лајмотива кроз Нушићеве описе понављају се чињенице о рушењу српских средњовековних утврђења, дворова владара и племића, црква и манастира. На њиховим се темељима подижу џамије, сараји и амами или се од грађе зидају чесме, воденице, конаци, турске куће. Није само време моћно да „разграђује куле“, већ су промене резултат промишљеног уништавања доказа о прошлим вековима, култури и постојању Срба на Косову.

Док је некада Јерина крвавим кулуком подизала градове, нови тиранин се труди да од њих и сакралних објеката не остане „ни камена“. Најчешће се таква злодела везују за Јашар-пашу:

То је било у доба кад је Косовом господарио бесни Јашар-паша, који се нарочито био околио на српске цркве и манастире ваљда и зато што и сам беше Србин по пореклу. *Зна се* да је Јашар-паша скинуо био са Грачанице и олово којим је била покривена, да би покрио своју џамију у Приштини (219);

Јашар-паша је много пута насртао да развали стару липљанску цркву. Први пут је развалио припрату и од тога камена

начинио је онај мост на Ситници код Липљана. То је могло бити око 1804. године.

После је опет једним злим удесом, хтео да развали и праву стару цркву. Почне гонити Србе да сами разваљују своју цркву а он само да гледа, али се ниједан није хтео прихватити тога посла, сваки је избегавао, чудило се и крстио шта ће од њих још бити и какве их још црње невоље очекују (241);

Причају Вучитрнци да су Турци трипут покушавали да наградите џамију у овом дворишту (од старе цркве), па се није одржала. *Верују* да у овим рушевинама има и камења са записом (275);

Стога и *верује народ* да је она (црква у селу Црнућа) пуна богатства али не сме нико да уђе. *Народ чак прича* о неком Махмуд-бегу вучитрнском кајмакаму, који је хтео силом да уђе у ту цркву те полудео (298).

Кроз казивања о рушењу липљанске цркве варирају се хагиографска чуда, као вид божанске заштите православља.²⁰ Јер, када се сулуди Парађидија заједно са Турцима попне на цркву, одмах онеми. Њему се уста „узела, Турцима ноге“. Спас им доносе молитве попа Ђорђа, а сам паша „се јако поплашио те не само да није квариио цркву, но је дао камена и пара да се начини припрата, коју је пређе развалио“ (242).

Тешко је утврдити да ли се спонтано одвија рационализација фантастике или су промене резултат интервенције писца. Изразитији пример овог процеса уочава се у фрагменту о сналажљивим свештеницима, којима помаже неслога међу непријатељима:

Срби су се лукавством послужили да добију дозволу за зидање ове цркве. Закопали су били неке црквене ствари на том месту па после *као* нашли и на основу тога доказивали да је на том месту била црква те добили дозволу да граде нову. О томе је, *кажу* и Мамут-бег знао. На сву прилику да је он Србе и научио да тако чине како се не би Јашар-паша противио (273).

На сензибилитет писца и његов дар да дочара атмосферу анегдоте (Златковић 2007: 9–17) указује више примера. Уочљива су и прожимања усмених облика, уз уверљиво дочаране животне околности. Таква је варијанта о побратимству између Србина и Албанца. Основна линија радње гради се као анегдота, да би завршница

²⁰ „Свети Сава и Хасан-паша“ (Караџић 1988: 14°).

казивања добила димензије предања. Догађај из ближе прошлости постаје носилац важне поуке:

Има и њрича о томе како се један младић хтео да побратими с Арнаутином. *Веле*, отац га много одвраћао али он остао при своме и побратимио се. Отац је међутим пошто-пото хтео да увери сина да га Арнаутин лаже. Кад је прошло нешто мало времена, посаветује отац сина да скине са себе одело; да га баци на друм где ће побратим проћи а сам да се сакрије у трњак и да слуша шта ће Арнаутин рећи. Син учини тако а кад побратим прође туда и позна побратимово одело, мислећи да је ту погинуо, узвикну: – Е, тако ти је боме и требало. Ја сам се побратимио с тобом мислећи да те преокренем у моју веру а кад ниси хтео, ниси ни за шта ни био! – Син тек сад разумеде побратимову верност *и, кажу, од њој доба нема њобрајимсџива с џуђом вером* (177).

Непрекидну тензију између две „стране“ одлично илуструје прича о звону са сахат-куле, подигнуте на остацима угаоне куле двора краља Милутина. За Турке је звоно симбол моћи. Србима представља спону давних векова слободе са ослобођењем које је наговештено Карађорђевог буном. Турци забрањују приступ сахат-кули, али:

Једном (1895. године) покварио се био сат те звоно није ударало неколико дана и намах се по Приштини *џросуо џлас*, да је српски консул платио људе те су ноћу украли звоно са куле и однели у Србију [...] Толика брига долази отуд што томе звону Турци придају велику важност јер на њему и пише нешто што они, разуме се, нису до данас прочитали. *Прича се* на пример и то, да је звоно донесено из Вучитрна а тамо је дошло у време Карађорђево (203).

О смеху и осмеху Бранислава Нушића

Нушић је представио навике, обичаје, етички кодекс и веровања становника Косова, а поједина казивања испољавају и његов дар за карикирање људских мана. Те типске црте заједничке су јунацима шаљивих народних прича и Нушићевих комедија. Поводом породичног кодекса Срба са Косова, Нушић наводи разлоге за развод брака. Поред личних драма и опште невоље саопштава и анегдоту:

Раздвојиће се што је жена нероткиња; што је неки Арнаутин навалио на кућу; што је муж од невоље пребегао у Србију пре неколико година па се и не јавља жив. Нека Марија из Бабиног Моста побегла је од мужа из Брњице својој кући, јер је муж обећао при просидби да купи оку памука да ради себи што јој треба, па сад одриче обећање, а она нема памука па „седи тако скрштених руку а то је срамота“ (135).

Реалије су пластично дочаране и алузијама на шаљиве приче. Нушићев поступак посредно сведочи о флексибилности ове форме, која је блиска пословичном сажимању ситуације, али и анегдотама и причама о животу:

Док закон за једног важи за другог не, или ако за обојицу важи, за једнога извесно зато што није смео с ума пословицу да је „тешко бити кадија, а масла по том доста“ (88);

Разуме се, ако је Арнаутин комшија, за њега не важи ниједна комшијска обавеза; ако је његова крава убола туђу, он вели: – стока стоку убила (104).

Када је помоћу умотворина представио особености народног говора, Нушић је према личним склоностима одабрао три приповетке. „Оца у Јањево“ је шаљива прича (155–156), „Зијавет“ је прича о животињама (157–158), а „Ђоса и медвед“ се може придружити шаљивим новелама, са врло редукованим елементима фантастике.

И поред поетичких разлика, Нушићеви записи су тематски сродни. Окосницу сва три заплета чине преваре. Анонимни хоџа, близак амбивалентном лику Насрадина, вара све саговорнике док се не суочи са бољим лажовом. Према законитостима подругачица, локализација епизоде учествује у карактеризацији становника Јањева. Но, праву поенту је Нушић вешто одложио. Она је, додуше, јасна локалној публици, али не и читаоцу којем су непознате конкретне прилике. За разумевање значења и пуни комички потенцијал обрта нужно је знати због чега је баш Јањевцима приписана типска особина. Постаје очито и из чије перспективе комшијама не треба веровати. Јер, „Јањево је средиште Јањевске католичке нурије“ (235). Спонтано се активира и формула „Латини су старе варалице“.

Интернационални мотив о џиновском купусу или зељу и још већем казану²¹ обрађен је у бројним варијантама. И Нушићев при-

²¹ АТ 1960 D; Самарција 2006: 160–161.

мер потврђује флексибилност форме и морфолошку стабилност структуре, у којој потенцијална жртва (Паралажа) тријумфује над привидно супериорним противником (Лажа).

Сличан је и образац приче о Ћосиним склоностима ка подвалама. Његов противник је оличење физичке снаге и глупости (медвед), што показује како именовање ликова учествује у дестабилизацији жанра.²² Трећа приповетка је варијанта сукоба између медведа, вука, свиње и лисице (Карацић 1988а: 49°; АТ 9 В + 103). Али, док је у Тешановој причи лисица мотивисана да нечасним ортацима врати жао за срамоту, Нушићев запис гради се као каламбур страха и неспоразума. Лисица намерно шири забуну међу јачим животињама. Њен савезник је њихово незнање, јер не препознају обичног мачора када му лисица додели застрашујуће име Отороман-бег Котороман-бег.

Штета је што Нушић није навео имена казивача, нити је скицирао околности под којима је ове приче слушао. Можда је тиме желео да укаже на распрострањеност мотива и облика.

Само једном Нушић спомиње „бајку“, али је тај пример, заправо, варијанта демонолошког предања о воденом биму (Ђорђевић Белић 2013: 103–130). Тако означивши казивање, Нушић се као записивач дистанцира²³ од веровања:

Услед густих ритова који су некад покривали ова блата и зле судбине оних који су у њих заишли па се не враћали, постоје у народу о Сазлијском и Робовачком благу многе бајке. Причају Робовчани како у њиховом благу живи некакав бик који ноћу риче и предсказује гладну годину. Стари су правили гвоздене рогове својим биковима и пуштали их да се с њим боре, али нису могли ништа да му нахуде. Тако исто има у том благу и врагова који заводе путнике, па му се ни данас ноћу нико не сме

²² Када Ћоса изгуби „медан“ у лагању од детета (Карацић 1988а: 44°), мотиви и реплике се нижу према законитостима шаљиве новеле. Другачије именовање Ћосиног противника (џинови, ђаволи) отвара простор жанровским прожимањима. Низ ситуација Ћоса лукаво преокреће у своју корист (АТ 1640), ослањајући се само на глупост лаковерне жртве. Исти склоп може се приближити бајци или демонолошком предању, а тада царева ћерка или онострано биће (џин, баба, караконџула) захтева да јунак прича лажи.

²³ Овакав однос Нушић има махом према демонолошким предањима: „О враголијском мосту постоје многе приче, ваљда и због имена му. Прича се о враговима који се налазе под мостом и у виру до села; који заводе путнике с пута и по сву драгу ноћ их носе странпутицама а све кроз вирове“ (246).

Мада је и овде употребљена алузија, интонација Нушићевог казивања ближа је обрту из Вукове варијанте о ђаволу и његовом шегрту него веровању у сабласне сусрете са нечастивим.

да приближи. Народ још верује да вода из ових блата одлази под планину и излази негде око Призрена (22).

Живот и обичаји народа српског на Косову

Колико год да се у овом „преношењу“ казивања испољава рационално представљање рељефа, погодног за обликовање представа о демонима, толико је „прича“ о суђеницама (Radulović 2012: 95–100) остала без Нушићевих коментара:

Прича се о суђеницама оваква прича: Било шест сестара па им се роди и брат. Трећу ноћ по рођењу остану сестре да га чувају. Преваре се све, те заспе, само најмлађа остане будна. Дођу суђенице преко ноћи и пресуде да дете буде срећно и пресрећно, али на дан свадбе да га устреми стрела, а ако га стрела мимоиђе, да остане срећан човек целог свога века. Најмлађа сестра све лепо чује што су суђенице досудиле, па то не каже никома, већ сачува као највећу тајну. Кад дорастоше сестре, а оне се редом разудаше, те дође ред и на најмлађу, али она никако неће да се удаје док брата не ожене. Де би то било да се брат жени код неудате сестре, али она неће па неће. Најпосле, брат, шта ће, запроси. Кад дође дан свадбе, сестра му обисне око врата и замоли га, да јој да своје одело, те да га она тај дан замени. Брат јој учини по вољи а, кад у цркви – њу погоди стрела. То је она стрела што су је суђенице брату намениле, те тако брат остане срећан целог века (123–124).

Љубав најмлађе сестре према једином брату показује се као јача од „уписане“ судбине. Тајанствени путеви смрти изједначени су са стрелом,²⁴ а сестра се свесно жртвује како би омогућила брату дуг и срећан живот. Њена изузетност не испољава се само тим чином, већ и на почетку приповедања, јер једино она чује шта су суђаје доделиле брату. Дискретно се ипак преплићу и обреди прелаза. Младожења не умире на дан свадбе, али умире неудата сестра. Њен одлазак са овога света се не коментарише, већ цело казивање одише помиреношћу са животним обртима. Такав став, поглед на свет и поимање човековог постојања испољава се и у исказу „писано је“, којим се тумаче болести и недаће, од кога год да долазе обичном смртнику. Сведено описујући поједине заштитне

²⁴ Урок је у балади о Милићевој невести и њеним сестрама истоветно означен: „На путу их устријели стријела“ (Карацић 1988: 78°). Девојачки поглед кобан је и за самог Марка (Карацић 1899: 27°).

магијске радње, Нушић наводи и басме. Можда је имао прилике да их чује, јер одлично дочарава тајновитост атмосфере док „гаталица шапће“.²⁵

За етнологе су занимљиви Нушићеви описи обичаја и околности под којима се мењају навике, веровања, породичне светковине и колективни празници. „Памти се још, како се некад са силним раскошима прослављало крсно име и како се о свадбама даривало“. Али, било је нужно донети чак и законске уредбе о скромнијем свадбеном весељу, јер је народ осиромашео (98).

При Нушићевим освртима на етику косовских Срба, чита је идеализација правила понашања. Кроз нараштаје су преношене обавезе: чувања девојачке части, уважавања родитеља, сродства и мудрости старца, држања задате речи и заклетве (86–90). Предочене су и околности под којима се разводи брак, а чин раставе кондензован је у изреци – Одрезао јој бошчу.²⁶ Издвојена су колективна суђења²⁷ и ритуална пракса при рођењу новог члана породице. Писац напомиње како се та правила, сачувана на селу, лагано напуштају по вароштима.²⁸ У контексту заједничог морал-

²⁵ „Свака болест била је „писана“ или је дошла од мађија, од очију или од намере (кад се ко намери, нагази). Стога се много лечи и гатањем. Тако је оно општепознато гашење угљевља од којег се вода, што претекне, баца на пса. Кад кога змија уједе, гаталица, шапће му на ујед трипут – Раж колач, од Бога иљач. Скочи крок ракобар. Постависмо ручак ручат, отуд иду рђави људи, не дадоше ручак ручат! – или – Рогобора вечера, рогобојена постеља, не поради зле жене но поради добра човека, земља земљу пољубила. Крач, крач, ржен колач покрива! – Друкче се шапће кад око боли (–Ху, шака бак– итд.), а друкче за грло“ (137).

²⁶ „[...] зна се да се раздвојио и отерао жену, само у случају, када повод за то даје женино непоштење“ (135).

²⁷ „Ако се на овај начин не нађе кривац, стављају се сви под заклетву. Клетва је различита, а обична је она: – Имена ми Божјега, тако ми се у кући не наша со и хлеб! – У цркви се заклиње на крст, јеванђеље и икону: – Ако сам ... (учинио то и то), да ме убије часни крст, јеванђеље и образ Исуса Христа; нити ми у кући плакао, ни ми у тору блејало, жито ми не родило од руке, нити ми се пчеле ројиле – итд. Чешће бива да се на лебац заклиње. Метне се лебац и со под ноге и каже се: – Не родило ми ништа и да ме убије овај лебац и со! – или: – Да ми Бог узме со и леб, руке и ноге, ако сам... итд. Затим се целива леб и со“ (103).

²⁸ „Веле, кад се роди мушко: – Гора плаче, а кућа поје –, а кад се женско роди, онда: – Гора поје, а кућа плаче –. Или још овако: – Кад се мушко роди све се у кући до чивије обрадује, само се метла заплаче, а кад се женско роди, само се метла радује, а све плаче [...] Чим се дете роди, стави се око њега конопац, под главу му се метну ните и метла и један гребен више главе, а један код ногу. Тиме се дете четрдесет дана чува од вештица. Тај се обичај одскора почео у варошима да напушта, али по селима се још увек тако чини.

У варошима, трећу ноћ по рођењу, испуњају се жене и чувају целу боговетну ноћ новорођенче, појући песме и веселећи се. Не сме се том приликом ниједна жена преварити да заспи, јер ту ноћ доходе суђенице да одреде судбину детету“ (123).

ног кодекса Нушић наводи узречице, пословице и заклетве, односно форме које подупиру дуговеконост ставова и представа. Овим говорним облицима такође илуструје дијалекатске особине, те је мала руковет пословица, узречица и загонетки придружена записима песама и прича.

У средишту српске културе и духовности, након нестанка средњовековне државе, српски народ на Косову непрекидно је био разапет између два зла – остати и опстати или опстати и отићи. На то упућују и различито срочене Нушићеве опсервације. Он уме да ефикасно сажме предање: „Живи и код Арнаута предање да су Срби, који су некад то село (Пауни) насељавали, отишли у туђе земље са патријархом“ (77). С друге стране Нушић непосредно сведочи о последицама историјских збивања: „Српски се живаљ на Косову осећа с дана на дан све усамљенији и напуштенији...“ (88–89) „Не може се срести насмејано лице, а и весеља у овог народа не теку уз смеј и шалу, већ уз разговор, а најрадије уз песму [...]“.

❖

Када је Петар Влаховић приредио Нушићево *Косово* у едицији *Башићина*, издавачке куће које више нема, предочио је приказе и оцене овог дела. У невеликој литератури похвале су се односиле на обиље фолклорне грађе (Влаховић 1986: 299–308). Независно од година у којима су се проучаваоци враћали овој књизи, понављало се, готово узгред, али редовно, како „ни до данас“ није олакшан живот Срба на Косову.

Влаховић наглашава и Нушићево место у токовима српске фолклористике. Јер, ови путописи следе Вукове описе народног живота и сличне покушаје из друге половине 19. века, а претеча су „антропогеографских монографија Цвијићевог типа“. Но, напоредо са тим заслугама испољава се и дубоки смисао овог дела, посвећеног српском народу са Косова, којем и данас, у немогућим животним условима, одузимају чак и право на прошлост.

Цитирана литература

- Бован, Владимир. *Народне приповејке I. Народна књижевност Срба на Косову*. Приштина: Јединство, 1980.
- Васић, Ненад. „Бранислав Ђ. Нушић – конзул и културни дипломата у Приштини“. *Башићина*, 26, (2009): 289–299.
- Влаховић, Петар. „Нушићев допринос етнологији и фолклористици“. Поговор. Б. Нушић. *Косово (Ојис земље и народа)*. Београд: Просвета, 1986.

- Гиљфердинг, Александар. *Пушовање по Босни, Херцеговини и Сјарај Србији*. Ст. Петербург, 1859.
- Деретић, Јован. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит, 1983.
- Диздаревић Крњевић, Хатица. „Прилог проучавању косовске лирике“. *Књижевна историја*, 83–84, (1990): 3–31.
- Динић, Михаило. *Српске земље у средњем веку*. С. Ђирковић, прир. Београд: СКЗ, 1978.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Власински водени бик. Фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице“. *Адиатика. Књижевности, култура*, М. Делетић, Л. Делић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013, 103–130.
- Златковић, Бранко. *Први српски усџанак у јовору и у швору*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2007.
- Караџић, Вук С. „Српске народне пјесме, I“. *Сабрана дела Вука Караџића*, IV. В. Недић, прир. Београд: Просвета, 1975.
- Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме, VI*. Државно издање Вукових дела. Љ. Стојановић, прир. Београд, 1899.
- Караџић, Вук С. „Српске народне пјесме, III“. *Сабрана дела Вука Караџића*, VI. Р. Самарџић, прир. Београд: Просвета, 1988.
- Караџић, Вук С. „Српске народне приповијетке“. *Сабрана дела Вука Караџића*, III. М. Панџић, прир. Београд: Просвета, 1988а.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876.
- Милојевић, Милош С. *Пушовање дела њаве (сјаре) Србије, 1–3*. Београд: Државна штампарија, 1871.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од дајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Новаковић, Стојан. *Историја српске књижевности*. Београд: Државна штампарија, 1867.
- Новаковић, Стојан. *Историја српске књижевности*. Београд: Државна штампарија, 1871.
- Нушић, Бранислав Ђ. „Звечан. Из неуређених путничких биљежака Б. Ђ. Нушића“. *Босанска вила*, 20. 2, 1892.
- Нушић, Бранислав Ђ. *Косово (Ојис земље и народа)*. Београд: Просвета, 1986.
- Нушић, Бранислав Ђ. „Разни списи. Приповетке. С обала Охридског језера. Косово. С Косова на Сиње Море“. *Сабрана дела Бранислава Нушића*, књ. 5. Београд: Геца Кон, 1936.
- Петровић, Соња. *Косовска биџика у усменој поезији*. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001.
- Самарџија, Снежана. *Шалвиве народне њриповејке*. Крушевац: Гутенбергова галаксија, 2006.
- Самарџија, Снежана. *Биографије џских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.

Скерлић, Јован. *Историја нове српске књижевности*. Београд: Просвета, 1967.

Сувајџић, Бошко. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2007.

AT: Aarne, Antti – Thompson, Stith. „The types of the Folktales. Second revision“. F. F.communications, LXXV, 184, Helsinki, 1961.

Jagić, Vatroslav. Ivan S. Jastrebov. „Обиџаји и песме турских Срба, друго издање допуњено прозом“. Archiv für slavische Philologie, Berlin, XIII, 1891: 135–138.

Radulović, Nemanja. „Belief Legends About Fate – The Genre Issues“. Belief Narrative Network Conference Proceedings, 2012: 95–100.

Snežana D. Samardžija

KOSOVO BY NUŠIĆ

Summary

Memoir-travel writings by Branislav Nušić had been differently evaluated by ethnologists, literary critics and literature historians. Nušić did not compile a book of wise sayings, but he left a valuable testimony on the Kosovan tradition and oral wise sayings from the end of the 19th century. On this occasion, that corpus of folk literature has been presented: lyric poetry, epic poetry, prose forms, especially culture-historical stories, short speech forms and ethnographic descriptions. Review on the Nušić's sources, affinity and (implicit) methodology in choosing variations reveals his attitude towards Serbian heritage and culture.

Keywords: Branislav Nušić, travel memoir, Kosovo, folk (oral) literature.

Драгиша П. Бојовић¹
Филозофски факултет Универзитета у Нишу

ПЕВАЧИ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА

Григорије Божовић (1880–1945) спада у ред оних наших писаца у чијем делу значајно место заузима фолклорно наслеђе. Посебну пажњу, нарочито у путописима, писац поклања певачима који су му певали или рецитовали епске и лирске песме. Пореклом су из свих крајева, које је Божовић обишао, од Пелагоније до српских крајина. Иако грађа коју је Божовић сакупио није сачувана, у његовом делу, у виду записа, назиру се велики домети његовог сакупљачког рада. Трагичан крај овог писца одредио је судбину сакупљене грађе.

Кључне речи: Григорије Божовић, певачи, епика, лирика, записи.

Када је реч о књижевнику Григорију Божовићу, није било тешко књижевној критици, као и науци о књижевности, да уочи значајан утицај народне књижевности на настанак његових приповедака и путописа. Темељитија истраживања тог утицаја, одвела би нас у више праваца. Већ је и публикован већи број радова, који се тиме баве,² а и сам Божовић је у чувеном интервјуу Бранимиру Ђосићу јасно назначио улогу епског десетерца³ и народне традиције на његово формирање:

За моје развијање у овом правцу несумњиво је важно место где сам се родио, као и породица у којој сам се родио. Ја сам угледао света на крајњој тачки динарског типа према Југу, у Колашину, који је сав изразит тип, однегован на десетерцу, са богатом усменом литературом, са јужним дијалектом (Божовић 2016б: 1504).

У истом разговору он, са посебним пијететом, оживљава успомене на гусларе, које је још у детињству слушао:

¹ dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

² Видети библиографију: Бојовић Манић, Бојовић 2016, као и зборнике: Јевтовић 2004; Бојовић 2006; Андрејевић, Костић Тмушић 2016.

³ Било је и књижевних критичара, који су писцу замерали превелико присуство епског и националног у приповеткама и путописима. Види: Јевтовић 2006.

Пошто ми је кућа још од мога детињства зборно место Колашинаца, то сам имао прилике о годовима, а и других, обичних дана, да чујем најзнаменитије гусларе, који су ми јако остали у памети, у сећању, и од којих сам многе чекао пазарних дана на друму да их свратим кући (2016б: 1504).

Познато је и колико је Божовић ценио народну књижевност, што је често и истицао. Пишући бриљантан есеј о Његошу, он је рекао, између осталог, да је „само народна песма већа од Његоша“ (1990: 258). У једном другом есеју, говорећи о *сложном насипују* у књижевности, он и образлаже зашто је велики народни еп:

У чем је величина нашега народнога песништва и зашто му се цео образовани свет задивио? Зато што су гуслари широм целе наше земље као у један глас зацвилили за Косовом, за царством; што су опевали све потврдне одлике нације; забележили сваколики њен отпор и позвали будуће нараштаје, да тај отпор доврше докраја. Све то у своје време, сви сложно, искрено и не лутајући: није им било потребно да траже туђе обрасце ни угледања (1928: 158–160).

Слично, у истом тексту, говори и о народној лирској песми:

А такозвана женска песма наша? Такође нимало уличније, нимало слабије. Наша сељанка, наша малограђанка (иза решетака да је не би одвели на тржиште) својој чежњи, истинској и дубокој као и код најразвијеније цивилизоване жене, дала је диван израз, не слабију музику, јер се осврнула на своје срце, нашла себе, нашла његова ударања и уобличила их у реч, па и певање.

Све ово је утицало да неки од гуслара и других народних певача постану јунаци његових прича или значајни ликови у путописној прози. Поред тога, он у своја дела уноси записе епских и лирских песама, а потпуно смо уверени да је поседовао богату збирку тих записа, која је, очигледно, поделила трагичну судбину писца и нестала заувек. Трагови те збирке налазе се у пишчевим путописима и приповеткама. Према нашим истраживања у путописима се налази 105 записа лирских песама, а у приповеткама 11, укупно око 630 стихова. Кад је реч о епским песмама, у путописима је 36 записа, а у приповеткама 16, укупно око 217 стихова. Божовић бележи и друге народне творевине, посвећен је записивању легенди.⁴

⁴ Међу легендама нарочито је занимљива она о настанку топонима Бабуш (2016б: 770–772). О томе видети и: Бојовић 2018. Аутентичност предања које бележи писац по-

Овом приликом наводимо прве стихове записаних лирских песама. У путописима су следећи записи: *Текла вода на валове, О, ђевојко, ни ти право нећеш, Све језеро, све зелено, Мајка Мару кроз тири јоре звала, Што си тако сјетина, невесела, Да си, драги јунак дио, Родиле ми шљиве ранке, Расла права ђетелина, Кроз иланине вуци, Ој, ти крућ, крућа барда* (српско-арнаутска), *Љуљин, љуљин, ђалин, о* (арнаутска), *Љумна ти, љумна дер* (арнаутска), *Ки иусто шати ти клеијун* (арнаутска), *Идиги момче од прада, Темен се облак загаде, Расијал се челник Пејо, Те ве прадам, Не сеги, Цемо, слободен, Не ли ти реков, сеги не ходи, Ори Стојна, руса Стојна, За тири лешника девей прешника, Алија, море делија, Разболе се кайидано, Што ми је мерак пољак да дигам, Каури главе кренале, Тамо те чекај до тири иусији, Да нам Бој поживи нашеј војводу, Ори Стојна, руса Стојна* (друга варијанта), *Ори Стојна, руса Стојна* (трећа варијанта), *Горне село стиража ћи ми чува, Не иди в тиућа тиућина, Винари Белограђани, Невестио, око калешо, Што ми је мило и драго, Стани, моме, здраво не станало, Ошаде скоро не идам, Да то вида моје лудо, А ти ливада ћи јен нчајал, Бре невестио, црно око, Шешал Марко по јора зелена, Како ти се црне очи, Иралијо црце јунаково, Домаћине, ошварај кайију, Весели се, кућни домаћине, Чије ли оно село јолемо, Овчарице, јеси л' код оваца, Јао мени, тијки јрдној, Сељам ти је муфшија, Пушка иукна, јајодо, Пошешал је никле млад, Станка ми болна лежаши, Крстиноше крсти носе, Ајде мала момо, жијо да жнејемо, Сунце зађе, мрак по поље јаде, Тужно, јадно младо момче, Зайио се стари Шћейан, Светија Пејка цркву права, Планина, дрле тиужница, Еј, подуни вејре јорјанине, Соко леји око Сарајева, Бал Алија Фаћен зија, Враћај коња, море ајо, Што си сејина, невесела, Стано мори, Сјенице, Сјенице, поље широко, Мујо хоја по мјесецу кује, Да живи Бој, дин и иман, Месечина цело село сјава, Бела рада с јесени озига, Сиће, тиле, доле до тилоле, Писмо тише Ашир јаша, Ој ти Нишу, бели Нишу, Кад се оре, пој не море, Кад си јујрос са Жабљака, Пушка јвожђе, а мач јвожђе, Јесте врла и лијеја, Не мри, не мри мој дилдере, Ситина књија на жалосни, Паде листак с Бодоње, Повила се зеленка, Ја јосијак тишеницу, билицу, Да ј' у Марка своја мајка, Мошћанице, водо илеменија, Акшам-мраче, мој по Боју драше, Моја Босна, моје живовање, Режи косе, русо моме, Хајде, Милка, да бејаме, Сви се реки, реки пресахнали, Ошанала млада Милица, На*

казује и прича о лоцирању гроба Бановић Секуле у селу Грубетиху, на Рогозни. Види: Божовић 2016б: 269; Бован 2005: 85.

Косово Поле, Засучи, моме Вело, рукави, Најнајред иде војвода, Сиремџе се, сиремџе чейници, Телал виче усред Стамбола, Кијна јоро, јоро јасновија, Се собрале в јусто Маријово, Грђаковски моме, ија мрсоливи, Село Вићолишије сиреде Маријово, Имам мајка мошно љуша, Излејла Јана на јоље, Невестио, иенка висока, Дафино, моме удаво, Кажу, кажу љубе Сјано, Алија море делија, Засукај, Вело мори, рукави (варијанта), Пијав вино јо Солуна прада, Млада вдовица прех нема, Дубока вода дно нема, Режи, моме, руси коси (Божовић 2016б).

У приповеткама су следећи записи лирских песама: *Мил-девере кијо јера, Жалујше на сакај, мале, За душа мале, Ој, девојче мамино, јуцино, Невестио, око калешо, Жал да те неја за мене, Хеј, хеј, Срби се наљутили, Чуј ме, Вујко, чуј ме, душо, Листијај се јоро, јоро-ле зелена, Дома ми није јојче-јо, Та ти ли си најде, мори (Божовић 2016а).*

Већи је и број записа епских песама у путописима, него у приповеткама: *Сив се йламен вије у сврдлове, С њом водио коло наоколо, Не дојше се иићи соколићи, Од Јавора, ја све до Сазлије, Хеј, кад оно сјари краљ Петар (арнаутска), Шум ашере јонаћей йамјори (арнаутска), Не дајеш ми мирно сјоловаји, Тежки јуји, далеки конаци, Мучни јуји, далеки конаци, Кад се шети војвода Милошу, Јунацима вина и ракије, Шемси йаша, вићез делија (арнаутска), А йланина никад није сама, У кочије двије бедевије, Намера ја била намерила, И јо би им с јадом ойросили, Боја мало а цара ни мало, Није вајда кудий каурина, Давор кано, давор јерјаницо, Ја не жалим, дијете Секула, Све је светио и чесијио било, А Сијница мујна и крвава, Шјо дијаху Немањићи сјари, Гради онђе Раваницу цркву, Орах, којих – не дадоше Турци, Ја каква је Зирка Кајовића, Осим јоло брдо Дурмијора, Шја ћеш у јом леду и снијеју, А какав је Скадар на Бојани, Свадили се орли и соколи, Је ли рано, је л' свануло давно, Мој Рњица кад се одселио, Да видије... Озрен цркву насред Босне славне, И Ловницу на рјеци Ловници, Ђор-Мијатиу Сребреницу даје, Дао ферман царе од Стамбола (Божовић 2016б).*

У приповеткама су следећи епски записи: *Ој расјоке јоред мора сиња, Уриј сунце да зајријем руке, Друшћиници су чудо невиђено, Куло моја, не осјала јустја, Аја од Бајшине јосла књију, Поранила Косовка девојка (Божовић 2016а).*

Без обзира на то што Божовић потиче из краја где доминира епски десетерац, може се приметити да су у његовом делу доми-

нантни лирски записи, а највише их је из Македоније. То се може објаснити чињеницом да су путописи из овога краја бројни, те да је Божовић посебну наклоност гајио према „јужносрбијанским“ песмама.

Он врло рано показује интересовање за народну књижевност, а у најстарије његове текстове спадају и два која су потпуно посвећена фолклору. Први је „Дренички бард“, који Божовић објављује у *Полијици* 1910. године, а написан је 1908. у Битољу. Други је „Марко Краљевић. Колашинска легенда“, који објављује у *Српском књижевном гласнику*, 1912. године. Поред тога, Божовић има још неколико текстова, који су потпуно посвећени певачима и певању: *Са селене лонце, Мирјана Масловарић, Дилбераја Љушић, Село Дуф, Пироћанке Садињанке, Рујовци у јесми и јричи, На арнаутском концерту, Маријовска јесма и ира, Не, курјулија нема, Друјарин Мија Јордановић.*

Постоје и изричита сведочанства да Божовић жели верно да забележи песме и казивања. Сам писаца на неколико места то потврђује. У путопису *На Мујову лому* изражава и дивљење према својим казивачима (Бобово, код Пљеваља) и ствара јединствену слику у нашој књижевности о „казивању“ као духовном процесу, о некој врсти „литургисања“:

Деловоја је приводио људе који дивно казују, епски широко и као певајући, а наглашујући освешћену историјску истину и правду као по заклетви. Непрестано бележим и слушам. Но више се дивим. Тој причи, томе начину казивања. Тим људима који су у околини стекли право да буду живе листине, живи летописи. Није то сељачки хохштаплерај, није то самохвалисање и самоуздизање краја и бацање прашине у очи оному ко их проучава или жели да види. Не. То казивање је једно духовно стварање са оним истим напорима с којима се ствара гусларска песма, она која је уметнички истинска и права. Озбиљан као да врача, као да литургише, као да у манастиру на кожи бележи за потомство страшне догађаје, сав унет у своју унутрашњост, старац прича, склади, обележава људе, меће на право место њихову тежину, пореди их у поворци, блесне задовољством од које њихове духовне лепоте, увуче главу у рамена и потмуло а јако дотакне какву опет њихову слабу страну. Па се обазире на слушаоце и чита с њихових лица њихов суд о својем исказу као да је на некој утакмици, ареопагу, као да после сваке своје реченице хоће да им добаци како, ево, не тудољи у кучине, но изговара истину као

што и пристоји човеку, јунаку и старцу који ће, човече, поћи скоро на истину [...] (2016б: 959).

Божовић зна и да изричито каже да се „старао да песму верно забележи“ (2016б: 1312). Или да назначи начин како су му казивачи говорили: „Баба-Вана ми је рецитовала безброј старих песама“ (2016б: 758). Говорећи о свом омиљеном гуслару, Авраму Луковићу, каже: „Жив је. Па ми већ и сад, стар и изнемогао, дође и пева“ (2016б: 1505). Бележио је писац песме и од арнаутских гуслара, од свог чувеног барда, којем је, поводом његовог убиства, написао један од најлепших некролога. Од њега је бележио песме и о арнаутским и о српским јунацима: „Певао је он и мени. Певао је нашега Мину Келемиша и попа Крњака, и много много што је наша сиротиња на Ибровим обалама могла славнога да избаци“ (2016а: 835).

Поред тога што бележи песме од различитих казивача, Божовић често има поред себе и учене саговорнике, као што су Андрија Лубурић и Сретен Вукосављевић. Писац оставља важно сведочанство Вукосављевићу, значајном интелектуалцу, који му говори о језику и указује му на значај једне муслиманске верзије песме о Вуку Лупушини:

Недостају нам наше речи за многе појмове етике, јер су и они стварно одсутни. Имамо богомдано снажан језик а књижевност нам је мутава, јер све некако нисмо у оном психолошком положају и духовној дисциплинованости кад се изрази, уобличења лако налазе, нетешко рађају и као од шале стварају. Једино су две вредности: народна поезија и дело Св. Саве. Па сравњује са местима из Илијаде завршетак једне муслиманске верзије песме о Вуку Лопушини, наводећи да је то израз и литерарна лепота у највећој мери (2016б: 602).

Григорије Божовић неретко расправља о различитим стручним питањима из области епике, историје и етномузикологије. Говори о Вуку Караџићу, Филипу Вишњићу, полемише са Стјепаном Бановићем (у путопису *О њојидији Мијајиа Харамдаше*), помиње Матију Мурка (*Ситаровлашка Кладница*), Војислава Радвановића (*Маријовска њесма и иџра*). Оставља, колико нам је познато, и једини нотни запис, и то једне горанске песме.⁵ Велики

⁵ Нотни запис песме о Мурсељу и Кара-Алији урадио му је један учитељ из Брода. Запис није унет у Божовићева *Сабрана дела*. Може се наћи у *Полиџици*, где је текст „Синан-пашина Гора“ првобитно објављен. Види: Божовић 1931: 7.

значај придаје и инструментима. Гусле су му омиљене, воли кавал, свиралу и гајде. Антологијског карактера је један његов опис мелодије, коју су на кавалу изводила двојица младића са Шаре, један Србин и један Арнаутин:

Једне ноћи на Шару, непосредно испод Љуботрна, први пут сам како треба чуо ову свиралу. Лежао сам на папрати крај огњишта у овчарској колиби. Ноћ је била тиха и звездана. Иза мене у наслону изненадно и снажно ударише у овакве исте караде Арнаутче и једно Српче. Арнаутин је био пристав, сиромашак; Србин – син најбогатијег сељака у Старој Србији, ожењен тек пре два месеца. Обојица – права роса, испод двадесете, вршњаци. С вечери је Арнаутче са жудњом погледивало на мој карабин, којим су ме жандарми ради зверке послужили били; Српче се страшно мењало у лицу кад би га за невесту дирнули. Ја не познајем музику, али сам скочио као ошинут. Кавали су сложено разликовали неку тешку тугованку као да су небеса заридала, као да су звезде зајецале. Она се потмуло навијала и увијала као Љуботрна као да за њим нариче, као да га прижељкује, па би слично фијуку кроз борје оштро ошинула вас Шар, док не би најзад почела ситно а без прекида да тренери по валози око колибе и по вашој души, као да прикојасе, не зна се како уцвиљене, плачу. Више сам био збуњен но ганут. Шта је ово? Каква је то музика? Шта хоће да рече? И на којем језику? Чија је? Је ли ваш или арнаутски кавал? Ето, свирају заједно Арнаутин и Србин. Не песму, не мелодију? Нешто мени опет познато, присно наше српско, па ипак на местима канда арнаутско. Не. Познајем ја арнаутско и певање и свирање уз друге свирке. Па шта је најзад? Тако само висине запомажу. Био сам у бунилу. Дубља је и општија та свирка. Чобанина и човека. Првобитника на усамљеној висини. Свирка планини и чистоти, вечној човековој жуди и овој тузи која не оставља душу а не твори чин: оној која бриди свуда а не само код Србина и Арнаутина. Али само прсти нетакнута осамљеника могу кроз овако просту нараву да изјецају толико болну песму без ознаке чија је: – тужило је Арнауче за пушком, Српче за невестом, а заједно за човеком [...] (2016б: 1310).

Божовић се бави и другим питањима везаним за народну књижевност, посебно епским десетерцом, расправља о моделима преношења народног предања, утицају српске мелодије на арнаутску

и обрнуто, мешању српске и арнаутске лексике,⁶ географским карактеристикама усмене књижевности, као и другим бројним питањима. Посебну пажњу придаје својим певачима, о којима ће овде бити речи.

Певачи из Колашина

Божовић је нарочито истицао значај усмене традиције у завичају. У њему је чуо прве гусларе, надахнуо се епском поезијом, која је пресудно утицала на његову националну свест. Нарочито се сећа оних песама које су „јецале“ за изгубљеним Косовом, и то оних које је слушао још у детињству. То су оне песме, које је у дому његовог оца, проте Вукајла Божовића, певао и Јосиф Јанић из Брњака, један од омиљених Божовићевих гуслара:

Јосиф Јанић је био један од најразборитијих људи у Колашину и међу првима и по пушци и по дубоком српском осећању. Посматрам га у зачељу са дивљењем. Како је крепак, како је ведар и колико радостан! А одавно га нисам видео. Било је то док сам још био дете. Дошао код нас по обичају о слави. Велика соба пуна најотменијих Колашинаца. Стари прота од стотину лета, још три попа и три кнеза. По вечери је. Мој дед заповеда да се донесу гусле Јосифу Јанићу. Снажно их наслања на прекрштену ногу и почиње. Хоће да опева последња ратовања 1875–1878. Па уводи у песму. Траје то читав час без прекида. И како смо били силни под Немањинима и како смо и рашта изгубили царство. Настају турски зулуми по реду, увек са завршетком: „И то би им с јадом опростили, али грђе чудо започеше.“ Осврће се Јосиф на Босну, на Херцеговину, на Шумадију, на Косово тужно, не оставља гудало, а суза једна по једна клизи низ његово мужанско лице, док у соби не настаде прави врисак нас млађарије. Ми запискасмо и за Грачаницом и за Бањском, за истурченим коленовићима, док он диже гудало, дубоко јекну, па опет превуче и као гром загрмље:

Не бојте се, тићи соколићи;
Крв подиже двије земље мале
Црну Гору и Србију драгу
Да умоле цара Московскога:
те на Стамбол сложено ударише [...]
(2016б: 33)

⁶ Види: Бојовић 2006: 97.

Ова слика на импресиван начин уводи, не само у атмосферу колашинских сабрања, већ даје и одговоре на сва питања о колашинском односу према историји, Косову и одбрани завичаја. Она објашњава и порекло Божовићеве оријентације да се потпуно, жртвујући обавезе према породици, а добрим делом и књижевну делатност, посвети националном раду у Старој Србији. Поколења његових предака формирана су на истој „лектири“. На неке од њих утицао је свакако и највећи колашински гуслар и певач, Старац Милија.⁷ У разговору са Бранимиром Ћосићем Божовић потенцира Милијино порекло: „Па и сам је гуслар Милија, који је опевао *Страхињића Бана*, Колашинац“ (2016б: 1504). Божовић је приче о Милији могао слушати од свог оца и деде. Још једном он помиње овог чувеног гуслара, у причи „Стари грмен“, сећајући се стихова и ситуације из песме „Бановић Страхиња“: „О, колико је лепо и тачно нешто слично описао мој Старац Милија, ту из некога оближњег села, помињући Ђогина Страхињића Бана на Голеч-планини“ (1998: 197).

Божовић се бави и карактеристикама колашинског десетерца и певања, које назива „ибровско“. У разговору са Ћосићем он каже да се у Колашину пева „ибровски“, а читав циклус песама из тог краја он назива „ибровским епом“:

Мишљасмо да ће нас сунчани дан пратити до Новог Пазара и ја разгаљен пријатним жежђењем, чуђах се зашто се наш ибровски еп вазда толико брине док му Реља од Пазара здраво не размине Звечан, да му тек одатле полети крилати другар уз пуну крваву равнину (2016а: 854).

У Колашину је нарочито негован ускочки циклус („Растоке крај мора сиња“) и један мало познати циклус „О буђењу нада на ослобођење“. Он одређује и време настанка тих песама:

Мој крај има један нарочити циклус десетерца, поникао засебно од сличних песама у Црној Гори, Шумадији и Босни. Почетак им је крај осамнаестог, а завршетак осамдесете године деветнаестог века. То су она чудна пророчка привиђања крајњег народног ослобођења, подстакнута ратовима велике Русије, бунама Шумадије и хајдучким чаркама Црне Горе. Те су рапсодије врло тужне и певале су се само о славама и саборима. И свака од њих у опширним ставовима ређа страшне турске зу-

⁷ Старац је познато почасно звање у Колашину. Није га могао добити свако, већ само народни „мудрац“ и „паметар“ који зна традицију (Лутовац 1954: 58).

луме, почињући од Косова, да би на крају подигле народни дух, јер ће се све добро свршити кад зло преврши меру (2016б: 413).

Божовић је лично познавао све најбоље колашинске гусларе, а о старијима је имао од кога слушати. Своје место у његовом књижевном делу, поред Старца Милије, имају и Аврам Луковић, Јосиф Јанић, Дилберага Љутић (Јевто Добрашиновић), Насто Компир, Благоје Коматовић и Сено Дурут.

Аврам Луковић је из колашинског села Табалије. Божовић се са носталгијом сећа овог гуслара и његове песме „Женидба цара Шћепана“: „Нарочито се сећам најзнаменитијег православног гуслара Аврама Луковића, који даје редакцију *Женидбе Цара Шћепана* у најлепшем облику и у много више стихова него што је *Сћирахинић Бан*. Чудо једно!“ (2016б: 1505). Писац је био разочаран када Луковић, већ стар и изнемогао, није могао доћи у суседно село Виткојевиће, код гуслара Благоја Коматовића, чији је гост био: „Код Благоја Коматовића, у Виткојевићима, није могао доћи стари мој гуслар Аврам Луковић, но су хтели довести његова сина“ (2016б: 103). Из другог извора сазнајемо да је Аврамов син Тиодор, такође гуслар, знао песму „Јакшић Димитрије и бијела Ружица“, коју је научио од свог оца (Мурко II).

Највише података Божовић оставља о Јосифу Јанићу из Брњака и Јевту Добрашиновићу (познатом као Дилберага Љутић) из Вељег Бријега. Јанић је рођен у брњачком засеоку Ћуковац. Отац му се звао Радосав, па су од њега Радосављевићи у Ћуковцу. Радосављева мајка Јана, која је рано остала удовица, преудала се за Петра Швика. Јосиф је ово Јанић добио управо по баби Јани. Имао је брата Младена. И њиховог оца су звали Јанић, па је и „Јосив Јанић“ то наследио (Мићовић 1986: 111).

Божовић сведочи да је Јосиф Јанић био легендарни колашински јунак:

трчао је у потере, отимао зајмљена стада од Арнаута, тукао се са њима, чекао их по бусијама и често лично његова пушка спасавала образ колашински и његову улогу на Косову. Два пута је арнаутске заседе јуришем разагнао. А сав је у ранама. Крвио се и узимао бесе, као што их је и давао. Чак су и Арнаути, пали на крв, бежали к њему да се склоне. И он их је часно очувао. Једном су више од године били код њега силни Амзагићи из Штавице. Кад су пали на крв, па их власт и крвник погнао, побегли су к њему у Брњаке. Јер су крвни рођаци (2016б: 34).

Поред тога био је изузетан беседник:

Лонци заседава диван старац Јосиф Јанић из Брњака, поштован од свих толико, да му је чак и прота уступио своје место и помакао се мало у страну. Њему је већ осамдесет и неколико година, а још је крепак: из Брњака је дошао пешице, говорећи да му је на коњу теже. Крупан је то старац, прави брђанин. Црну Гору увек називље „Брдима“, а познаје је као да је јуче дошао из Куча. Некад је био црномањаст, о чем сведоче још обрве, а брци и коса су му као срма. Лице изразито крупних потеза а правилно као да гледам кога из поворке херцеговачких и црногорских усташа. Говори крупно и брзо, а једним дивним језиком којим још ретко ко говори у Колашину: речник му је онај из Вукове Збирке и Даничићеве Библије. Био је то доскора наш најбољи гуслар, те је сав садељан од десетерца и старине, никакав наш сељак тако лепо и тако опет паметно не познаје нашу прошлост. ... А рођени је беседник (2016б: 33).

По ораторским способностима Божовић га пореди са Бећиром Воцом из Мељанице. За Воцу каже да је смеша Шаљана и саских рудара изнад Трепче, а Јанић је прави брђанин са запада или од приморских страна:

Обојица су једнаки беседници, једнако говоре у слици као из „Горско вијенца“, у стилу. Воца је говорио само арнаутски, а чича Јосиф и српски и арнаутски као да је из Мертурије. Кад му није довољан наш обрт, савремен или из песме, он се маша за арнаутски: „тако је рекла Малисорка, тако је пресудио Махмуд-бегозић, тако је изустео барјактар краснићски.“ И вазда са узречицом: „Да ти кажем, Србине брате!“ [. . .] (1216б: 33).

Био је изразити представник колашинске епике. Певао је о Косову, Босни, Херцеговини, о ратовима 1875–1878. Када би поменио „Косово тужно“ видело би се како му „суза једна по једна клизи низ његово мужанско лице“. Једном га је, већ скоро на самрти, затекао Григорије Божовић у „стојничком руху“, као Британца, „и то у Брњацима, у сиромашном Колашину, где роди само просо и крупник“ (2016б: 104).

Свог чувеног јунака Дилберагу Љутића (Јевта Добрашиновића) Божовић је окарактерисао као „колашинског песника и певача, бескућника и весељака“ и „правог трубадура“. Описао га је пажљиво, водећи рачуна о свакој његовој црти:

Већ му је педесет година, а личи на младића, јер је застарак. У порасту је застао, али је опет врло сразмеран и приличан, само му је глава нешто већа. Дежмекаст је, у лицу жутињав као Јапанац; као сви из оваке врсте ћосав је, али опет има мале бркове које је сасвим помодно поткресао. Иако је као левента сачуван од утицаја тешкога тежачења, лице му је овлаш намрскано, те има изглед правога евнуха. Међутим, он се одавно отимље од те страшне гласине. Одмалена се одевао као права каћиперка. У Колашину нема већег кицоша ни помодара, нити је ико у овом погледу са толико истинскога укуса могао да му добади. Кад је још имао неколико коза и ишао за њима, ходио је по шуми као да је на сабору: све је на њему било стојничко. И вечерас беше лепо одевен, само је колашинску одору сувише поевропио. Око врата права европска марама, на грудима дубоко исечен грудњак, бечве заменио панталонама за лов, на голеницама доколенице од црвенкасте коже. Опанци са колашинским врчаницама и везени назувци га само издају да је одавде. Подшишан је пруски као какав озбиљан дипломат.

Вероватно негда, кад је још био мали и кад се његова кржљавост јаче осећала, нека сеоска ђаволаста снаша, приметивши како он пази на своју спољашност, прозвала га је, по обичају да се по селу људи зову новим именом, Дилберага. Име му је добро погођено, јер је по изгледу увек био дилбер, леп, кицош. Друге које су после у село довођене почеле су га тако звати, јер му се то име јако свиђало. Отуда га је тако почело звати и мало и велико, па цео Колашин и Рогозно. Именом га ретко ко зове: све жене – Дилберага, а сви људи Дилбер-Јевто. Он је стога поносан, јер то име више нико у Колашину нема.

Од ближњих нема никога. Начинио је нову кућу и има неколико њива; али нити тамо живи, нити их ради. Иде од сабора до другога, из једне куће у другу, где су свадбе и весеља. Никад не иде у обичне, но вазда код првих домаћина. Није се женио и ту настаје питање. Једна велика загонетка за све (2016б: 37–38).

Божовић каже да је, идући за козама, почео да измишља доскочице и да сриче песме. Смешне догађаје је уобличавао у десетерац и певао уз гусле. Одлично је свирао и свиралу, не само кола, већ и песме. Направио је и својерсну музичку каријеру и у Митровици:

Једном приликом, још под Турцима, Вук Ђурашковић увео га је у руски конзулат да свира и пева Машкову. То је учинило те

га је заволела сва Митровица и после позивала на своја посела. Свирком и песмом помамљивао је женскадију и постао много слободнији, обогативши свој шаљиви иметак градским доскочицама и обртима, дотле нечувеним по Колашину. А сеоске снаше је уверавао, сасвим озбиљно, о многим и многим пуствинама својим (2016б: 38).

Учествовао је у Великом рату, као станични коњаник. Прикључио се капетану Пантићу 1912. године, када је, узевши пушку, препловио Ибар код Рашке. Божовић каже да је био „силан и поносан као Ђерзелез Алија“. Омиљена му је песма била „Женидба Смиљанић Илије са сестром буљубаша Муја“ (Мурко I 1951: 106).

Григорије Божовић ствара литерарни портрет још једног колашинског гуслара, Сена Дурута, који код Хамзе Вукашиновића (поарнаућеног Србина) у Ораховцу пева уз гусле „Женидбу паше од Тирана“:

којега је мајка усаветовала да за стара свата позове Краљевића Марка, који је после својим чудним мегданом на Кунар-планини учинио да стара пашиница дочека у дворима дивну снаху. Турци се изненадише и гуслару и песми. Вукашиновић од задовољства сам шчепа од слуге кондир с вином и пружи га Дуруту, молећи га да потегне „као некад наши стари“ (2016а: 347).

Невоље за гуслара настају оног тренутка када се занео и „почео колашинску песму о несретном боју на Косову“:

Озловљени качар прекрсти поново ноге, наслони мрке гусле и загуђе. Спочетка тихо и мртво, окрећући све начине гуђења, натмурено и забринуту, па онда успореније а јаче, док не зајеча цела одаја. Прса исправи а главу пови нешто у страну ка гуслима и поче колашинску песму о несретном боју на Косову. За све време трајања дугога увода зашто се изгубило царство, глас му је био једна језива тужбалица док се војске не сударише: он тада подиже главу и обори очи на Хамзу крај оцака, који га побожно слушае. Онда плахо размахну гудалом и закликта страшни сукоб и лом. Доведе Милоша у шатор и нагна га да прими пружену му за пољубац царску ногу. Па га песма занесе као да је у Колашину и као да ту нема Турака: војводина нога, у не знам каквом опанку, стаде цару испод грла. Но баш у том тренутку као бесан скочи на ноге Селман Чибуковић, истрже од певача гусле и крвнички га лупи њима по глави (2016: 347).

Занимљиво је да Божовић нигде не помиње да је истакнути гуслар био и његов отац прота Вукајло Божовић, колашински обер-кнез. Говорећи о Николи Божовићу, Вукајловом брату, Матија Мурко каже да је Никола „старинске пјесме слушао од брата попа; живјели су у великој задрузи. Пратио је брата по парохији, том приликом су људи молили брата да пјева“ (Мурко I 1951: 106). Имамо још једно важно сведочанство о квалитету протиног гуслања, које долази од чувеног гуслара Петра Перуновића:

Вукоје А. Божовић, трговац из Придворице, каже да је прота Вукајло лепо, али ређе гуслао. Сећа се када је око 1925. године посетио Ибарски Колашин народни гуслар Петар Перуновић, па је на једном скупу прво гуслао прота, а затим уступио место госту Петру Перуновићу, који је рекао: „Шта ћете бољег гуслара од протe?!“ (Божовић 2005: 150).

Перуновић је највероватније у Колашину боравио 1922. године. Григорије Божовић га је том приликом срео у возу:

Неописиво смо се обрадовали путујући у возу из Скопља за Митровицу, кад у Урошевцу у купе уђе гуслар Петар Перуновић, прослављени гуслар народни. Јер, јездећи преко Косова, посматрајући Грачаницу и турбе Муратово, осетили смо да је најбоља позорница баш то за његове гусле јаворове. И он нам је певао од Липљана до Обилићева о Косовској слави и значају. Ни једнога ока није остало да није заплакало. А ја сам нарочито био срећан кад ми рече да ће Божићне празнике провести у Колашину (Види: Добричанин 2001: 73).

Без обзира на то што Григорије не говори о свом оцу као гуслару, свакако је и он утицао на формирање сина, не само етиком, већ и поетиком епике, коју је исповедао у десетерцу.

Певачи из Македоније

Велики број записа из Македоније сведочи о посебном Божовићевом односу према музичком наслеђу са ових простора. Сви записи, најчешће само делови песама, заслужују посебну анализу. Овде ћемо указати само на неколико певача, углавном лирских песама, који су на писца оставили најснажнији утисак. Божовић се бави и карактеристикама њиховог певања остављајући изванредну музиколошку анализу.

Најзначајнији Божовићеви певачи из Македоније су Блаже Илић Пивка, Јован Пејовић и Мита Јордановић. Пивка је из Моги-

ле. Свирао је гајде на свадбама и весељима. Божовићу је и певао уз гајде и песму „Излегла Јана на поље“. Оно што је Божовића нарочито очарало је мелодија, која га је подсећала на нешто прабалканско:

После треће мале чаше вина он сам устаде и из „оне торбе“ извади гајде са необично ишараним басом на колена и већим мешинцама. Па вешто све удеси и прсти му као код младића заиграше по диплома. Прво се благо осу она планинска *бројачка* али са непогрешним преливањем, какву сам свега једном са кавала слушао у једној шарској колиби.⁸ Чудна музика. Нешто старо, прабалканско, словенско, арнаутско, турско и српско у пуном сазвучју давало је своје боје и своје нијансе. И после те увертире гајдашке Блаже Пивка, диже уста са писка, подиже мех високо у наручје као да грли јагње, па груну снажним, једрим и потпуно музикално савладаним баритоном као младић (2016б: 1436).

Када је реч о певачким квалитетима Блажета Илића Пивке, Божовић такође прави озбиљну анализу извођења старих мелодија:

Одиста сам био изненађен, јер нисам до тога тренутка знао да ли је и певач, па још такав који је несумњиво без такмаца и каквога ја нисам имао прилике да чујем. Осетих дубоку жалост што ту нема стручнога музичара да оцени све каквоће и гласа и музикалности, једнога чудеснога тумачења старих мелодија на особит, његов начин. Музичко му остваривање прецизно јасно, непогрешно, до ганућа изражајно, нарочито где он по унутрашњем надахнућу осети акценат и хоће да га нагласи. Притом покрет и музичка фраза, или њен нагласак у пуној су слози као код уметника на бини. Начин певања брсјачки, онај познати кичевски, али га Блаже води са једном словенском надмоћношћу да се утицај арнаутски потпуно губи, или гуши ванредном примесом речитатива у мелодији чисто српско-динарскога. Гусле су стално покривале малисорски поклич. Али рефрени Блажини су нешто најлепше и најснажније и види се да је он много труда на њима утрошио и воли их. Ти рефрени у суштини имају ону музичку хуку кајмакчаланску која се ноћу може да чује оздо из Маријова, нарочито из Будимираца, кад су горе на планини ветрови и непогоде (2016б: 1437).

Блаже Илић Пивке певао је Божовићу многе песме, међу њима и „Невесто, тенка висока“ и „Злато моје“. Прва је лисолајска, а обе-

⁸ Очигледно Божовић овде асоцира на свирање Србина и Арнаутина, на Шари, о чему је било речи у овом тексту.

лоданио је и, према мишљењу Божовића, најлепше певао Коста Лозанић. Лозанић је рођен у Лопатици код Битоља, био је професор Гимназије у овом граду. Завршио је Историјско-филолошки одсек Велике школе у Београду 1894. године. Био је професор и у призренској Богословији, као и у гимназији у Лесковцу (Новаков 2017: 103). Лисолај, одакле је ова песма, у близини је Битоља, па је свакако Лозанић одлично познавао њену мелодију. Ова друга је из Маријова. Представља

несумњиво врхунац јужносрбијанске лирске поезије и која нешто тананије захвата тајну љубави од оне друге где „убава мома род нема“. Ја сам слушао ту песму, али јој рефрене као Блаже није нико могао толико нагласити, нарочито последњи кад моми не помаже претварање ни у планинску јаребицу, ни у ситно зрно грождја од „лисичина“, ни у овцу „калешницу“, ни у рибицу, јер од јунакове љубави за њу „куртулија нема“. Те две речи досле није нико као Блаже кроз певање изговорио! [. . .] (2016б: 1437)

Један од најбољих Божовићевих певача био је и Мита Јордановић из Струмице, „Велешанац по пореклу“. У поднаслову приче о њему Божовић ставља: сиромашни струмички витез мерака и теферича, песме и чаше. Певао му је, између осталих, и песме „Убава мома род нема“ и „Режи, моме, руси коси“. Писац даје и јасне карактеристике социјалне условљености његовог певања и његове песме:

А кад му је од вина ударила румен уз бледе образе, онда је почео да пева. Тад сам га први пут чуо, као и оне песме његове, које су доста старе и, свакако, постале у Велесу. Певао је као за себе, подижући поникнуту главу тек кад би му глас прелазио у тихи болни јаук од мерака, од тешке животне стварности, која се вечито бори противу њега, противу тога клетога мерака. . . Помало под турским музичким утицајем, али толико душевно и дубоко нисам чуо да је Јужносрбијанац колико он могао да протумачи јужну песму и њене болне нагласке (2016б: 1471).

За Јована Пејовића, старца испод Кожуха, Божовић каже да је знао „неке нарочите песме о Краљевићу Марку, Косовском боју и Исаку и Авраму“ (2016б: 1234).

Имајући у виду број записа из Македоније, можемо претпоставити да је писац у њој упознао и друге бројне певаче, те да су многи од њих имали важно место у његовој бележници.

Иноверни певачи

Григорије Божовић је показивао интересовање и за народну традицију Муслимана и Арнаута и отворено је изражавао поштовање према њиховом фолклору. У поменутом интервјуу Бранимиру Ђосићу он нарочито истиче гусларске способности и певачку вештину Салиха Пештера, од којег је сам слушао песме:

Затим се сећам Салиха Пештере, гуслара знаменитога Али Драге-Паше (оца Ферадова). Тај је знао највећи број ускочких песама и могао да пева без прекида по читава два сата. Гледао сам како клизи низ колашинске гудуре на брзим таласима Ибра сплав. На сплаву лежи, под примитивним наслоном (балдахином), Али Драга, а крај његових ногу прекрстио ноге огромни Сали Пештера (сличан у сваком случају Будалини Талу), па кликће о коме хајдуку и допушта да га Турчин из песме посече. А Али Драга, сасвим мирно га гурка ногом и каже: „Де, де, Салија, не лажи. Посједи којега Турчина, мајка му стара. Јер видиш да Срба још има!“ (2016б: 1505)

Реч је о певачу, који је у науци познат као Салих Угљанин. Рођен је у селу Угао, на Пештери, пореклом је Арнаутин, из племена Климента, који су се овде доселили из Скадра као католици. Исламизирани су постепено (Селимовић 2017: 336). Учитељи у гуслању Угљанину су били Ђор Хусо из црногорског Колашина и Хамза Алибашић са Пештера. У Григоријев Колашин он је долазио као певач бегова (Мурко I 1951: 94).

Још један муслимански певач певао је и Мурку и Божовићу, о чему сведочи сам Божовић. Иако га не помиње по имену, очигледно да је реч о Смаилу Зорнићу из старовлашке Кладнице:

Један њен гуслар певао је професору Мурку. Певао је и мени. Жалим што нисам могао прибележити дивну и чудну песму. Код Бана и Јанока затекли се у тамници „Бојковић“ Алија и један православац, који је у својству витешкога најамника Гојена Алила отео био за њега банову љубу. Па се на муци, „кад им се гвождја кољу са костима, кад им гвождја месо оглодала“, надмећу Србин и Турчин ко ће бити већи брат, већи центлмен. у тамници. . . Нећете веровати, али ја имам сведоке како тај кладнички Мујо лепше окити православца од ваздашњег љубимца муслиманскога десетерца – лепше од Бојичића Алије (2016б: 619).

Говорећи о Кладничанима, Божовић, има бојазан да наши Муслимани могу послужити за стварање неке нове нације: „Добар је то сој људи и била би штета да послужи за зачин каквој другој нацији“ (2016б: 619). Све оно што је Божовић предсказивао, и остварило се.⁹

Зорнић је врло рано почео да пева, између седме и осме године, а научили су га отац и деда. Нарочито је певао „крајишнице“ (песме о Босанској Крајини), али и друге (Мурко I 1951: 88). Као пример „најбољег израза заједнице ислама и десетерца“ Григорије Божовић наводи Орла Каљића, чувеног јунака из црногорског Колашина (2016б: 658).

Крајишнице су певали и Арнаути у Пећком Подгору, о чијем певању Божовић оставља опширно и занимљиво сведочанство:

Певају уз гусле, тамбуру и са прстом у уху у двопеву. Гуде са оном малом одликом арнаутском, лошије но Црногорци, а певају у десетерцу. Певачи имају добра грла и музички су им завршеци ставова или песме и сложенији и леви. Највише певају крајишнице. Јунаци су им Буљугбаша Мујо, Соколе Алиле, Хајкуна Девојка, Мируша Девојка, Будалина Тале, Гавран Капетане и Костреш Арамбаша. Песме су те доста дуге и са чуднијом фаболом од наших. У једној се Соколе Алиле у Задру венчава да би проверио и пре тога неколико пута иде у цркву, крсти се и моли хришћански само да би уверио бана да није Турчин!.. Уз тамбуру певају као и други Арнаути краће епске песме, оно што је отприлике романса и балада, али једним много бржим темпом и махом без прекидања, темпом којим двојична тамбура проскандира осам слогова стиха, те је то управо више малисорски речитатив а певање само на завршетку. Уз тамбуру певаху и неке љубавне песме. Чаршија им је дала и нешто музике. Садржина је тих песама из пијаних селамлука Пећи и Ђаковице, а нарочито Скадра, и за озбиљну дреничку оцаклију била би просто непристојна. Јер Арнаути не маре за телесни турски севдах. А у двопеву певаху прескочице, које су постале уз игру код капе. Оне су додуше врло духовите, али грубе и често непристојне, сељачки сирове. А то је, колико знам, једина прилика кад Арнаутин уопште сме бити галантан (2016а: 557).

Божовић је познавао и арнаутски десетерац из Ругове:

Руговци највише певају уз гусле, десетерцем, арнаутски. Али на те гусле извршили су јак утицај Црногорци. Јер и Ругов-

ци најрадије певају о својим крвавим арнаутско-турским бојевима са Црногорцима. Зато су им те песме обојене више турским но арнаутским патриотизмом (2016б: 545).

Од арнаутских певача именом помиње двојицу из Дренице: Абиба Кукића (из села Трстеника) и Садра Барана, који су неко време били певачи Азема Бејте. Овај први дренички бард био је чак и члан Радикалне странке (2016б: 420). За Садрија каже да је био одличан певач:

Бејаше то диван певач. И кад му грло загрокта да Мокрине падине почеше да одлежу, он пусти хаткињу у трк, за њим све друштво и запуцаше револвери. Ништа луђе. Он је у најбешњем каријеру сјурио низ једно стрмо брдо да су се Арнаути чудили. Такве ствари су код њих и луде и неприличне и ко их изводи, за њих је неурачунљив (2016а: 936).

Када је реч о дреничким лаутарима, ипак је Божовић са највише пијетета говорио о анонимном дреничком барду, који је и њему певао. Реч је о бескућнику, чији је отац убијен за крв. У осветама је изгубио и браћу, а мајка им је препукла од туге. Он је решио да пева, а не да се свети, и убрзо је постао најбољи дренички конгетар. Почео је и сам да ствара:

И јунаштво с поштењем и љубав с чежњом нађоше у њему трубадура. Дреница постаде као мала Прованса. Кула са кулом, фис са фисом спорише због њега и отимаху га. А он је ишао свуда. Свима је хтео да угоди, свакому песмом својом да учини задовољство. Живео је за песму, осећао је више но ико у његову крају и песмом хвалио добре стране својега завичаја а кудио рђаве (2016а: 834).

Када је убијен, Божовић је заплакао за њим.

Жене певачи

Божовић је имао прилику да сусреће и бележи песме и од жена певача. Најпознатије су Мирјана Масловарић и баба Вана Теокаревић. Мирјана је, након што јој је цела породица изгинула, дошла у Рас, у Сопоћане. Божовић је у њој препознао „један окамењени бол као код мајке Југовића, као код сестара без братске заклетве“ (2016б: 19). То је била прва жена у чијим је рукама писац видео гусле и од које је чуо певање уз њих. Певала је „Краљевића Марка у Азачкој тамници“, „као што се пева код нас и поред Дрине, и као што је певао и Филип Вишњић“ (2016б: 19).

⁹ Види: Бојовић 2016: 275–287.

Бабу Вану Теокаревић Григорије Божовић је упознао у Лесковцу, у „Немањиној Дубочици“. Родом је из Новог Брда, а у Лесковац је била удата за Миту Теокаревића. Ктиторка је цркве у Вучју. Знала је бројне песме о кнезу Михаилу и ратовима од 1875 до 1878. Рецитовала је и старе песме. Божовић запажа да је

њихова драж непроцењива, јер су сјајне слике времена. И политичко-народнога и животнога. У тој њеној лири су и песме које су прелазиле преко границе, из онда слободне Србије, па у Лесковцу претрпеле утицај и на облику и на садржини према месном говору и ондашњим схватањима. Баш те би песме ваљало похватати и сачувати (2016б: 758).

Божовић је записао и бројне песме, које су певале жене у групи, па он, у тим ситуацијама, не бележи њихова имена. У пиротским селима Крупац и Ђилане забележио је жетварске, седећарске и печалбарске песме. Верно бележи атмосферу и начин певања ових песама:

У Ђиланима сам чуо њихову песму. Био је празник, а старији људи су могли лако наговорити девојке да дођу. Том приликом сам видео како се песма боље од језика чува. Село је одабрало две старије жене, некадање песмарке и певачице, које су водиле надзор над песмом, казивале што да се пева, како и исправљале. А врло стари музички мотиви, јасно обојени нашом народном сељачком музиком и могу врло пријатно да се слушају. Нешто врло старо, али на нашем селу после македонске песме најлепше и вреди да стручњаци дођу и забележе. Добиле би се нове сјајне стилизације, нарочито за позоришни хор. Прво да кажем да сам се изненадио овој музикалности поља и њиховим дворима (2016б: 533).

Закључак

Као што не постоје српски писци који су од Григорија Божовића описали више храмова и духовника (Бојовић 2016а), такође се може рећи да не постоји књижевно дело, које је апсорбовало толико мотива из народне књижевне традиције, као што је то Божовићево. Посебно место у томе заузимају сведочанства о народним певачима, које је писац имао прилике да слуша и да од њих забележи бројне песме. Трагедија је за српску културу што нису сачуване Божовићеве „бележнице“ односно рукописне збирке песама, којима бисмо се данас дивили баш као што се дивимо записима са-

чуваним у путописима и приповеткама. Овај рад је имао задатак само да скрене пажњу на најзначајније Божовићеве певаче. Верујемо да истраживање рецепције фолклорног наслеђа у његовом делу заслужује још озбиљнију анализу, него што је до сада чињено.

Цитирана литература

- Андрејевић, Даница, Александра Костић Тмушић, ур. *Поетика Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2016.
- Бован, Владимир, прир. *Народне њриповейке и њворне умѡворине са Косова и Меѡхије*. Лепосавић: Институт за српску културу, 2005.
- Божовић, Благоје. *Живѡи и обичаји народни у Ибарском Колашину*. Зубин Поток: Стари Колашин, 2005.
- Бојовић, Драгиша, ур. *Језик и сѡил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2006.
- Бојовић, Драгиша. „Елементи свештеног језика у прози Григорија Божовића“. *Језик и сѡил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2006, 93–99.
- Бојовић, Д. „Политички дискурс у путописима Григорија Божовића“. *Поетика Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2016, 275–287.
- Бојовић, Д. „Ненадмашни ходочасник“. Григорије Божовић. *На хаѡилуку. Пуѡиѡиси и ѡриче о храмовима и духовницима*. Београд: Службени гласник, 2016, 9–20.
- Бојовић Манић, Јована, Снежана Бојовић. *Библѡграфѡја рагова о Григорију Божовићу*. Лепосавић: Институт за српску културу, 2016.
- Бојовић, Јована. „Семантички аспекти топонима у књижевном тексту Григорија Божовића“. *Византијско-словенска ѡиѡенија I*. Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2018, 421–433.
- Добричанин, Мирко. *Гуслар Перун*. Београд: Interpress, 2001.
- Јевтовић, Миленко, прир. *Григорије Божовић у међураѡиној књижевној критѡици*. Лепосавић: Институт за српску културу, 2004.
- Лутовац, Милисав. *Ибарски Колашин. Анѡроѡѡѡграфска исѡиѡивања*. Београд: Српска академија наука, 1954.
- Мићовић, Драго. *Родослов. Да се не заборави*. Брњак: издање аутора, 1986.
- Новаков, Александра. *Сѡубови срѡске ѡросвеѡе: срѡске средње школе у Османском царсѡиву 1878–1912*. Београд: Службени гласник, 2017.
- Селимовић, Салих. *Презимена и њихово ѡорекло на Сјеничко-ѡеѡѡерској висоравни*. Ужице: Графичар, 2017.
- Murko, Matija. *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike, I–II*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1951.

Извори

- Божовић, Григорије. „Интимна говорница“. *Нови видици*, I/1928, бр. 2, 158–160.
 Божовић, Г. „Синан-пашина Гора“. *Полиџика*, бр. 8275, 24. мај 1931.
 Божовић, Г. *Мој Колашин*. Драгиша Бојовић, прир. Београд – Приштина: Арс либри – Нови свет, 1998.
 Божовић, Г. *Чудесни кућови*. Гојко Тешкић, прир. Приштина: Јединство, 1990.
 Божовић, Г. *Пријоветке*. Јордан Ристић, прир. Београд: Завод за уџбенике, 2016.
 Божовић, Г. *Пућојиси*. Јордан Ристић, прир. Београд: Завод за уџбенике, 2016.

Драгиша П. Бойович

ПЕВЦЫ ГРИГОРИЯ БОЖОВИЧА**Резюме**

Знаменитый сербский литератор Григорий Божович проявлял постоянный интерес к сербской народной литературе. Данные, которые мы находим в его путевых записках и рассказах, свидетельствуют о том, что он записал многочисленные лирические и эпические песни. На основании этого, можно сделать реконструкцию этих записей и с уверенностью предположить, что писатель за собой оставил также и богатый рукописный материал.

Божович дает достоверную информацию о своих певцах, прежде всего из своего родного края, Старого Колашина, среди которых наиболее значительны: Аврам Лукович, Йосиф Янич, Благой Коматович, Йевто Добрашинович (более известный как Дилберага Лютич) и Сено Дурут. С территории нынешней Македонии записаны также и: Мита Йорданович, Блаже Илич Пивка и Йован Пейович. Также он слушал и мусульманских и арнаутских певцов Салиха Углянина, Смаила Зорничича, Абиба Кукича и Садри Барана. Особое место в его путевых записках занимают женщины певцы: Мирьяна Масловарович из Сопчане и Баба Вана Теокаревич из Лесковаца.

Ключевые слова: Григорий Божович, певцы, эпос, лирика, записки.

Кристина Р. Митић¹

Филозофски факултет Универзитета у Нишу

ИНОВАЈЕРНИ ФОЛКЛОР У ПУТОПИСНО-РЕПОРТЕРСКОМ СТВАРАЛАШТВУ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА

БОГОМИЛЦИ И ТВРДОВЕРЦИ. [...]

Прво обична расијивања о уџрини и џрирезима, ња њосле о сџочарсџиву и њајењу ориза и најзад о сџарини. Сељани њочинју у неку руку да се краве, џрилазе ближе, дреше своје језике. Већ смем да молим да ми се џовори само домаћим џовором и да ујућујем њиџања о кући и џородици, женидби и свадби, њесми и свирци и о џома како џрају: са женскињем или одвојено [...]

(Божовић 2016: 1303–1304).

Географски граничници путописно-репортерског стваралаштва Григорија Божовића на југу су Охрид и Ђевђелија, на сјеверу – јужни крајеви Шумадије, Левач и Гружа, на истоку – котлина иза Пирота и црнотравско Крајиште и на западу – крајњи рубови Книнске крајине. Овај дио Божовићевог стваралаштва богат је материјал за фолклорну анализу Косова и Метохије, јер одсликава типично балканску и јединствену сложеност човјека народних маса. Некадашњој структури и узајамности народног стваралаштва бројних етничких група на овом простору узетих у цјелини потпуно одговара и оригинално развијено и специфично народно стваралаштво сваке етничке групе посебно.

Кључне ријечи: иновјерни, Григорије Божовић, путопис, репортажа, фолклор.

У представама о иновјернима, како пише О. В. Белова, преовладава „мотив праведности своје вере и грешности туђе“; иновјерац је у традиционалној култури „представник другог народа или друге конфесије [...] његова спољашњост, језичке особености,

¹ kristina.mitic@filfak.ni.ac.rs

црте живљења, стереотипи понашања објашњавају се у предањима о чињењу неког позитивног или негативног дела у прошлости или о пореклу различитих народа² (Толстој, Раденковић 2001: 543–545).

В. С. Караџић је први записивач арнаутских народних пјесама са Косова и Метохије, односно са сјеверноалбанског говорног подручја.³ Структуру двовјерног фолклора Косова и Метохије нам пружају прве монографије о фолклору са ових простора – И. С. Јастербова, 1889. и Д. Дебељковића, 1907. Половином двадесетог вијека Т. Вукановић је за десет година рада успио да оформи библиографију етнографских, антропогеографских и фолклористичких проучавања Косова и Метохије, која је објављена у серијској публикацији *Гласник Музеја Косова и Метохије*.⁴ Исцрпан преглед етнографије и фолклористике о етничким групама и народном стваралаштву Косова и Метохије даје М. Радовановић према карактеристичним периодима настанка извора и литературе, али и према етнолошким проблемима и издвајајући етничке групе понаособ.⁵ Заједничке и различите одлике двовјерства, посебно наглашене појаве или особине различитих етничких група, новинар и писац Григорије Божовић је помно биљежио. Од 1904. до 1913. он је објавио више десетина репортажа и записа у листовима и часописима *Нова искра*, *Цариградски гласник*, *Дело*, а од 1911. *Полиџика* објављује његове репортерске чланке, у којима он описује попришта судара разних вјера, духовних начела и мјерила понашања.

Репортаже и путописи Григорија Божовића смјештају се на границе фолклористике, етнологије, историје, социологије, етнопсихологије, антропологије и налазе заједничко језгро и јединство

² Указујемо на дио резултата обимних етнопсихолошких истраживања мултиетничких средина XX вијека – истраживање (Pantić 1967) рађено на простору бивше СФРЈ имало је, између осталог, за предмет и мјерење дистанце према осам националних група: Срби, Хрвати, Словенци, Македонци, Црногорци, Муслимани, Албанци, Мађари. Од свих мултиетничких средина на Косову и Метохији биле су присутне највеће социјалне дистанце. Баћевић (1990) наводи да највећу дистанцу показују Албанци (72%), иза њих слиједе Македонци (65%), а затим Срби и Црногорци (по 53%), Словенци (49%), Хрвати (39%), Муслимани (25%) и Југословени (23%). Муслимани у том истраживању нису показивали велике дистанце, а релативно су највише одбацивали Албанце. Срби су одбацивали најчешће Албанце, а нешто мање Муслимане и Словенце, док су тек ријетко одбацивали Хрвате. Хрвати су најчешће одбацивали Албанце, а нешто мање Муслимане и Србе.

³ Уп. Караџић, В. С. „Преписка I, 1811–1821“. (Вук – Копитар).

⁴ В. Вукановић 2001: 122–123. и 156–157. В. и литературу уз одјељак о *исламизирању, ѿорбанашивању, еџничкој мимикрији*. Уп. Ђорђевић 1984: 121–124, 251, 253–271, 253–271, 272–275.

⁵ Д. Недељковић 1974: 7–21. В. и литературу уз прилог.

у цјелини и неவிђено богатство у специфичностима етничких група са простора Косова и Метохије. У свом путописно-репортерском стваралаштву Григорије Божовић топографски и панорамско-психолошки слика Стару Србију дајући карактеризацију Срба, Турака, Арнаута⁶, Горанаца, Бугара, Грка, Цинцара, Мијака, Брсајака, Качака... Врстан новинар, и може се написати балканолог, описује Косово и Метохију и способан је да проникне у сложене односе и скривене нетрпељивости људи разних националности. Према неким сагледавањима и рачунањима ово стваралаштво чини двије трећине пишчевог опуса и јасан је знак постојања Божовићеве фолклорне рукописне грађе, која је највјероватније имала пишчеву судбину.

Два су начина реаговања на вјерску различитост – или се туђа вјера поштује или јој се намећу другачије вриједности. Понашање вјерника према припадницима иновјерне заједнице је етнопсихолошки условљено. Са уздизањем романтичарског појма народа, и религије као једног од елемената који га одређује, током XIX вијека се развила јака дјелатност религиозног и етничког заокружења територије уз помоћ фолклора. Различитост другог привидно се везује за различито схватање божанског царства, али у суштини представља одраз борбе за очување или ширење царства земаљског (Ајдаџић 2007). Божовић пише о истовјетности бројних фолклорних појава код различитих етничких група што се може интерпретирати као систематско информисање о сличностима – према Роту (1994) то је један од облика борбе са предрасудама. Често непостојање разлика у фолклору доводи до предимензионарања истих, што одговара Фројдовој теорији нарцизма малих разлика. Према овој теорији што су разлике између група мање (парадоксално), оне се више истичу и људи све више инсистирају на њима, што доводи и до сукоба, чији смо, нажалост, свједоци, а свједочимо и приписивању етикете национализма како Цвијићу тако и Божовићу.

⁶ Расправа о Арнаутима као „албанизованим Србима“ може се наћи у књизи Ј. Цвијића „Балканско полуострво“, 1922. Цвијић је направио неколико етничких карата Косова, Метохије и околних области на којима су одвојено означени Албанци и Арнаути. Он није објаснио методологију коју је користио приликом израде ових карата. У књизи је објашњен процес „арнаућења“ који се одвијао са појединцима/породицама у неколико етапа, а био је растегнут и на више генерација: процес је почињао замијеном српске народне ношње албанском, затим преласком у исламску вјеру, двојезичношћу, и званичном албанизацијом имена и презимена и коначним одбацивањем српског језика. (према: Цвијић 1991: 187–189).

слика 1⁷

⁷ Путопис „Синапашина гора“, прештампан у „Путописе“ *Сабраних дела Григорија Божовића*, остао је без Божовићевог нотног записа, чије поријекло, мимогред, аутор појашњава, као и сопствене записивачке навике. Прилог из *Полишике* од 24. 5. 1931. године може бити један знак постојања рукописне пишчеве фолклорне грађе. Записи пјесамa су једнаки оним код најпознатијих записа горанске народне поезије, уп. Хасани 1987: 48–49. (бр. 73, љубавна), 209–210 (бр. 382, балада).

Арнаути су у Горанину видели другу расу, отпорну и стару која не да своје. Не да језик, обичај, свој начин живота и свој поглед на свет. Турчин такође (Божовић 2016: 459).

Диваљ је овај народ, господо, и облаци су покрили његову свијест. Стари су гријеси велики и траже још крви, јер су ти гријеси заједнички и исти, као што је ово један једини народ. Какав је Хусо, такав је и Јаблан. Али држава је ту. Мало памети и више честитости: нема да мири инђијске милете и старе азијске вјере, но људе једнога језика и сасвим сносне законе вјерске [...] (Божовић 2016: 129)

Мореш ли, стари? – рекох му успоравајући ход и тек да га мало осоколим.

А што ћеш: могу, и ако се море, и ако се не море.

Кроз његове речи пробијаше не само муслиманско измирење са судбином, не само нероптање противу личнога удеса, који је свакако нека виша сила њему наменила, но један други осећај, изрично присан само муслиману према породици, дужност према слабој женској страни, севап према сибијану. Ово се осећање може видети само код наших муслимана. Оно је много непосредније, много лепше, много човечније и витешкије но код православаца. Овај би био зао, горопадан, хулитељ: жалио би се или на државу или на суседе или на време. Напротив, овај старац личаше на вишега човека (Божовић 2016: 120).

Божовић је одлично познавао људе и земљу и био је мајстор приче и причања. Етнографско-фолклорни слој Божовићеве путописне прозе аутентично је свједочанство времена записивања које обухвата описе свакодневног народног живота, традицију иновјерних калемова, обичаја и обичајног морала, вјеровања и сунјевјерја, славе, свадбе, сабора, светих мјеста и кулtnих симбола, ритуала у јавном понашању и њиховог значења, народног поимања части, као и описе народне ношње, екстеријер села и варошица, ентеријер, радове на њиви, у пољу и око стоке и обиље других детаља. Развијена породична или племенска предања у форми у којој су допрла до нас кроз Божовићеве записе, уз натруне идеолошких пројекција времена у којем су записана, вриједна су ризница архаичних вјеровања и односа, етничких мијешања и обичајних кодекса. Она су и драгоцен траг специфичног амалгама карактеристичног за ове патријархалне просторе, који се читује како у фолклорним, обичајним и етичким сличностима, тако и у предању о заједничком поријеклу појединих племена.

Петнаестогодишња путовања „на седлу и самару“, „кроз заглужја“ и преко брда неуморног и страственог путника намјерника изродила су узгредне записе које је подарио српској путописној књижевности. Његово путописање остало је далеко од вјерске и националне мржње. Упоришни ослонци Божовићеве путописне прозе су историјска и псеудоисторијска прошлост, етнографија и фолклор, затечена социјална и културна стварносна збиља и човек у ситуираном географско-друштвеном миљеу. Божовић је био Вукова надахнућа и Цвијићеве научне објективности, при чему има у виду сложеност национално-политичких односа и позиције „српства“.

У путописну прозу уноси свјежину народног духа, чиме размиче устаљени оквир путописа. С друге стране је у улози записивача народне умотворине, у чему се опет огледа његова склоност документаристици. Он се радо позива на народне творевине како би назначио поријекло народа и народних скупина. Божовићево дјело у оквиру српске историје књижевности има национални и хуманистички карактер, регионални израз универзалних проблема. Пишчеви коментари, коментари су фолклористе, антропогеографа, етнолога:

Ретко сам на селу срео човека да тако озбиљно схвата и дубоко разумева радозналост једнога путника и новинара. То само Арнаутин може кад хоће и кад осети потребу да пред вама раскрави душу. Кад хоће да буде нелажан [...] (Божовић 2016: 1310)

Понеку су реч Арнаути друкчије изговарали али су оне где је био нагласак из душа вадиле. Наравно да је то била пажња, не арнаутска но галска. Према српским гостима, према српском крају, према српској земљи. То само Арнаутин уме да осети... Певали су готово само наше песме и то оне које су као војници по разним местима научили. Права смеша и то још у арнаутском музичком обелодањивању. Стручњак би видео и како се песма најлакше преноси и какве промене на том путу претрпи. И нешто још занимљивије: како баш арнаутско ухо прима ту песму (Божовић 2016: 1310).

Дубља је и општија та свирка... Свирка планини и чистоти, вечној човековој жуди и овој тузи која не оставља душу а не твори чин: оној која бриди свуда а не само код Србина и Арнаутина. Али само прсти нетакнута осамљеника могу да изјецају толико болну песму без ознаке чија је: – тужило је Арнаутче за

пушком, Српче за невестом, а заједно за човеком... Певање је арнаутско а речи српске [...] (Божовић 2016: 1311)

– А сад право реци како ти је срце према другима, према ињој вјери? Реци, Селиме, дина ти! – Дина ми хоћу и не умро као муслиман ако увијем: свачије ми је добро као и своје мило видјети! Но ефендум драги, у свијету је тежак припластак и невид а од власти стршљена се човек умије чувати. Људе опет треба вољети...

–А што си, Селиме, реци то из душе? – Остављено нам је да смо Турци. Кажем и ја да сам Турчин. Али кад се окренем око себе знам да нијесам Туркуша, знам да сам једно са овим другим свијетом, знам да сам муслиман.

– А шта је важније Селиме – пита најзад бег – вјера или поштење? – Ефендум драги, тешко питаш. Али је за нас у овим брдима остала стара муслиманска ходалица, које се и ја држим: „Не може ми вјера подњети а камоли образ!“ (Божовић 2016: 976)

Коментар путописца репортера на претходни навод: „тај образ је највиши коректив и лепота од оних најплеменитијих у нацији“ (Божовић 2016: 976). У зборницима о језику, стилу и поетици Григорија Божовића писца зову косовским П. Кочићем и косовским И. Андрићем. Приповиједна дјела и једног и другог и трећег аутора живе од опонашања конвенција народног пјесништва. Показали су сва тројица прикладност и неприкладност примјењивања усменог поступка у писаној књижевности зависно од културе, друштвених и историјских околности, али и личне судбине писаца, која се у нас често прожима са судбином народа. М. Богдановић је истакао значај Божовићевог културолошког увида – способности да види више дубоких проблема: „разлике у расама, провалије међу верама, националне мржње, као и однос у једноверним и једноименим племенима“ (Bogdanović 1961: 358). Према Ј. Скерлићу, Божовић је „проширио нашу књижевну географију“ (Скерлић 2000). Као етнолог и фолклориста он је косовски Б. Нушић. Скерлић је био строг према Нушићу написавши да му путописи немају књижевних претензија него да су то „географско-етнографски списи подложни контроли“. Према наводима П. Влаховића, у оцјенама Нушићевих путописа ближа је била С. Велмар Јанковић која је истицала Нушићеву обавезу „да забележи и опише доба што пред нашим очима изумире, прошлост која се пред нашим очима брише, да остане за потоња покољења, за историју нашег јавног живота“

(Нушић 1986: 299–308).⁸ Такву обавезу имао је и Григорије Божовић и припао је генерацији која је зацртала пут развоју етнологије, антропогеографије, фолклористике.

Литература

- Андрејевић, Даница, Костић Тмушић, Александра, ур. *Поетика Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2016.
- Баћевић, Љиљана, ур. *Јуџославија на кризној њрекрејници*. Београд: Институт друштвених наука, 1990.
- Бојовић, Драгиша, ур. *Језик и стил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2006.
- Бојовић Манић, Јована, Бојовић, Снежана. *Библиографија радова о Григорију Божовићу*. Приштина – Лепосавић: Институт за српску културу, 2016.
- Вукановић, Татомир. *Енциклопедија народној живоји, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. VI век – њочетак XX века*. Београд: Војно-издавачки завод – VERZAL press, 2001.
- Ђорђевић, Тихомир. *Наш народни живоји, њом 2*. Иван Чоловић, ур. Београд: Просвета, 1984.
- Недељковић, Д, ур. *Раг XIV конјреса Савеза фолклориста Јуџославије*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије – „Научно дело“, 1974.
- Пековић, Слободанка, ур. *Књија о њуџојису*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2001.
- Скерлић, Јован. *Писци и књије I*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000.
- Толстој, М. Светлана, Раденковић, Љубинко, ур. *Словенска мџолоџија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepster Book World, 2001.
- Ajdačić, Dejan. *Verske razdelnice pravoslavaca i katolika u usmenoj književnosti balkanskih Slovena*, <http://www.rastko.rs/rastko/delo/10042>, 3. 10. 2017.
- Bogdanović, Milan. *Stari i novi I*. Beograd: Prosveta, 1961.
- Freud, Sigmund. *The narcissism of minor differences – Civilisation and its discontents*. S. E. XXI. London: Hogarth Press, 1930.
- Pantić, Dragomir. *Etnička distanca u SFRJ*. Beograd: Institut društvenih nauka, 1967.
- Rot, Nikola. *Osnovi socijalne psihologije: socijalizacija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1994.

⁸ Уп. Андрејевић, Костић Тмушић 2016: 292–293, 297. В. и Бојовић 2006: 33; Бојовић Манић, Бојовић 2016.

Извори

- Божовић, Г. *Чудесни куџови. Пуџојисна њроза*. Изабрао и приредио Гојко Тешић. Приштина: Јединство, 1990.
- Божовић, Г. „Путописи“. *Сабрана дела Григорија Божовића*. Јордан Ристић, прир. Београд: Завод за уџбенике, 2016.
- Дебељковић, Д. „Обичаји српског народа на Косову пољу“. *Српски еџноџрафски зборник VII*, 1907.
- Караџић, В. С. „Српски рјечник, 1852“. Ј. Кашић, ур. *Сабрана дела Вука Караџића, књ. 11/1*. Београд: Просвета, 1986.
- Караџић, В. С. „Преписка I, 1811–1821“. Г. Добрашиновић, ур. *Сабрана дела Вука Караџића, књ. 20*. Београд: Просвета, 1988.
- Нушић, Б. Ђ. *Косово (Ојис земље и народа)*. Поговор написао др Петар Влаховић. Београд: Просвета, 1986.
- Хасани, Х. *Горанске народне њесме*. Радослав Златановић, ур. Приштина: Јединство, 1987.
- Џвијић, Ј. *Балканско њолуосџрво*. Београд: САНУ – Завод за уџбенике и наставна средства – „Књижевне новине“, 1991.
- Јстребовъ, И. С. *Обычаи и њџсни џуреџкихъ Сербовъ*, С. Петербург (друго, допуњено и проширено издање), 1889.

Кристина Р. Митић

ИНОВЕРНИЙ ФОЛЬКЛОР В ПУТЕВЫХ ОЧЕРКАХ ГРИГОРИЯ БОЖОВИЧА

Резюме

Географическими пределами путевых очерков Григория Божовича являются: на юге – города Охрид и Гевгелия, на севере – южные края Шумадии, Левач и Гружа, на востоке – бассейн за городом Пирот и чернотравское Краиште и на западе – крайние конца Книнской краины. Эта часть творчества Божовича является богатым материалом для фольклорного анализа Косово и Метохии, так как отражает типичную балканскую и особую сложную природу человека из народных масс. Такой структуре и взаимности народного творчества многочисленных этнических групп Косово и Метохии, взятых в целом, полностью соответствует специфическое и оригинальное развитие народного творчества каждой этнической группы в отдельности.

Ключевые слова: иновёрный, Григорий Божович, путевые записки, репортаж, фольклор.

Александра Р. Попин¹
Државни универзитет у Новом Пазару

„НЕ КУНЕМ АЛ МИ СРЦЕ КЛЕТВУ КАЗУЈЕ“ (КЛЕТВА У САВРЕМЕНОЈ ПОЕЗИЈИ О КОСОВУ)

У раду смо се бавили анализом песама у којима су аутори на различите начине транспоновали клетву певајући о савременом Косову и Метохији. Уводни део посветили смо жанровском одређењу усмене клетве, као изразу веровања у магију речи, те краћем подсећању на изворе и контекст кнежеве клетве. Потом смо анализирали песме – клетве Александра Секулића, Раше Перића, Милана Комненића и Ратка Поповића. Основни циљ рада био је да се испита како клетва функционише у задатом корпусу, односно колико је поетски уобличена клетва жанровски блиска својим усменим предлошцима (како клетви уопште, тако и Лазаревој). На основу свега анализаног дошли смо до става да на примерима песама које певају о Косову и Метохији, у историјском контексту, можемо запазити и отвореност, као једну од важних особина, културолошких митова, те песнике у улози носилаца културног памћења.

Кључне речи: клетва, Косово и Метохија, поезија, мит, културно памћење.

Клетва, ако апелативни жанр, проистекла је из вере у магијску моћ речи, а са жељом да „Бога, демона, судбину или природне силе покрене на наношење зла“ (Ајдачић). Како каже Дејан Ајдачић: „Клетва примарно остварује социјалну функцију призивања нарушеног друштвеног реда и психолошку функцију, најчешће праведничког или осветничког задовољења угроженог појединца“ (Исто). Промишљајући о мотивима за изрицање клетве, као и емотивно-психолошком профилу онога који је изриче, Јаша Продановић наводи да је клетва „у највећем броју случајева знак слабости и немоћи“, јер они снажни не посежу за преклињањем и проклињањем: „Куне онај коме недостаје снага да заповеда, ко нема успеха када моли и ко не сме ни да помишља да казни“ (1932: 191).

¹ apopin@np.ac.rs

Аутор сматра да су клетве последица љутине, мржње, жеље за осветом, при чему набројано сврстава у *антиисоцијална осећања*. Клетве у усменој епизи, попут Лазареве, по њему успешна су превентивна мера, јер се у дејство клетве верује, те је њихов циљ „само да застраше некога, те да учини или не учини неко дело“ (1932: 198).

Једна од вековима најпопуларнијих клетви епске усмене традиције свакако је клетва коју је изрекао кнез Лазар, позивајући ратнике у бој. Бранислав Крстић, бавећи се хронологијом мотива песама о Косовском боју, каже да елемент клетве, између осталих², уводи српска десетерачка епика (Крстић 1958: 92).

Клетву кнеза Лазара проналазимо у верзијама песама о Стевану Мусићу и Стеву Васојевићу (Новаковић 1995: 51, 53; Шаулић 1939: 155, 163; Петровић 2001: 61, 121, 133–135, 141), као и у појединим, у складу са интенцијама приређивача, другачије насловљеним „Султан Мурат цару Лазару“ (Новаковић 1995: 35); „О Косовском боју“ (Дебељковић 1984: 233); „Цар Лазар окупља војску и креће у бој“ (Петровић 2001: 187). Садржај и контекст кнежеве клетве углавном је исти у већини песама, а интересантна одступања представљају песма из Новаковићеве збирке „Васојевић Стево“, где Лазар директно куне Вука и Стева (1995: 57), затим она у књизи Дене Дебељковића, где „паметљива Милица госпођа“ саветује супруга да писмима зове у бој и куне, а Бранковића куне сам певач, набрајајући адресате (Вука ће проклињати и Бановић Страхиња у песми „Судар војски“, в. Петровић 2001: 163).

Разлог укоренивања кнежеве клетве у српску традиционалну културу, али и њено активирање у савременим контекстима, можемо пронаћи у ставу Дејана Ајдацића о историјском подтексту клетви, по којем: „У песмама и причама које памте историјску збиљу однос греха, кривице и казне потчињен је вредновању које не прашта издају, неверство и кукавичлук“ (Ајдацић).

² Делећи развој косовске епике на четири фазе, Б. Крстић пише: „Кад су крајем XVII и почетком XVIII века забележене прве народне песме о Боју на Косову, а то су биле прве поменуте бугарштице, већ је била углавном формирана песничка традиција о том боју. Српске десетерачке песме нису ту традицију битно измениле, већ су у њу унеле само нове елементе, а то су: писмо Муратово Лазару, Богородичино писмо Лазару и избор небеског царства, Лазарева клетва, ухођење турске војске, стваљање Мурата у деви, кључеви од оклопа скривени у Милошевим брковима, Милош убија бабу која је саветовала Турцима како ће га савладати, Муратов савет Турцима да човечно поступају с побеђеним Србима“ (Крстић 1958: 92). О старости мотива Лазареве клетве промишља и Армин Павић (в. Павић 1877: 10–12).

Проучаваоци усмене епике покушали су да одговоре на питање како се кнежева клетва уклапа у контекст његовог опредељења за царство небеско. Миодраг Павловић сматра да се ова клетва са поменутиим опредељењем сече, те да је она заправо заклетва, тј. „заклињање српских јунака да дођу на Косово и узму учешће у боју“: „Звати и заклињати јунаке да уђу у један бој који је унапред, свесним опредељењем једног војсковође, изгубљен, намењен поразу, апсурдно је“ (1989: 12). Очигледну повезаност ових двају мотива увиђа и Светозар Кољевић, уз став да управо ова клетва

понорнички повезује овај косовски свет с преткосовским – с оном Југ-Богдановом визијом „пошљедњег времена“ у којему ће „нестанути овце и вшенице“ („Женидба кнеза Лазара“), као и са оним свеколиким ратарским осећањем природне пошасте и историјске несреће која се евоцира у сличним стиховима обе верзије песме „Свечи благо дијеле“ (1974: 159).

Да је Лазарева клетва део његовог идејног и делатног опредељења наводи и Нада Милошевић Ђорђевић, додајући и њен шири значај:

Она је подстицај и емотивни путоказ за јединствену акцију у име покољења која долазе; не као превентива од страховитих последица неизвршења, јер се питање неизвршења дужности не поставља. Она се путем јединственог става свих враћа на продужење часног живота на овом свету и даје врхунски значај предстојећем догађају (1990: 85).

Управо генерације које долазе, певајући о битки која, чини се, није никада завршена, уграђују у свој песнички израз рефлекс кнежеве клетве. Њен најсажетији облик пронашли смо у песми „Клетва 1989.“ Александра Секулића:

Ко узео душу
Косову
из прсију
створио га Творац
у орла
и змију

Да сам себи навек
змијом очи пије
и да слепог орла
храни месом змије (1990: 74).

У овој песми-клетви, користећи уобичајени поступак зазивање Бога, говорник упућује превентивну клетву појединцу, без укључивања његове шире заједнице.

Развијенија клетва, која представља *сабирање клетви*, чији је циљ „да магијски призове несрећу не остављајући ни делић живота за могућу срећу“ (Ајдацић), присутна је у „Клетви (1389)“ Раше Перића. Година испод наслова сугерише да се пева о Косовском боју, те да је песма само варијација кнежеве клетве.³ Овде изрицатељ клетве призива санкције на тело, груди и очи издајника, на његову срећу, претке и потомке (1989: 12).⁴ Својеврсну трансформацију клетвене формулативности примећујемо у другом делу песме „Косовски гроб“, у којој апелатив прераста у констатацију, са имплицираним упозорењем:

Ко унесе ноктом
ил раоником туђ гроб у свој дом,
у кашику, у зделу, у крчаг, у сач...

Тај неумно унео је
гром у оцак, смрт у колевку, у век и свевек мук.
Ни бег у нигдину није му спас. Ни плач.
(1989: 20)

Сабирање клетви, још обимније од оног у Перићевој „Клетви“, у десетерачком маниру испевао је Милан Комненић у последњем делу шестоделне поеме „Изгон“ (1989: 85–95). У претходећим целинама лирски субјекат, активирајући познате елементе косовских усмених песама, пева, често у тужбаличком тону, о прошлости везаној за саму битку, али и тренутку из кога пева. На више места се са тужењем, и повременим бодрењем, преплићу и својеврсне критичке опаске упућене „нама“, попут оне у стиховима: „Посрнусмо под великом причом, / а од приче осташе причини. // Нико нама не оте Косово, / но ми више нисмо за Косово“ (87), да би читав трећи део био посвећен самокритици, уз зазивање предака попут Душана Силног, Уроша Нејаког, Милоша и неверника Вука.

³ Сматрамо да песма „Косовски рв“ можда демантује ову тврдњу, јер је испевана у презенту, тако да се чини да је бој свевремен: „На Косову / рву се две силе // Полумесец / и јутарње сунце // Сунце брани / небеску трпезу / Полумесец / озубљен уједа // Из тог рва / на Косову клетва // Да божури / из крви цватају“ (Перић 1989: 15).

⁴ Важно је напоменути да у Перићевој књизи песама *Косовски рв* одмах након „Клетве“ следи „Благослов (1389)“. Ова песма је много развијенија, *расиричанија*, јер се њоме изричу лепе жеље, за разлику од клетви, које по својој природи, ради функције, али и емотивног набоја, изискују сажетост.

Пета целина заправо је увод у наредни – клетвени, а говори о онима који куну и промишља о узроцима таквога чина: „Клет је онај ко мора да куне. / Али шта је клетва но морање? // Ко се у њу узда и њом брани, / већ се под њом од страве сасуо, // од ње иште спаса и уклона, / кроз њу збори са својом несрећом“ (93).⁵

Близу двадесет клетви гради завршни део поеме. Готово исто толико је престапа због којих се оне изричу. Садржински су креиране тако да најгоре муке упућују на појединца грешника и врло су блиске записиваним примерима из усмене традиције, поготово оним са простора Црне Горе, јер како каже Жарко Требјешанин: „Посебно тешке сурове и архаичне клетве налазимо у Црној Гори. Због крајње тешких услова живота овде се куне црње и грђе него у осталим крајевима где наш народ живи“ (1987: 48). Навешћемо само неке од стихованих клетви:

Ко на туђу кидисао муку,
Уста му се за врат окренула.

Ко удари на образ девојци,
Са гујама у дупљи ноћио.

Ко окаља монахиње блудом,
Приштеви му затисли ноздрве.

Ко старице извргне болести,
Огњеним га провртели коцем (94).

Овако нанизани преступи (злочини) и клетве (казне), веома подсећају на чланове својеврсног законика⁶.

У речнику, који прати књигу песама Ратка Поповића, као објашњење насловне именице „Страори“ стоји значење: страшан час, (штакори), стрвинар. На садржинском нивоу она прераста у топоним за Косово и Метохију. Поред ове речи, у стиховима ћемо као именитеље зла наћи и алу („Дошла ала сас седам игле на главу“ /14/), јаждера („Што на сироте пушти попамнога јаждера“ /46/), чуму („Чума гради големога зулума“ /78/). Поповићева књига за-

⁵ Овде бисмо скренули пажњу на чињеницу да аутор у зазивању личности из прошлости нигде не помиње кнеза Лазара. Можда је смело помислити да наведени стихови бацају другачије светло на Лазареву клетву.

⁶ У *Душановом законнику*, при формулацијама престапа и казни, врло су честе конструкције које почињу односним реченицама, нпр.: „Ко се нађе да је убио архијереја, или калуђера или попа, да се убије и обеси“; „Ко се нађе да је убио оца, или матер, или брата, или чедо своје, да се тај убица спали на огњу“; „Ко се нађе да је почупао браду властелину или добром човеку, да се томе рука одсече“ (Бубало 2010: 183).

право је низ стихованих исповести, молитава, клетви, сакупљених потребом „песмара“, а врло често у виду огољеног сказа.

Будући да су неименовани говорници представници простог народа, обичних људи, страдалници, живот који исповедају дубоко је укореењен у традиционалну културу Срба. Читава ова књига пева „пошљедње време“, врло болно и драматично. Завршава се песмом „Клетва“, међутим, ова врста пратећи је елемент низа других песама.⁷ Нпр. у песми „Врву од лошотиње“ говорница, која се трудила да живи без греха, часно, *йустиињацима* који ће да их *зайреју* казује: „Пукни земњо отвори се / Наш пут је правдина / Врви лошотиња / Да ги се уста окренеју напоко“ (18), а у тужбалици „Глава куће“: „Осветлела ве тамнина душмани / те никад светлило не видели“ (27). У исповести „Имам голему невољу мојзе среће“, *невољник* ће, између осталог, рећи: „Пушти Боже Петрове ветрове / Пушти Боже Илијине громове / Удри у људе зверове / Удри у чуму по градове / по шуме / по беја свет / По белосвецке јапије и јазбине“ (34), док се песма „Метохијским великомученицима“ завршава стиховима: „Пукла ви душа душманска / Да ви душа на огањ искочи“ (40). На неколико места, а понајбоље у завршном делу песме „Душанов бор нема разговор“ клетва се преплиће са молитвом:

Пушти боже вијор и вириште
Те обали пустога злотвора
Студ срамота да ни на образ не спије
Да ни душе лошо не тамнују
Пушти Боже светлило кроз Мирач планину
Гласнице пушти кроз Сврчина дворе
Доброгласна звона кроз Паун поље
Трубе анђелске кроз Косово и Метоију
Пушти ветре јод вискоке Шаре планине
Да ни гледе избавиш од огњевите
На Страшни суд нечасне и клете
Да не утекну од господње казне
Прими моју молитву и клетву (85).

Најзаокруженији клетвени поступак проналазимо, свакако, у песми „Клетва“ која затвара „Страоре“. Песма је компонована дво-

⁷ Књига „Страори“ права је ризница за анализу фолклорних и усменокњижевних елемената, али због ограничености темом и простором, поменућемо само молитве („Зборим душу да оладим“, „Огреј“, „Идо душе да нађем иљач“, „Молитва“), заклетве, пословице, бајања („Отосмо на пуге путове“, „Идо душе да нађем иљач“), тужбалице („Глава куће“, „Кукам дан и ноћ“, „Крвава жњетва“).

делно, а клетву изговара жена. Први део представља правдање за део који ће уследити, а садржи и заклетву. Наиме, говорници је познато како клетва функционише – не исказује се олако, а ако је упућена неправедно, вратиће се на пошиљаоца:

„Уста да ми се напоко обрну
ако не зборим истину
Гађали не од небо
Потепали број незнани
младињу и сиротињу
Из дома и обора не напудили
Да ме утепа овај соли и леба
и овај сув залак
Бог ми је сведок
На страшни суд ће се закунем
Не кунем ал ми срце клетву казује“ (90).

Она куне из потребе и немоћи, у жељи да се казне злочинци, не би ли се њиховим кажњавањем, уз Божју помоћ, успоставио нарушени поредак. Клетве упућује *йуђем човеку*, са намером да му *садирањем клејви* потпуно онемогући било какву шансу за спасење: „Гологлава мајка да ти оди по свет / Црни абери да гу дођу / Зелене венце не дочекала“ (90). На различите начине се куне потомство: „Никат пород / никат радос / Да ви не заплаче / нити порасте / не дочекали у колевку / нити ви у вита шетало“ (90–91); „те ви се угасило семе и огњиште“, „затрели се“ (91). Призива се губитак разума: „Бог да ви помери памет“ (91), „Бог да ве од памет помери“ (92). Проклињу се и покојници: „Пци ви коске не оставили на мир“ (91), „Да ви се гроб не зна / и пра и пепије“ (92). Такође, „пустовитом душманину“ жели се пораз од *часној крса* и исто зло које су жртвима починили (91). Песма се завршава повратком говорнице у релно време и простор, где она саопштава да би клела још да има ко да чује, свесна могућег греха који је починила проклињањем. Удајући се у Божју помоћ, исказује крхку наду, којом се завршава говор *Сйраораца*: „Ако је правдина ће ги стрефи клетија / Бог није врана па да вади очи / Полагачко иде / ред реди / ал стигне“ (92).

На основу претходних анализа видели смо да су примери поетских клетви, рачунајући и Кнежеву, потекли из истог стваралачког нуклеуса – из фолклорне, односно митске традиције. Упркос видним различитостима, проистеклим из равни семантике, структуре, позиције онога ко клетву изговара / лирског субјекта, у свакој

од њих може се препознати првобитна улога овог апелативног жанра – призивање успостављања нарушеног реда. Истовремено, без обзира на то да ли се у анализираним клетвама, у песмама, директно рефлектује клетва кнеза Лазара, из усмене епике, или су креиране као израз савремених говорника, све оне, на својеврстан начин, а у складу са тематским кругом који чине, представљају допринос савремених песника продужавању живота културолошког мита о Косову. Дакле, међу ауторима песама нашег корпуса препознајемо специфичне носиоце културног памћења, које спомиње Јан Асман (Asman 2011: 53)⁸, а „Pesnik je prvobitno imao ulogu da očuva pamćenje grupe“ (2011: 53). Будући да, нажалост, вишевековна стварност увек изнова изазива ре-креирање овог културолошког мита, који „представља једну врсту просторно-временске, менталне карте српског народа у којој су садржани основни подаци о његовом духовном и историјском искуству“ (Бошковић 2014: 75), врло јасно можемо видети и *време на делу* када је о овом миту реч. Управо стваралаштво песника, који певају о Косову и Метохији, било да је реч о тематизовању историјске прошлости или садашњости, јасно показује постојање „испрограмиране отворености, тј. позива на рецепцију и интеракцију“⁹.

Литература

- Ајдачић, Дејан. *О клетви у усменој књижевности*. Пројекат Растко. <https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-kletva_c.html> 24.9.2017.
- Бошковић, Сања. *Косовски културолошки мити*. Београд: Службени гласник, 2014.
- Бубало, Ђорђе. прир. *Душанов законик*. Београд: Завод за уџбенике – Службени гласник, 2010.
- Вукановић, Татомир. *Енциклопедија народној живојини, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији*. Београд: Војноиздавачки завод – Verzalpress, 2001.

⁸ „Kulturno pamćenje uvek ima svoje specifične nosioce. To su zabavljači, bardī, grioti, kao i sveštena lica, učitelji, umetnici, pisci, naučnici, mandarinī i svi drugi, kako god se zvali“ (Asman 2011: 53).

⁹ „И управо због свог прагматично-моралног карактера, културолошки митови представљају отворене духовне целине. Кажемо – отворене јер се захваљујући отворености њихових структура, културолошки митови преносе с поколења на поколење као колективно знање. Преношењем они живе, надограђују се, обнављају и мењају, истовремено не губећи свој почетни набој из којег су настали, своју почетну поруку коју преносе кроз историју и време. То ће рећи да у самој структури културолошких митова постоји испрограмирана отвореност, тј. позив на рецепцију и интеракцију“ (Бошковић 2014: 77).

- Ђаповић, Ласта. „Схватање смрти у тужбалицама“. *Живојини циклус*. Софија: Етнографски институт с музеј, 2000, 301–307.
- Кољевић, Светозар. *Наши јуначки еп*. Београд: Нолит, 1974.
- Крстић, Бранислав. „Постанак и развој народних песама о Косовском боју“. *Трећи конгрес фолклориста Југославије*. Цетиње, 1958, 83–99.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: САНУ – Балканолошки институт, 2002.
- Љубинковић, Ненад. „Косовска битка у своме времену и виђењу потомака, или логика развоја епских легенди о Косовском боју“. *Расковник*. Св. 55–56, 1989, 127–164.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Косовска епика*. Београд: Завод за издавање уџбеника, 1990.
- Михаљчић, Раде. *Лазар Хребељановић: историја, култи, њередање*. Београд: Српска школска књига – Knowledge, 2001а.
- Михаљчић, Раде. *Јунаци косовске лејенде*. Београд: Српска школска књига – Knowledge, 2001б.
- Павловић, Миодраг. „Предговор“. *Бој на Косову: народне њесме*. Ниш: Просвета, 1989, 5–19.
- Питулић, Валентина. *Семантика дожура: усмено Косово*. Београд: Алтере; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2007.
- Продановић, Јаша М. *Наша народна књижевност*. Београд: Савременик СКЗ, 1932, 191–207.
- Радулвачки, Љиљана. *Клетва као социјална категорија и психолошка одредница*. Београд: Етнографски музеј; Сремска Митровица: Музеј Срема, 2001.
- Требјешанин, Жарко. „Клетве из Дробњака“. *Расковник*, јесен 1987. Год. 13, бр. 49, 1987, 44–48.

- Asman, Jan. *Kultura pamćenja: pismo, sećanje i politički identitet u ranim kulturama*. Nikola B. Svetković, prev. Београд: Prosveta, 2011.
- Pavić, Armin. *Narodne pjesme o boju na Kosovu godine 1389*. Zagreb: JAZU, 1877, 1–56.

Извори

- Бован, Владимир. *Српске народне њесме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977, 388–401.
- Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову, њоворне народне њиворевине*. Приштина: Јединство, 1980, 75–83.
- Дебељковић, Дена. *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књ. 1. Лирске и епске народне њесме*. Приштина: АНУК, 1984.
- Комненић, Милан. *Изјон*. Београд: Милан Комненић, 1989, 85–95.
- Новаковић, Стојан. *Косово, српске народне њесме о Боју на Косову (ејски расјорег)*. М. Матицки, прир. Београд: Вукова задужбина, 1995.
- Перић, Раша. *Косовски рв*. Нови Сад: Дневник; Приштина: Јединство, 1989.
- Петровић, Соња, прир. *Косовска дийка у усменој њоезији*. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001.

Петровић, Бранислав. *Сабране њесме 2*. Београд: The English Book, 2012, 302–305.
 Поповић, Ратко. *Стираори*. Грачаница: Никанор, 2002.
 Секулић, Александар. „Клетва 1989“. *Изјон Срдаља: Косово у њеснишћу дваде-
 сеттој века*. прир. Р. Перић. Нови Сад: Дневник, 1990.
 Шаулић, Новица. *Српске народне њесме, Косово / из збирке народних њјесама
 Новице Шаулића*. Књ. I, св. V. Београд: [б. и.], 1939].

Aleksandra R. Popin

“I’M NOT CURSING, BUT MY HEART IS”
 (CURSE IN CONTEMPORARY POETRY ABOUT KOSOVO)

Summary

The paper analyzes the poems in which authors in various ways transposed the curse by writing about contemporary Kosovo and Metohija. The introductory part is dedicated to determining the oral curse in terms of genre, as the expression of belief in the magic of words, followed by a short review of the sources and context of Prince’s curse. Subsequently, we analyzed the poems – curses by Aleksandar Sekulic, Rasa Peric, Milan Komnencic and Ratko Popovic. The main goal of the paper is to explore how the curse functions in a given corpus, or to which extent the poetically formed curse is close to its oral predecessors in terms of genre (both the curse in general and the Prince’s). Based on everything analyzed, we conclude that in the examples of poems about Kosovo and Metohija in the historical context, one can notice the openness, as one of the significant characteristics of cultural myths and the poets as carriers of cultural memory.

Keywords: curse, Kosovo and Metohija, poetry, myth, cultural memory.

Миодраг Матицки¹
 Вукова задужбина, Београд

ФОЛКЛОРНЕ ОСНОВЕ САВРЕМЕНОГ СРПСКОГ
 РОМАНА: ЈАНКО ВУЈИНОВИЋ

У савременој срској прози, посебно код писаца који су током ратова вођених крајем 20. века на Балкану, живели и стварали на рубовима рата и избивали у расејању, снажније су изражене фолклорне основе које су понели са собом из матице. Тако храст као дрво-запис, као „храм“ који протрајава још од паганских старословенских времена, оживљава у романима Јанка Вујиновића, романописца пореклом из Јадра, иако је веровање у храст на којем борави змај, у дрво које има значење најдубљих корена народа, више распрострањено на Косову и Метохији и по Јужној и Старој Србији. То је изразито наглашено у његовом делу – *Књија о храсћу* – историјском роману посвећеном годишњици Великог рата.

Кључне речи: савремена српска проза, фолклорне основе, Јанко Вујиновић, размеђа 20. и 21. века, ратови, расејање, матица.

Роман *Књија о храсћу* (2014) Јанка Вујиновића натерала ме је да узмем у руке и његове претходне књиге прозе не бих ли нешто више дознао о његовом модерном новелистичком есејизму коме су склони, по правилу, сви писци који су дуже били принуђени да живе изван своје матице или су отишли да живе у изгнанству својом вољом. Читава српска књижевност, поготово новелистичка и романијерска, настајала на рубовима рата вођеног на Балкану крајем 20. века, или у средњоевропским па и даљим дијаспорама у којима живи српски народ, окретала се есејизму, налазећи у њему слободу пребацивања приповедања у разна времена, пратећи истовремено и оно што је у њима протрајавало од завичаја и оно што су стицали у сусретањима са туђим језицима, обичајима, нарави-ма. Увек помало погођени равнодушношћу света, запада, за оно што се збивало у матици, често на себи осећајући последице безрезервног и необјективног генералног осуђивања српског народа.

¹ maticki.miodrag@gmail.com

Пружајући свему томе отпор, они су истовремено промишљали савремена збивања у свету на неколико колосека, нужно прибегавали форми огледања сопственог мишљења, стварали су, а то ће књижевна историја потврдити, жанр есејизма као особит вид романсирања историје и историзирања романа.

Да се осврнем на ранија Вујиновићева прозна дела подстакао ме је и искусни књижевни критичар Михајло Пантић, који је у Вујиновићевој књизи *Паника у инџерсији* (2000) наслутио својеврсну интонацију, лирску мекоћу поетске димензије, тежњу ка свеповезивању чињеница на основу принципа универзалне аналогije – што га је све наводило на то да је реч о писцу „новог облика стваралачког система“. Имајући у виду да такву изражајност Вујиновић не би могао да оствари без есејистичког наративног поступка, поготову што у његовим делима превладава тема повезивања два различита типа цивилизације, северо-западне и југо-источне, подвојена различитим сликовима за Вујиновићеве романе река Дунава и Рајне, које имају у његовим делима одреднице кључних топономастичких симбола. Најзад, навођењем песама које имају особиту функцију у овој књизи, почев од Стеријине поеме *Сиомен њујовања њо дољним њределима Дунава*, до *Ламентииа над Београдом* Милоша Црњанског, чврстим есејистичким ослањањем на култна дела наше литературе у којима писац ламентира у првом лицу, попут *Дневника о Чарнојевићу* или *Ишаке и коментииара* Милоша Црњанског, Вујиновић своја есејистичка зароњавања и дигресије, понирања у сопствени стваралачки поступак у жељи да га оправда и објасни, транспонујући лично биографско искуство, уздиже на особити ниво приповедања.

У питању је роман о мисаоним процесима „балканског ходочасника на замршеним путевима западне Европе“, у којима се питања умножавају градећи немилосрдан и разарајући низ, све до оног шта то он има са светом тамо, или са својим светом у завичају. Таква „радња“ романа збива се на западу где писац не успева да одреди источну страну, да источна страна можда за запад и не постоји, јер се ту сунце ретко рађа: „Вазда је сумаглица у мутноћи“.

Када сам рашчланио ово жанровски вишеструко приповедачко дело, покушавајући да реку романа одредим као рекапитулацију обиља реминисценција писца који путује међуградским возом после књижевне вечери њему посвећене у град у којем живи, али који и даље не осећа као свој, схватио сам да се матица приповедања

састоји од неколико прича које носе, „држе“ целину овога дела. Потом сам утврдио да је поглавље *Паника у инџерсији* централно и да баш оно отвара нове странице српске прозе. Није случајно што је по њему дат и наслов читавој књизи. Наиме, реч је о безобзирном возу Запада, који „пичи“, не марећи за успутна насеља, за мале народе, за колатералне штете, који мора да стигне са што мањом минутажом закашњења иако му није важно где јури, ка којој станици, док нико не примећује ко је сишао са тог воза, или ко у њега улази.

Реч је, наиме, о новом виду велике теме усамљености појединца завитланог у свет. На педесетак места у овој књизи понавља се, као припев, јек јунака-писца: Сам! То важи и када се, захваљујући есејству, писац у првом лицу *Ја* преобраћа час у *Ти*, час у *Ми*, у позицији писца посматрача у садејству са читаоцем, час се преобраћа у лик са наративном дистанцом: *Он*. Сви ови преобраћени ликови главног јунака-писца, било да ламнетирају, да су учесници у догађајима или су у позицији посматрача, остају сами! То иде још од певања изгнаника са Понта, од Венцловића који пева о неприродним сеобама на север, до оних који певају о природним или изгнаничким сеобама на југ, поготову када је у питању наш народ, који је у осеке сеоба са севера и запада кретао само под силом и невољом. Судбина сеоба и осека сеоба, коментари који то прате, све је то наталожено у души аутора који добро познаје Вукову приповедачку традицију, усмене приче које је само Вук умео тако лепо да исприча и када их пише.

Читав роман о међуградском возу Јанка Вујиновића посвећен је теми откривања нових светова. Како оних у њему, памћених из детињства, попут приче о томе како је први пут појахао свог Зекана, до оне о девојци са вилински расплетеном косом на шлепу који га односи реком Рајном и с њим нестаје заувек, у којој је реинкарнирана стара немачка легенда и Хајнеова балада *Лоре Лај*. А сва та откривања нових светова збивају се док јунак-писац посматра кроз прозор захукталог глувог западног воза пределе који пролећу, Хесеовог степског вука који се нађе на завејаној ледини крај пруге и, потом, у купеу, када писац и вук замене места па се посматрају са различитих страна. У таквој ситуацији следи есејство највишег степена. Писац се подсећа вукова који су пратили Наполеонову армију Москвом поражену, на вукове који су га испратили из Србије, Немачке и Пољске. Из тога ће произићи и његов роман *Вучји*

накоји (1986), такође ослоњен на фолклорну осову. И сасвим је природно да јунак-писац остане загладан кроз прозор воза који у њему мили као по његовој домаји, да му прозор воза који иде све спорије чак и „брзим европским пругама“ постаје све непрозирнији.

На једном месту Вујиновић ово своје дело назива „горком бајком“. У том контексту он лamentsира о нестанку Панонског мора, о рекама, о градовима који сами себе прождиру, о мноштву у којем је човек најусамљенији, чак се пита да ли можемо замислити град без људи? Шта јунаку-писцу који кружи возовима по рубовима рата крајем 20. века преостаје? Он се у вртлозима усамљености и очаја, маша корена, митских упамћења која стварају илузију чврстог ослонца. Такав је храст у немачком врту којем се приклања као запису из свог села, радује се што је у туђини изникао српски храст између руске брезе и пољске тополе. Као одјек понавља се његово призивање заштитничке сенке дреновог хлада. Реч је о грчевитом хватању у туђини за нешто што може сматрати својим, што је вековима одржавало, како он вели, наш тужан народ који пати од неизлечиве сете. И све ће се то још снажније преточити у његовом познијем роману *Књија о храсту*.

Сага о храсту и Великом рату Јанка Вујиновића, коју он насловљава неодређеном речју *књија* – *Књија о храсту* (Београд, Филип Вишњић, 2014) веома сложене структуре о чему говори већ сам поднаслов: *Београд – Neuss – Lodz – Београд. Десетлеће и њо, на њрелому векова, њокайкад*. Знамо какав је био прелом векова, 20. и 21, знамо за судбину српских писаца који су стварали на рубовима рата, било да су се склонили од злог времена које је пристигло у невреме, баш кад се жито жњело, како аутор пише на првој страници, нимало случајно призивајући судбину богумила, било да су се определили за декларативно апатридство као облик живљења и стварања. У оба случаја сведоци смо особите сете у њиховом прозном есејству, проузроковане ломовима и посредном доживљавању онога што се збивало крајем 20. века на јужнословенским просторима. Апатридама је Србија које су се одрекли била у срце забијена као нож који из самог сечива крвари, писали су побркани у језику од камелеонских напора да докажу да за писца језик није најглавнија одредница припадности, да је домовина тамо где живимо. Онима који су, попут Јанка Вујиновића, који себе на 279. страници назива „Добровољним изгнаником“, били судбином одвојени од Србије, стваралачка сета навирала је у њиховој прози

због одвојености, дуге „десетлеће и по“ инсистира Јанко Вујиновић у поднаслову књиге, а странствовање доживљавају као омчу која их дави. У овој саги омчу затварају имена градова: „Београд – Neuss – Lodz – Београд“. Али, истовремено, то је и троугласти ослон визиуре ове саге, то су три угла равнокраког троугла из чијег се самог средишта сага и зачала, а реч је о храсту као најснажнијем сидру завичајности у српској литератури. Зато је сложена структура ове саге о дрвету трајања, у којој се наратор промеће од библијског Друмовника који казује прошлост библијском реториком, који се преобраћа у Поменика и Непоменика, који чврсто придиже крст „испод узглавља, корена храста“ како би одагнао Нечастивог у нама, у себи. У уводном поглављу – *Славјани, храсти, увод*, потом, наставља се књига о храсту, у којој аутор преплиће легенде, каже, како оне које га сполаћају током боравка у Лођу, граду лађи без воде, тако и оне које су потекле са источнице наше духовности, попут *Бајке о храсту у црквом*. Ту нам аутор саопштава како је ово његово дело о храсту са Балкана настајало и како је окончано „у низијама Европе“, у дољи „дољијој да не може бити“: „Негде на средокраћи непостојећег Панонског и постојећег морја Балтичкога“.

За анализу структуре и стваралачког поступка у овом делу није безразложно истаћи оно што називамо експлицитном поетиком, бављење самог писца својим делом. Због историјских прилика које су све нас пореметиле, он се одиста нашао скучен између два бездна, земног и небеског, натеран да своју двообразну приповест о дубу казује као троглаву историју, у којој се огледају српско лице из прехришћанске, римско-византијске, средњовековне и садашње столице српске Београда, поланско лице из Лођа означено симболом насукане лађе, и немачко лице Нојса као симбола Северне Рајне-Вестфалије. Само у жижи таквог троугла, сагледавајући стварност из тако широке перспективе, аутор је могао да начини један од најлепших прозних зумова о Београду, само захваљујући томе успео је да разгрне мор-доламу храстовог лишћа и надалеко угледа кљун Калемегданског гребена: „Тим прамцем, казују, Београд плови у морју времена“.

У овој саги о храсту и Великом рату постоје три стране света: Балкан као ознака југоистока, Нојс као знак северозапада и Лођ као ознака североистока. А између тих праваца, већ својом природом непотпуне одређености, струје вековне сеобе народа, измишљене или стварне, нижу се бежаније у збегове као у Нојеве барке,

народи настају и нестају, одзвања са призвучком страха изрицан усклик на баловима Аустријског царства одржаваним пошто су Руси помогли да царство избегне пропаст: „Словени долазе!“ Тако бруји прошлост коју не могу да примире и дозволе јој да се у потпуности искаже ни дебеле сенке хроста. Зато аутор своје дело смело назива „тролисним разбокореним списом“, зато у овој саги смењује више казивача, приповедача, наратора, себе на једном месту назива скромном одредницом приређивача *Књије о хросту*, негде и коаутором и записивачем казивања. Вујиновић у сагу умеће и на дијалогски начин изванредно компоноване делове прозе Милоша Црњанског из *Књије о Чарнојевићу* и В. Рејмонта *По земљи лођској и њалицијској*, позива у помоћ историчаре, етнографе, етномузикологе, чак и оне који пишу о Србима као о најстаријем народу, како би поткрепио своје виртуалне историјске ескурсе, потписује их иницијалима. Да поменем Феликса Каница, Павла Јосифа Шафарика, Симу Лукина Лазића, Егона Ервина Киша, Натка Нодила, Веселина Чајкановића, Марсела Рајха Раницког, Милана Будимира, Бојана Јовановића.

Аутор се у овој саги о храсту и Великом рату опредељује за тип приповедања зависно од жанровске разноврсности коју нуди у делу, зависно од тога да ли се митологија учитава или се претаче у модерну ангажовану прозу, да ли се позива на сећања очевидаца и усмене казиваче или умеће потпуно аутономна прича. Већи део књиге чини историјска проза о Словенима као о великој породици, о Лужичким Србима које упорно покушавамо да повежемо са српским народом, о Србима као саборном народу који се, најпре, држао лажне идеје илирства као обједињавајућег фактора за Јужне Словене... Само у делу у којем говори о пореклу имена Србин, како би показао оправданост старе пословице „Име је судбина“, аутор показује како и умишљени митови могу да постану део судбине народа. Све је то увод у оно чему тежи, да покаже како и дрво, хрост, може да одреди народ. Јанко Вујиновић добро познаје предања о храсту, општесловенска, српска, она о храсту на раскршћу, о храсту заштитнику, храсту исповедаоници, светињи. Не либи се да у књигу унесе и фантазмагорије о храсту, свестан је да је хрост постао незаобилазан део наше историје, да је један од владајућих симбола српске литературе, да се чак и у једној бајки за децу Бранка В. Радичевића сељак Остоја опсесивно посвећен обрађивању земље полако претвара у хрост (руке почињу да му се гранају а

ноге пуштају корење), на уму му је вазда *Књија о хросту царском* Павла Јуришића Штурма. Све ово даје право Јанку Вујиновићу да комбинује више стилова нарације, од библијско-реторичког стила на почетку књиге, па преко стила јеванђеоског казивања повести (поглавља писана као апостолска обраћања – „по Јанку“), усменог приповедања бајки (репрезентативно је поглавље писано као ауторска бајка: *Чобаница и цар*), препричавања легенди (косовска легенда и појединачне легенде о Милошу Обилићу; легенда о војводи Рађу који је посадио хрост 1388, легенда о Тодоровом дубу). Понајвише је кажа о живој повести у којима аутор напушта „историје књишке“, када упућује читаоца „да слуша нашег казивача“ који се обраћа читаоцу као неком најблискијем. Готово да је реч о усменој перформанси („рођени мој“; казивач у приповедање убацује врачања). Такве су каже о дубу као запису, таковском, осмаку, зеленом, такве су каже о пчелама и пчелињаку. Нижу се приче сваколикe да би се показало, како аутор вели, да је свака од тих прича истинита, да „све ишчезава, прича остаје“. Све ово, на првих 100 страница књиге, тек је увертира у централну тему саге. Наиме, надаље следи роман Јанка Вујиновића о Великом рату.

Други део *Књије о хросту* јесте Вујиновићево виђење Великог рата, које није изражено као пут кроз историју од атентата и мостобрана на Дрини до пробоја Солунског фронта, већ је у питању понирање у суштину судбине једног народа оличене у храсту, дрву запису од давнина, о његовој трагичној судбини да буде попаљен од освајача, али који и данас тиња и уме да се разгори, да буде једна голема воштаница запаљена уместо хиљаде свећица за душу српског народа са којом се одлази у рајско насеље. Хрост, тако осакаћен, ослобођен баласта вековне историје, постаје опаснији. Нагорели пањ хроста се, на тај начин, директно повезује са народном загометком о кокоши која леже јаја: „Седи чајна на чајноме пању, носи душе са онога света.“ Јанко Вујиновић у овај део саге о пању уноси стихове парафразирујући Вукову народну песму којом пропраћа легенду о настанку реке Нечаје и Пустопоља, о чајању („тужењу“) мајке Милоша Обилића када је добила вест о Милошевој смрти („Што не чајеш, Милошева мајко! / Одби овце у то пусто поље, / Милош ти је данас погинуо.“). У тим стиховима открива се дубоко значење речи *чајати*, која има тежину суперлатива речи *иужити*, јер носи у себи призвук врачања и клетве („Чај, горо, чарна!“):

Чок више, неимари, чок више,
 Не чај више Милошева мајко,
 Милош ти је, мајко, погинуо,
 Изгинуо синак на Косову,
 Равном пољу а српској судбини.
 [...]
 Не чај више, самохрана друго,
 Пусту овце у то пусто поље [...]

Вујиновић легендом употпуњује своју верзију песме „на народну“: „Где је пао гласник изниче дуб о којем се прича. Мајка је преживела тај глас“ (121).

Сага о храсту и Великом рату, страдања која је народ доживљавао од окупатора чак и када би се мирно окупио око храста Записа и Заштитника, дозвољавају писцу да у иконостас на којем се налазе Свети Еванђелиста Лука, Петар и Павле, Свети Јован Крститељ, Свети Сава и Михаило Архангел, као у породичну читуљу која се чита када се реже славски колач, унесе и ликове својих несрећно погинулих предака, махом стараца, жена и деце, побијених око тог храста или обешених о његове гране. Реч је о антологијској драмској сцени, о самом врху приповдања у овој саги: „Пуцају солдати у кошеве са пшеницом, у снопље лана, у бркље пасуља – да се ту, у себарском берићету, неко није сакрио. У тканице, шаренице, резбарене сандуке са спремом девојачком“.

Завршно поглавље саге о храсту и Великом рату чини се само на први поглед немуштим разговором Немца Хајнриха Х. из Улма који тражи Цер и село Подзапис, јер је ту негде сахрањен његов погинули син Михало, са Србином који је у истом рату изгубио свог сина Михајла. Србин угошћава Немца на начин како се у нас ненадани гост дочекује. Води се дијалог полуспоразумевања, свако тера своју причу али, оно што је најбитније, они ипак успевају да саопште један другоме оно што је битно за човеческо битије. То је дијалог пун двоумица које задиру у саму срж рата као највећег зла човечанства.

У епилогу саге о Великом рату и храсту налазимо велику поруку, вековима у народу потврђивану усменим путем, коју нам писац преноси као аманет. После дугих надгорњавања сељана дали и како сазидати цркву на месту на којем је попаљен храст, писац нас упућује на народну изреку у стиху која је део усменог *вјерују*: „У прсима цркву зидај!“ Своју цркву као задужбину свом поврат-

ку, Јанко Вујиновић је сазидао словима. На белину страница његове књиге као да су сишла небеса, свеци нас благонаклоно посматрају као да су живи, само што не проговоре. А пред наше очи јављају се ликови свих оних несрећно страдалих у Великом рату, и другде. Захваљујући посети гробници породице Томовић, пореклом из Прањана код Чачка, којој припада сада и моја ћерка Милица, спазим на споменику исписана неколика имена, уз која стоји иста година смрти – 1914. Кажу ми: Прадеда и два сина му. Онда схватим да сам пуно сличних надгробних споменика виђао по Србији, са истом годином смрти, да је таквих споменика превише за један народ, за једну годину. Зато сам спреман да додам да је Јанко Вујиновић, аутор *Књије о храсту*, ктитор цркве од слова, да у рукама уместо макете храма држи цео храст црски.

Извори

- Вујиновић, Јанко. *Вучји накоји*. Београд: Просвета, 1986.
 Вујиновић, Ј. *Паника у интјерсијију*. Београд: Дерета, 2000.
 Вујиновић, Ј. *Књија о храсту*. Београд – Neuss – Łódź – Београд: *гесејлеће и њо, на йрелому векова, йокайикад*. Београд: Филип Вишњић, 2014.

Miodrag Maticki

FOLKLORE BASES OF CONTEMPORARY SERBIAN NOVEL: JANKO VUJINOVIĆ

Summary

In contemporary Serbian prose, especially with writers that, during the wars waged at the end of the 20th century on the Balkans, lived and created on the verges of war and scattered around, the folklore bases brought from the matrix country are more strongly emphasized. That is how an oak-tree, as a *zapis*, a “temple” that has been enduring from the pagan Old Slavic times, revives in the novels by Janko Vujinović, a novelist originally from Jadar, although the belief in the oak that dragons dwell on, the tree that has a meaning of the deepest people’s roots, is more wide-spread in Kosovo and Metohija and around South and Old Serbia. It is particularly emphasized in his work – Book on the oak-tree – the historical novel dedicated to the Great War anniversary.

Keywords: Contemporary Serbian prose, folklore bases, Janko Vujinović, transition from the 20th to the 21st century, wars, scattering, matrix.

ПРИЛОЖИ

ОБЈАШЊЕЊЕ „ПРИЗРЕНА“

Осећих сву нашу немоћ, сву своју љућу. „Призрен“, ирошајџах, са извесном афекцијом. Као што је Црњанском реч „Суматра“ доспела до унутарњег слуха да озвучи неку присну даљину, тако се реч „Призрен“ обрела у слуху песника што ово сведочи више као звучно чарање него као жежена културна асоцијација. Кроз ту реч више је иризирао него што је знао и видео. Тада још није био доспео да крочи на обалу Бистрице и провери тачност наслућеног описа с почетка песме „Призрен, негледани“: „Варош, иза подграђе, вишегради повише. / На часак се одигну, затим хитро приземе. / Немам речник помичан да све тачно опише: / Наносима изнутра утврђени, Призрене. “ Али, у души, дубоко, крај свећ оирирања да тио иризнам, ја сам осећао неизмерну љубав ирема џим далеким брди-ма... Као у некој лудој халуцинацији, дизао сам се у џе безмерне, јушарње мајле, да исиружим руку и џомилујем далеке Проклеџије, Шар-џланину.

Када сам, недавно, у дискретној вечерњој групи путника из Београда прелазио Душанов мост на путу ка задужбини Симе Андрејевића Игуманова, изнова пробуђеној Богословији, указао се успон који сам однекуд иризирао и лирски описао, видик одозго омеђен каменом тврдином Каљаје. Капија Богословије дели невелико али узвисито варошко острво српског говора и вере. То спасоносно копно од агарјанског бесовања метежне 1999. године. Сад је више од тога, јер овде обитава неколико десетина будућих свештеника, дечака који тамо превремено зру. Онамо смо, као неслучајни долазници, затекли крепку ведрину пред којом смо се морали застидети. Онамо, иза капије, брујни пчелињи ред одржавају пробрани Дечанци, ослонци стрпљивог Владике обновитеља те утихле образовно-сакралне тачке, млади умни наставници већином дошли овде с јаким грчких богословских катедара. Прикључила

¹ Текст је објављен у књизи „Косово и Метохија – јуче, данас, сутра“, Нови Сад 2018, стр. 147–153.

им се пчела радилица именом Валентина Питулић, наш одлучни покретач на овај пут, она што познаје овдашње песме прастаре и претешке. А када их запева, откида их из себе.

Исто тако је опкољена Богородица Љевишка, с друге стране Бистрице, стешњена међу недостојним здањима, још понегде гарава од оне паљевине – а опет безмерно, у себи самој, слободна. Као и Богословија иза своје капије, тако је и Љевишка, унутар наслојених зидова, дочувала онај невидљиви Призрен у Призрену. Призрен што се, на тренутке, одиже од тла, и оставља за собом Призрен приземни. Одиже се, често далеко од унутарњих очију које то могу препознати.

Сутрадан, Михољдан у Великој Хочи, осунчан. Владика служи пред каменим храмом Светог Стефана. И онамо, у Хочи, спрегнуто је присутно и одсутно, у чврст савез. Украј храма голубарник, којем неопрезно прилазим. Голубови се поплаше, распрше по порти и убрзо смире на крову црквице, њих осам и девети голуб на врх крста више олтара. Велика Хоча је, уистину, место веће од себе самога. Од оснивачке повеље намењено за метохијанској обители. „Хоча и друга Хоча и трг ту, и два винограда ту насадих.“ И Велика Хоча, мимо свих недаћа, осам теретних векова живи према реченом задатку, и сада опкољена, али заштићена и ободрена речју првог моћног и светог виноградара, чији засад овде и даље точи крв Христову у горку радост људску.

Велика Хоча је – поиграјмо се мало речима – израсла у једно Велико Хоћу, у друго име опстанка и постојаности. Оно што беше Стара Србија сажело се, у најсведенијем племенитом лику, у томе селу: мнозина храмова и домаћинских кровова, целих и осталих у траговима, благословени виногради около. Неутихло обиље старог живота и гроздови дечице, овдашње и пристигле с разних страна, данас окупљене, на топли Михољдан. У чврстом савезу присутних и одсутних.

Оно што је изгубљено или протраћено по ширини, згусло се, по дубини, у делатној отпорној снази, како у атару Велике Хоче, тако међу певајућим зидовима Патријаршије, Дечана, Љевишке, призренске Богословије, али и других, мање чувених, скрајнутих, пустих места. Виноградари, сељаци, монаси, ученици и њихови наставници што ту настављају да живе, опкољени, далеки су као Суматра од нас што живот проводимо у привидној слободи, растерећени тврдокорног завета који они тамо проводе с подразу-

мевањем. Не боре се за голи живот – јер је голи живот свуда пре него тамо. Према Винаверовим речима, а поводом јунака Григорија Божовића, приповедног сведока Старе Србије – они живе „за нешто вечније“, што надмаша хоризонт тесних, појединачних живота. „У свима гори неугасно могућност великога витешкога тренутка. Када тај тренутак дође нико се више не боји за своју главу, за сићушни живот. Према томе големоме тренутку све је малено.“

Разумео је Винавер, бистри син пољских Јевреја, косовску енигму до човечанске сржи. Али, пустимо велике речи, оне су већ речене. Ми, који нисмо тамо, имамо право само на стид и на деловање из стида проистекло, стид од тих унутарњих оклопника, живих тапија нашег косовског трајања, мимо зиданих тапија што су толико пута гореле, пустошене и наново обнављане. Као и призренска Богословија, рецимо, с тим озбиљним момцима што личе и не личе на своје вршњаке, а могли би штошта и времешнији, пометени нараштај поучити, зревајући усред ове мргодне пустиње. Као некада давно, ту близу, Свети Петар Коришки, који је упорно одолевао бесовском мноштву што га је опкољавало: „Ја сам прах и пепео пред Господом мојим [...] Јер ово пропадљиво, рече, треба да се обуче у непропадљивост, и мртво ово да се обуче у бесмртност.“

Од исте су благородне лозе Петар и наши данашњи метохијски пустињаци. И као да сцене Теодосијевог житија коришког подвижника опомињу на скорије призоре бесне навале на истом подручју. „Окупивши се у гомили на светог нападаше“ и „стадоше га вући, и по оштром камењу раздираху тело његово“. И наново се обараху на онога који се вером и заветом опире, макар гдекад и пао и посрнуо:

Беси тад отишавши тобож за дуго оставише светога, али се одмах поново као велико мноштво војника сабраше, и дођоше на светога. И напунили бејаху сву долину и по стенама под оружјем хођаху, са шлемовима у облику глава дивљих вепрова и с ликом медведа и осталих дивљих звери на глави [...] Шта ћеш сад, лудаче? Опамети се бар, и послушај нас: Устани, иди, да мачем заклан зло не умреш. Ни сухо твоје тело људскоме погребу нећемо оставити; расећи ћемо намучене удове и зверима за јело у пустињи разбацаћемо, да се и остали, кад виде како си ти убијен, не усуде да нас вређају и као ти боре.

Пређашњи житијски опис убилачког мноштва што надире оживљава бесовите 1999. године. Битка за Кошаре беше страшна,

али је, према речима ђенерала Павковића, битка на Паштрику, ту надамак Призрена и коришке пустиње, у ратним документима забележена као најтежа. Поред живог меса ОВК и војске Албаније, генерал Кларк потеже чак америчку стратешку авијацију, бомбардере Б-52 и Б-1 који су „тукли наше јединице из стратосфере“, претварајући делове планине у месечево тло. „Међутим, само једном“ – сведочи српски ђенерал, сада опкољен тамничком сивином у туђини – „успели су да пробију фронт наше одбране на горожупском правцу и направе продор од 200 до 400 метара на територију Србије. Јунаци 549. бригаде већ следећег дана су вратили положаје. У одбрани Кошара и Паштрика, верујемо, поред наших савремених јунака бесно тучених из паклене стратосфере, отпорну силу беху доливали, с више висине, и давни коришки борац, Петар, као и сени старих заточника неупитног, безнадног отпора из Подриме и Велике Хоче. Они које Григорије Божовић описује у причама: „Маниташевићи су и презиме добили што Арнаути нису њихово јунаштво и њихову средњовековну борбеност могли друкчије објаснити. Али међу свима њима најотменије јунаштво је било у породици Мијајловића. [...] Гинули су као за спомен. И за арнаутску песму.“

Још је уверљивије и за наше прилике прикладније старосрбијански Андрић дочарао „неизмишљене ликове“ савременика чији животи допадоше у најцрње доба, с почетка двадесетог века, када су умножена безакоња гасила последњу наду у српско одржање. Као с почетка Божовићеве приче „Оклопник без страха и мане“:

Јер време бијаше страшно. Младо-Турци беху одлучно наумили да нас излече од косовске бољке. Школе нам се затвараху, свештеници хапшаху, виђене људе убијаху у рукама власти, а арнаутски зулум беше превршио сваку меру. И сами малаксали, готово безнадно али још упорно, ми углавном свођасмо свој посао на то, да крепимо заосталу снагу једне управо луде расе на безуман отпор...

Над истрајне Старосрбијанце надвија се испит крајњег безнађа, какав је на врхунцу аскетског подвига полагао и Петар Коришки, испит објављен гласом главног међу бесовима: „Али зашто се ми уопште и боримо с тобом? И толико страдајући без ума трпећи своје изнураваш живљење? Како бисмо те боље од овог повредили или проклели!“ Пораз настаје када на пораз сами пристанемо. Иначе пораза нема. На таквој ивици налазе се Божовићеви

јунаци из раздобља Ракићевог конзулата у Приштини. Чича-Мојсил Златановић зубима држи своје парче земље да дочека Србију. Поп Стоша из Девича, духовно ослабљен, моли Светог Јоаникија да га не држи више у искушењу и да му покаже шта хоће „од народа овог жалоснога“ и бежи, не снујући да ће, догодине, српски војници декламовати Ракића на освећеном Гази-Местану. Потурчени Горанац, Суљ-капетан, одлаже сунећење сина, ишчекујући освет српске слободе.

Рђава бесконачност ропског таворења коју нам, као заслужену и коначну реалност, подмећу безаконици с осмехом и речима ме-ким, бесови преобучени у моћне пријатеље који налажу излечење од „косовске бољке“, и данас је испит за нашу заједничку свест од девет кора и за прилагодљиву савест свакога појединачно. „Ја зауставих коња и окренух га да би уназад још једном погледао низ Косово“ – приповеда Божовић у причи „Чудни подвижник“: „Мрзим га, изједна га као рајетин ненавидим, јер ме је родило робом, а опет ми га никад доста није. [...] Гледам низ поље, посматрам сву ову његову лепоту. Али векови проговарају и очи ми се мреже.“ Они који непосредно слушају проговор векова на кључним местима старог српског памћења својим животима тај испит узорно полагају, за све нас, удаљене и замајане.

Онај умни Швајцарац, зналац тајни колективних дубина, дао нам је одавно одговор, без помисли на српски случај – имајући на уму општи случај европског човека: „Онај ко је изгубио историјске симболе и не може да се задовољи са 'заменом', тај се природно данас налази у тешком положају: пред њим зјапи Ништа, од којег се човек са страхом окреће. Да ствари буду још горе: вакуум се испуњава апсурдним политичким и социјалним идејама које се све скупа одликују духовном празнином.“ Тако говори Карл Густав Јунг, начелно. А шта чинимо ми, којима Призрен постаје далек као Суматра? Који помислимо да је заборав решење и да су чињенице тренутка вечита истина? Ево шта ми се призирило, на невиђено, и шта сам на лицу места потврдио: „Презрелом и презреном – и мало је превише, / Метежи га сагласе, васпитају пошаста. / Архангели брискају гараж с лица Љевишке: / Призрене у Призрену, уласком нас почаста.“ „Снажити у себи савез присутног и одсутног, победоносни склоп против удара видљивих и невидљивих. Претрпети до краја, кажем себи и плахом и живчаном. Све остало је препуштање бесовима. И понављам то, да себи самом зазвучим убедљивије.

ИЗВЕШТАЈ О УПОКОЈЕЊУ И САХРАНИ ИВАНА СТ. ЈАСТРЕБОВА У СОЛУНУ

Солун, 20. Јануар, 1894 г.

Милостивом Господару
Александру Ивановичу

У петак 7. Јануара, у 9 часова увече преминуо је после дуготрајне и тешке болести Активни грађански саветник Иван Степанович Јастребов.

У понедељак 10. Јануара његово тело је било сахрањено на месном грчком гробљу.

Од раног јутра у дворишту и испред капије Конзулата почела се окупљати шаренолика маса људи која се повећавала сваког часа, и око 12 сати је попунила све улице којима је требала проћи тужна процесија. После подне, после кратке литије којој су присуствовали сви страни конзули у свечаним мундирима, представник Генерал-губернатора и многобројни пријатељи и познаници упокојеног. У један сат тело је било превезено у цркву св. Николе. У цркви, Солунски Митрополит заједно са свим солунским православним клиром је служио свечано опело. По завршетку богослужења Његова светост је одржао емотивни и дуг говор, у којем је изразио дубоко поштовање према делима и заслугама преминулог као великог покровитеља православља.

По изласку из цркве, литија се усмерила по најпрометнијим улицама, преко пијаце и целог кеја, ка грчком гробљу.

Тужна музика, хор васпитаника бугарске гимназије, представници страних школа и општине, каваси овдашњих страних конзулата, чиновници нашег конзулата са орденима упокојеног, сав грчки клир на челу са Митрополитом су претходили кочијама. Ручице ковчега су држали шесторица старијих пријатеља упокојеног, а

иза ковчега заједно са главним кавасом је ишао секретар Генералног конзулата г. Броневски и императорски Вице-конзул барон Фитингоф-Шељ. Њих је пратила породица преминулог, представник Генерал-Губернатора и цео конзуларни корпус. Пред литијом и за њом је ишла коњица и пешадија, а са обе стране, спуштених пушака су ишли линејни војници (посебна врста пешадије).

Слило се много народа, а при проласку булеваром (хамидије?), где се налазе сви страни конзулати, била је одана последња част упокојеном Генералном Конзулу спуштањем застава.

Када је тело било спуштено у гроб, француски Конзул г. Дуфреш у име својих пријатеља одржао је прелеп опраштајни говор.

По завршетку погребног обреда хор васпитаника бугарске гимназије је отпевао „Вечнаја памјат“.

Свечаност сахране и огромно окупљање народа је оставило јак утисак на месно становништво, и ја сматрам дужним да обратим пажњу Вашег Височанства на ту радосну околност да страсти и мржња, који су присутни код овдашњих народа, су се утишали пред прахом онога ко се много трудио на тлу примирја и братске љубави. Сви су се по мери својих могућности трудили да изразе своје поштовање достојном Руском представнику у Македонији.

Са најдубљим поштовањем и истом оданошћу,
Вашег Височанства покорни слуга...

ИЛУСТРАЦИЈЕ СА НАУЧНОГ СКУПА
У ВЕЛИКОЈ ХОЧИ И У ПРИЗРЕНУ



Епископ рашко-призренски Теодосије беседи у Великој Хочи



Др Драган Хамовић, посебни саветник министра културе и информисања РС



Проф. др Драган Станић, председник Матице српске



Проф. др Валентина Питулић, Филозофски факултет у Косовској Митровици, Богословија у Призрену



Проф. др Бошко Суваџић, председник Удружења фолклориста Србије



Др Драган Хамовић (лево),
епископ рашко-призренски Теодосије,
протојереј-ставрофор Славко Зорица, проф. др Драган Станић (десно)



Певачка група из Велике Хоче



Академик Љубомир Зуковић у Богословији у Призрену



Ђаци Богословије, учесници програма Скупа у Великој Хочи и у Призрену



Са округлог стола професора Богословије у Богословији у Призрену (професори јеромонах Никита (лево), јеромонах Исидор, академик Љубомир Зуковић, протосинђел Андреј, ђакон Душан Ђаковић, Дејан Ристић и Немања Михајловић)



Наталија Михајловић у Призренској богословији на руском језику чита извештај о упокојењу руског конзула Ивана Степановича Јастребова



У Богородици Љевишкој пред фреском Мајке Божије Милостиве са Господом Хранитељем сиротих, 13. век



Представљање књиге Милисава Савића „Епска Србија“
у Богословији у Призрену
Милисав Савић (десно), Валентина Питулић, Јован Пејчић,
Бошко Сувајџић (лево)



Учесници научног скупа испред Богословије у Призрену

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

А

Абот, Портер 304
Адаев, Владимир 268, 279
Ајдачић, Дејан 405, 410, 413–414, 416, 420
Ајкут, Ксенија (Аукут) 208
Аксентиј (игуман) 77
Александар III (цар) 150
Александар Велики 241, 247, 249
Александар Ошевенски (Александр Ошевенский) 232–233, 236
Алибашић, Хамза 397
Алија 242–243
Амзагићи 390
Амфитеатров, Александар Валентинович (Амфитеатров, Александр Валентинович) 152, 171
Анастасиј (Анастасий / Александров, Александр Иванович) 152, 171
Андреј (протосинђел) 8, [448]
Андрејевић, Даница 381, 401, 410
Андрејевић Сима Игуманов 77, 435
Андрић, Иво 221, 409
Андрић, Милка 223–224, 226
Антовић, Георгије 67
Антонијевић, Драгослав 13, 16–18, 21, 23, 84–85, 105, 111–113, 116–117
Арсеније (јеромонах) 158, 166
Арсеније Чарнојевић 60
Арсић, Ирена П. 327, 335, 336
Асман, Јан 420–421
Астијаг (краљ) 246
Атанасовски, Срђан 150, 170
Афанасјев, Александар (Афанасьев, Александр) 231, 235, 238

Б

Бабарогић, Мага (рођ. Јовановић) 124
Бајазит I 363
Баландин, И. А. 171
Балашев, В. С. 42, 71, 99, 316
Бан, Матија 334–335

Бандић, Душан 102, 104, 118, 268, 279, 285–286, 289, 298–299
Бановић, Секула 294, 383
Бановић, Стјепан 386
Бановић, Страхинја 353–354, 362, 389, 414
Баран, Садри 399
Барток, Бела 196
Баћевић, Љиљана 404, 410
Башмаков, Александар Александрович (Александр Александрович Башмаков / Вещий, Олег) 152, 155–158, 169, 171
Бејта, Азем 399
Бекић, Томислав 250
Белов, О. В. 403
Беновска Себкова, Милена 256, 279
Бесонов, Игор Александрович (Игорь Александрович Бессонов) 304, 315
Бетондић, Јозо 333, 344
Бећковић, Матија 216, 223
Бјеладиновић, Јасна 142, 148
Бјелица, Марија Ј. 319, 326
Бован, Владимир 12, 15–17, 21, 23, 45–46, 51, 56, 60, 66, 71, 93, 98, 105, 115, 247–248, 284, 286–294, 298–299, 313–315, 359, 377, 383, 401, 421
Богатирјев, Петар (Богатырев, Петр) 236, 238
Богдановић, Димитрије 303–304, 308, 315, 320
Богдановић, Милан 409–410
Богишић, Валтазар 71, 328, 338, 344–345, 354
Богородица (Девица Марија) 49, 53, 108, 247–248, 252, 255, 260, 277, 279, 308, 342, 349, 414
Божовић, Вукајло (прота) 388, 394
Божовић, Вукоје А. 394
Божовић, Григорије 219–220, 226, 381–382, 384–391, 393–411, 437–438
Божовић, Крста 284, 383

Божовић, Никола 394
 Бојанин, Светомир 109, 117
 Бојић, Милутин 223
 Бојичић, Алија 397
 Бојовић, Драгиша П. 381–382, 388, 400, 402, 410
 Бојовић, Снежана 401, 410
 Бојовић Манић, Јована 381, 401, 410
 Бормане, Д. Е. 151, 169
 Боуман, Марион (Bowman, Marion) 268, 281
 Бошковић, Сања 420
 Бранковић, Јован 302
 Брагутовић, Вицко 331
 Бубало, Ђорђе 417, 420
 Будимир, Милан 428
 Букумировић, Милета 32, 37, 39–40, 42
 Бунић, Џиво 336
 Бурсаћ, Милан 211

В
 Валк, Уло (Ülo Valk) 268, 281
 Вансина, Јан 305, 316
 Васиљев, Дмитриј Дмитријевич 158, 169
 Васиљевић, Зорислава 117, 210
 Васиљевић, Миодраг А. 16–21, 23, 115, 117, 200
 Васић, Ненад 357, 377
 Васић, Оливера 117, 279
 Васојевић, Стеван 414
 Велмар Јанковић, Светлана 409
 Веселиновић, Милојко 284, 358
 Веселова, Ина 262, 279
 Веселовски, Александар 47–48, 56
 Весић, Ивана 199, 212
 Вест, Ребека 349, 355
 Вешчиј, Олег, *видети*: Башмаков, Александар Александрович
 Видоевски, Божидар 28, 42
 Вилкенс 321
 Винавер, Станислав 219, 437
 Виноградова, Људмила (Виноградова, Людмила) 238
 Вишњић, Филип 308, 386, 399, 426
 Владић, М. 316

Влајинац, Милан 253, 280
 Влатко Хранотић 221
 Влаховић, Петар 358, 377, 409, 411
 Водзинскиј, Цесариј (Wodziński, Cezary) 229–230, 239
 Водовозов 152
 Војводић, Михајло 23
 Војиновић, Вукашин 363
 Војиновић, Милош 363
 Војиновић, Петрашин 363
 Војиновићи 368
 Волтер, Е. А. 162, 164
 Воца, Бећир 391
 Вујиновић, Јанко 423–431
 Вук Бранковић 304, 331, 333, 335, 344, 348, 350, 369, 414, 416
 Вукадин Бранковић 292
 Вукановић, Татомир 90, 98, 105, 107–108, 284–285, 299, 404, 410, 420
 Вукашин Мрњавчевић 51, 162, 304, 314, 342–343, 346, 352, 354, 368
 Вукашиновић, Хамза 393
 Вукдраговић, Миодраг 211
 Вукићевић, Миленко 244–245, 248
 Вукмановић, Тодор 206
 Вукосављевић, Сретен 386
 Вучковић, Милица 216

Г
 Гази-Синан 350
 Гароња Радованац, Славица 337, 343, 349, 354–356
 Гарсија, Мигуел (Garcia, Miguel) 209–210, 212
 Гаши, Муса 206, 212
 Геземан, Герхард 61, 71
 Генадиј Костромској 232
 Герасим 237
 Гиговић, Љубомир 153, 170
 Гилфердинг, Александар Федорович (Гилфердинг, Александр Федорович) 29, 154–155, 171, 284, 337–355, 358, 367, 378
 Глеђевић, Антун 335
 Глинтић, Часлав 245

Гради, Никша 334–335
 Грдинић, Никола 248
 Григорије Цамблак 307, 309
 Гринблат, Мојсеј (Грынблат, Моисей) 231, 237–238
 Грујић, Радослав 137–138, 146, 148
 Гудељ, Петар 216–218, 226
 Гундулић, Џиво 328, 332–333
 Гурски, Антон (Гурски Антон) 231, 238
 Гучлутурк, Танер (Güclütürk, Taner) 212

Д
 Данило I Петровић 246
 Данило II (епископ) 221
 Даниловић, В. 125
 Даничић, Ђура 248, 391
 Дарам, Мери Едит 126, 128, 134, 145–146
 Дармановић, Мина 83, 85
 Дебељковић, Дена 90, 92, 98, 105–110, 113–114, 284, 291–293, 299, 313, 358, 359, 404, 411, 414, 421
 Девић, Драгослав 196, 200, 207, 210
 Дедај, Рахман 218
 Делић, Лидија 71, 378
 Деретић, Јован 247, 249, 357, 378
 Державин, Николај Севастјанович (Державин, Николай Севастьянович) 152, 171
 Дерншвам, Ханс 253, 280
 Детелић, Мирјана 71, 280, 378
 Дивац, Зорица 281
 Диздаревић Крњевић, Хатица 378
 Дикарев, Митрофан 234, 238
 Димитријевић, С. 124
 Димитрова, Цветелина 304, 315
 Димић, Евгенија 132
 Димић, Михајло 132
 Динић, Михаило 369, 378
 Длужневскаја Галина Вацловна 169
 Дмитријева, Руфина (Дмитриева, Руфина) 232, 238
 Добрашиновић, Јевто, *видети*: Љутић, Дилберага
 Добричанин, Мирко 394, 401

Дојчин, Петар 67–69
 Долчи, Себастијан 328
 Драгиловић, Милош 225
 Драгићевић, Рајна 179, 184, 186, 192
 Дринов 29
 Дрндарски, Мирјана 2
 Дробњаковић, Боривоје 196–197, 210
 Дуглас, П. 152, 155, 171
 Дукат, Здеслав 249
 Думнић, Марија 204, 210
 Дурново, Николај Николајевич (Дурново, Николай Николаевич) 152, 171
 Дурут, Сено 390, 393
 Дучић, Јован 223
 Дучић, Светозар 284
 Душанић, Светозар 138, 148

Ђ
 Ђаковић, Душан (Ђакон) [448]
 Ђаповић, Ласта 421
 Ђерђеку, Енвер 218
 Ђерђелез, Алија 393
 Ђокић, Властимир 135
 Ђорђе (поп) 371
 Ђорђе Скендер-бег Кастриотић 241
 Ђорђевић, Владимир 199
 Ђорђевић, Д. 118
 Ђорђевић, Тихомир 161, 169, 253, 256, 260, 263, 280, 284–285, 298, 404
 Ђорђеви Белић, Смиљана 196, 211, 245, 249, 251, 282, 374, 378
 Ђурић, Војислав 249–250, 336
 Ђурић, Јанићије 244, 249

Е
 Екмечић, Милорад 338
 Еко, Умберто 22, 24
 Елијаде, Мирча 244, 250, 308
 Елшек, Оскар 208
 Енгел, Јохан Кристијан 322
 Есад-паша 78

Ж
 Жганец, Винко 212
 Живановић, Ђорђе 302–303, 312, 315–316

Живковић, Гордана 280
 Живковић, Душица 260–262, 267
 Живковић, Марица (мајка Карађорђа)
 244–245
 Жугић, Радмила 186, 192

З

Закић, Мирјана С. 11–13, 15–17, 20, 22–23
 Запорожец, В. В. 262, 280
 Здујић, Стефан 124–125
 Зега, Никола 241
 Зекић, Емина 163, 169
 Зечевић, Б. 103
 Зечевић, С. 104–106, 111, 117
 Зигел, Теодор 322
 Златановић, Радослав 411
 Златановић, Сања 13, 23, 111, 117, 202, 210
 Златковић, Бранко Р. 241–243, 245, 248–
 250, 371, 378
 Зоре, Лука 335
 Зорица, Славко [446]
 Зорнић, Смаил 397–398
 Зуковић, Љубомир [448]
 Зумбулу, Хасан Тахсин (Tahsin Sumbu-
 llu) 208

И

Иванић, Душан 249
 Иванић, Иван 284
 Иванов, Ј. 82–83
 Иванова, Ана Александровна 151, 170
 Ивановић Баришић, Милина 280
 Ивић, Иван 22, 24
 Ивић, Павле 211
 Игњатије (митрополит) 92
 Измоденова, Нина Николаевна 151, 170
 Илијин, Милица 195–197, 200, 203–204,
 212–213
 Илић, Блаже Пивка 394–395
 Илић, Војислав 153, 222
 Илић, Дејан 301, 317
 Илић, Павле 217, 226
 Инбер, Осип Абрамович (Инбер, Осип
 Абрамович) 152, 171

Ирби, Аделина Паулина 128, 132, 340,
 354–355, 358
 Исидор (јеромонах) [448]
 Исус Христос 106, 108, 235, 241, 247–248,
 308, 376

Ј

Јагић, Ватрослав 379
 Јаковљевић, Растко 198, 211
 Јакоц Серски 221
 Јакшић, Димитрије / Дмитар 302, 390
 Јакшић, Ђура 223
 Јакшић, Стефан 302
 Јамбаев, Михаил Леонидович 150, 170
 Јан Олбрахт 303
 Јанић, Јосиф 388, 390–391
 Јанић, Младен 390
 Јанић, Радосав 390
 Јанковић, Владета 245, 250
 Јанковић, Даница 13, 23, 200–201
 Јанковић, Љубица 13, 23, 200–201
 Јанковић, Драгослав 326
 Јастребов, Иван Степанович (Иванъ
 Степановичъ Ястребовъ) 6–8, 11–
 21, 23, 25–29, 31–32, 34, 36, 40–43, 45–
 57, 59, 61, 65, 67–70, 72–84, 86, 90, 99,
 105, 118, 152–154, 161, 163, 165, 172, 284,
 299, 312, 316, 338, 358–360, 379, 404,
 411, [443, 448]
 Јашар-паша 370–371
 Јеврић, Даринка 6–7
 Јевросима 366
 Јевтовић, Миленко 381, 401
 Јелена Немањић 158
 Јерина Бранковић 367, 370
 Јеротић, Владета 289, 298
 Јесејеви 305
 Јефимија Мрњавчевић 224, 349
 Јиречек, Константин 343, 348
 Јоаникије (митрополит) 77
 Јован Кантакузин 309
 Јовановић, Александар 219, 226
 Јовановић, Бојан 46, 56, 89, 99, 102, 104,
 118, 268, 280, 428

Јовановић, Јелена Љ. 195–196, 198, 200,
 205, 210–211
 Јовановић, Миодраг В. 25, 43
 Јовановић, Светозар 254, 281
 Јовић, Горан 150, 170
 Јовић, Слободан 326
 Јокић, Јасмина 247–249
 Јокић, Петар 245, 249
 Јоксимовић, Жарко 103
 Јордановић, Мита 394, 396
 Јут Богдан 217, 415
 Јутовић, Бошко 223, 350, 370
 Јутовићи 216–217, 225, 399
 Јунг, Карл Густав 439
 Јуришић, Гедеон 158–159, 172
 Јуришић Штурм, Павле 429

К

Каivola-Bregenhoj, Annikki 261–262, 282
 Каљић, Орло 398
 Каниц, Феликс 253, 262, 280, 428
 Карађорђе Петровић 93, 241, 244–245,
 248, 372
 Карановић, Зоја 70
 Караџић Вук Стефановић 50, 54, 59–65,
 67, 69–72, 94, 96, 99, 112, 118, 154, 163,
 171, 221, 225, 244, 248–249, 283–284,
 287–290, 298, 328–329, 338, 341, 346,
 348, 355, 358, 360–362, 369, 374–375,
 377–378, 386, 391, 404, 408, 411, 425,
 429
 Качић Миошић, Андрија 221, 246, 250
 Кашинцев, Иван Николаевич (Кашин-
 цев, Иван Николаевич) 152, 171
 Кашић, Ј. 411
 Келемиш, Мина 386
 Кехаја Големан, Петко 78
 Кир (цар) 246
 Киришаум, В. Ф. 172
 Киш, Егон Ервин 428
 Кларк, Весли 438
 Клејн, Лев Самуилович (Клейн, Лев Са-
 муилович) 151, 170
 Клеут, Марија 67, 70, 72, 298
 Кнежевић, Саша 2

Кнежевић, Урош 133
 Кнчов, Васил 82–83, 85
 Ковачевић, Иван 105, 118, 280
 Ковачевић, Љубомир 334, 343, 368
 Ковијанић, Ристо 158, 170
 Kodheli, Kel *видети*: Маруби
 Kodheli, Rrok *видети*: Маруби
 Козарац, В. 105, 107, 118
 Колендић, Петар 328
 Кољевић, Светозар 415, 421
 Комаров, В. В. 172
 Коматовић, Благоје 390
 Комненић, Милан 413, 416, 421
 Компир, Насто 390
 Кондаков, Никодим Павлович (Кон-
 даков, Никодим Павлович) 152, 159–
 160, 162, 170–171
 Константин Немањић 367
 Константиновић, Михајло, *видети*:
 Михаиловић, Константин
 Коњовић, Петар 197
 Копитар, Јернеј 404
 Корабљев, Василиј Николајевич (Ко-
 раблев, Василий Николаевич) 152, 171
 Косанчић, Иван 217
 Косара (ћерка цара Самуила) 364
 Костанић, Иван 294
 Костић, Виолета 294, 296
 Костић, Драгутин 343, 345, 355
 Костић, Душан Д. 355
 Костић, Лаза 216
 Костић, Петар 47, 56, 105, 118, 138
 Костић, Софија 254, 261–262, 264–265,
 280
 Костић Тмушић, Александра 381, 401,
 410
 Кочић, Петар 409
 Крајнев, Д. К. 160, 162
 Красножен, Михаил Јегорович (Крас-
 ножен, Михаил Егорович) 152, 171
 Кривокапић, Душан 86
 Кронштадскиј, Јоан 234
 Крстић, Бранислав 288, 299, 414, 421
 Крстић, Дејан 252, 254–257, 260–267, 280
 Крстићи 278

Кукић, Абиб 399
 Кукли-бег 77
 Кулишић, Шпиро 42 26, 105, 107, 115, 118, 292
 Курејш, Зејнелабидин 201, 211
 Курипешић, Бенедикт 355, 358
 Куртовић, М. П. 155

Л
 Лавров, М. С. 159–160, 162, 165, 168
 Лазар Хребељановић 153, 170, 217, 224, 330–334, 346–347, 349, 352, 414–415, 417, 420–421
 Лазаревић Големовић, Јованка 13, 15–19, 23
 Лазић, Сима Лукин 428
 Лајић Михајловић, Данка Р. 195–200, 205, 211–213
 Ластич, Пера 196, 210
 Латковић, Видо 61, 70
 Ле Гоф, Жак 311
 Лившиц (фотограф) 161
 Лимеров, Павел 231, 238
 Лиснер, Е. 171
 Лихачов, Дмитриј Сергејевич (Лихачов, Дмитриј Сергејевич) 303, 315
 Лич, Едмунд 53, 56
 Лозанић, Коста 396
 Лома, Александар 116, 118, 421
 Лопушина, Вук 386
 Лубурић, Андрија 386
 Луј XI 302
 Лукаревић, Јакета 331
 Луковић, Аврам 386, 390
 Луковић, Тиодор 390
 Лурје, Михаел (Лурье, Михаил) 261–262, 265, 280
 Лутовац, Милисав 75–76, 79–80, 85, 389, 401

Љ
 Љубибратић, Србољуб 284
 Љубинковић, Ненад 2, 60, 70, 248, 347, 355, 421
 Љубоја, Гордана 254, 256–257, 280

Љутић, Дилберага (Јевто Добрашиновић) 390–392
 Љутица Богдан 288

М
 Магарашевић, Георгије 322
 Макензен, Аугуст (August von Mackensen) 321
 Макензи, Џорџина Мјур (Georgina Murr Mackenzie) 128, 132, 134, 340, 355, 358
 Максим (поп) 77
 Максимовић, Десанка 216, 223
 Малевинскаја, Марина Евгењевна 169
 Мандана (кћи краља Астијага) 246
 Мандић, Марија 201, 212
 Манова, Цветана 257, 282
 Манојло (Кузмин, Косово Поље) 241, 243
 Манојловић, Коста П. 196–197, 199
 Маринковић, Боривој 70, 72
 Маринковић, Лука 357
 Маринковић, Радмила 247, 249
 Мариновић Ступар, Слободанка 216
 Марјановић, Весна Ђ. 101, 105, 107–109, 111, 113–114, 118–119
 Марјановић Душанић, Смиља 306, 315
 Марко Мрњавчевић (Краљевић Марко) 54, 154, 158, 166, 206, 217, 288, 291–294, 307, 329, 335, 363, 375, 385, 393, 396, 399
 Марковић, Б. 315
 Маруби, Кел 123
 Маруби, Пјетро 123
 Маруби, Рок 123
 Масловарић, Мирјана 385, 399
 Матија Властар 109, 320
 Матија Корвин 67–69, 302
 Матијашевић, Ђуро 333
 Матић, Светозар 60–61, 70
 Матицки, Миодраг 67, 70, 72, 421, 423, 431
 Махмуд-бег (кајмакам) 371
 Махмуд-бегозић 391
 Машков, Виктор Фјодорович 150, 392
 Медаковић, Дејан 6
 Мелетински, Елеазар 244, 250
 Менковић, Мирјана 121, 123–125, 132, 134–135, 141, 143–146, 148, 163, 170

Менчетић, Шишко 336
 Мехмед II Освајач 302
 Мехмед-паша 76
 Мијајловићи 438
 Мијатовић, Чедомил 358
 Милан Топлица 294
 Милановић, Александар 7
 Миленковић Вуковић, Биљана 199
 Милетић, Љубица 294
 Милеуснић, Слободан 138, 148
 Милићевић, Милан Ђ. 244, 248–249, 253, 260, 267, 280, 358, 378
 Милица Хребељановић 341
 Милојевић, Милоје 199
 Милојевић, Милош С. 12, 23, 47, 56, 358, 378
 Милосављевић, П. 124
 Милосављевић, Тања З. 175–176, 192, 193
 Милошевић, Милош 129, 135
 Милошевић Ђорђевић, Нада 2, 61, 70, 280, 305, 315, 337, 355, 359, 364, 378, 415, 421
 Милјуков, Павел Николајевич (Милуков, Павел Николаевич) 152, 155, 160–162, 172
 Миловановић, Милан 196, 212
 Милојевић, Милош С.
 Милош Обилић (Кобилић) 217, 224, 292–293, 330–335, 344, 346, 349–352, 368, 370, 393, 414, 416, 429
 Милутиновић, Сима Сарајлија 60, 244, 249
 Милутиновић, Славица 130
 Миљковић, Марија Д. 283, 300
 Митић, Кристина Р. 403, 411
 Мићовић, Драго 290, 401
 Михаило (монах) 221
 Михаило (цар) 309
 Михаило III Шишман 306
 Михаило Јовановић (митрополит) 92
 Михаиловић, Константин (Михајло Константиновић) 217, 301–305, 307–311, 313, 315–317
 Михајлова, Аљона Алексејевна 149, 173
 Михајловић, Наталија [449]

Михајловић, Немања [448]
 Михаљчић, Раде 421
 Мицкјевич, Адам 221
 Мишковић, Јован 358
 Младенов, Ст., 83
 Младеновић, Живомир 26–30, 34–36, 39, 41–42, 70, 77, 80–81, 85
 Младеновић, Оливера 196, 211, 252–254, 257, 259, 280
 Мокрањац, Стеван 196, 199, 210–211, 358, 361
 Мороз, Андреј Б. (Мороз, Андрей) 229, 237–239
 Мразовић, М. 316
 Мркаљ, Зона В. 215, 226
 Мрњавчевићи 311
 Мула Мехмед Нешрија 347
 Мурат I 294, 330, 347–349, 351, 354, 366, 369, 414
 Мурко, Матија 284, 390, 393–394, 397–398, 401
 Муса Кесеција 293, 363
 Муса Черкез-паша 363
 Мусић, Стеван 414
 Мусулин, Никола 321

Н
 Нака Ратајче 130
 Недељковић, Душан 206, 210–212, 404, 410
 Недељковић, Миле 90, 99
 Недељковић, Славиша 150, 170
 Недић, Владан 70–71, 328, 335
 Немањићи 50–51, 221, 303–305, 311, 340, 363, 365, 368, 384, 388
 Ненадовић, Љуба 358
 Нетл, Бруно (Nettl, Bruno) 199, 208–209, 212
 Никита (јеромонах) [448]
 Николај II Александрович (руски цар) 159
 Николајевић, Миливој Ј. 358
 Николић, Наташа 286, 298
 Николскиј, Димитриј 47, 56
 Нићифор (митрополит) 158

Нићифор Григора (историчар) 309
 Новаков, Александра 2, 138, 148, 396, 401
 Новаковић, Стојан 322, 325–326, 331, 358, 364, 378, 414, 421
 Ного, Рајко Петров 116
 Нодило, Натко 428
 Нора, Пјер 153, 170
 Нушић, Бранислав 222, 350, 352, 355, 357–379, 409–411

О
 Обреновић, Љубица 139
 Обреновић, Милош 139, 142
 Обреновић, Михаило 139, 400
 Орбин, Мавро 331–333
 Оринг, Елиот (Oring, Elliot) 266, 282
 Орхановић 116

П
 Павић, Армин 414, 421
 Павић, Милорад 220, 222, 226
 Павковић, Небојша 438
 Павловић, Миливој 27–29, 32–34, 38–39, 41–42
 Павловић, Миодраг 224, 415, 421
 Павловићи 113
 Пајсије I (патријарх) 342, 344
 Палмотић, Јакета 332
 Палмотић, Џоно 329, 332, 335
 Панајот Пана Штипљија 130
 Пандуревић, Јеленка 260, 280
 Пантелић, Никола 42, 105, 118, 253, 261, 267, 281, 292
 Пантић (капетан) 393
 Пантић, Драгомир 410
 Пантић, Мирослав 70, 72, 211, 249, 327–336, 404
 Пантић, Михајло 424
 Панченко, Александар А. 262, 268–269, 281–282
 Пејовић, Јован 394, 396
 Пејчић, Јован 71, [449]
 Пековић, Слободанка 410
 Перић, Раша 413, 416, 421–422
 Перуновић, Петра 394, 401

Петанчић, Феликс 330
 Петар Карађорђевић 93
 Петковић, Владислав Дис 67
 Петковић, Данијела 2
 Петковић, Новица 67, 70
 Петровић, Арсеније 133
 Петровић, Бранислав 414, 422
 Петровић, Горан 223
 Петровић, Даница 198
 Петровић, Ђурђица 130, 134
 Петровић, Милутин 217, 226
 Петровић, Петар Ж. 42, 105, 118, 254, 281, 292
 Петровић, Радмила 195–197, 200, 203–205, 207, 211–213
 Петровић, Снежана 176, 192
 Петровић, Соња 301, 306, 309, 312, 315, 317, 370, 378, 421
 Петровић Његош, Петар 29, 221, 246, 249, 382
 Пешикан, Митар 85
 Пешикан Љуштановић, Љиљана 2
 Пешић, Радмила 71, 337, 355
 Пештер, Салих 397
 Питулић, Валентина 8, 45, 57, 71, 288, 355, 421, 436, [446, 449]
 Пјатницки, Петар Павлович 154
 Плаут (римски комедиограф) 336
 Покришкин, П. П. 160, 162
 Попа, Васко 216
 Попин, Александра 47, 56, 413, 422
 Попов, Чедомир 241, 249
 Поповић, Владан 296–297
 Поповић, Ђорђе 150, 172
 Поповић, Зорка 296
 Поповић, Јелица 297
 Поповић, Јован 133
 Поповић, Коста 260, 281
 Поповић, М. 117
 Поповић, Ратко 413, 417, 422
 Поповић Николић, Данијела 2
 Поповић Стерија, Јован 424
 Поповићи 321
 Предић, Урош 164
 Пренк-Биб, Дода 127

Преснер, Тод (Presner, Todd) 199, 212
 Приммиано, Леонард Норман (Primiano, Leonard Norman) 269, 282
 Продановић, Јаша 53, 56, 413, 421
 Прошић Дворнић, Мирјана 133, 135
 Псеудо-Калистен 247, 249
 Пуквил, А. 358
 Пулаха, Селами 76, 86
 Пуцић, Медо 334

Р
 Радевић, Милорад 242
 Раденковић, Љубинко 230, 238, 404, 410
 Радиновић, Сања 196, 212
 Радичевић, Бранко В. 428
 Радовановић, Војислав 386
 Радовановић, Милован 77, 85
 Радовановић, Миљана 252–254, 257, 259, 268, 280–281, 404
 Радовановићи 263, 275
 Радојичић, Драгана 199, 212
 Радојичић, Никола 302–303, 315, 322–325
 Радојичић Костић, Гордана 327, 336
 Радосављевићи 390
 Радуловачки, Љиљана 421
 Радуловић, Лидија 264, 282
 Радуловић, Немања 244, 249, 262, 281, 375, 379
 Радусиновић, Милорад 332, 336
 Рајић, Јован 321
 Рајковић З. 102, 118
 Рајх Раницки, Марсел (Reich-Ranicki, Marcel) 428
 Ракић, Милан 216–218, 222–223, 438
 Ранђић, Миливој 245
 Ранк, Ото 245–246, 250
 Ранковић, Сања 2, 13, 23
 Рашић, Милош 199
 Ређеп, Јелка 304, 315
 Рејхелт, Николај Николајевич 172 152
 Ракитић, Слободан 225–226
 Рејмонт, В. 428
 Реметић, Слободан 28, 33, 35, 38, 40, 42, 176
 Реџеп-паша 78

Решетар, Милан 246
 Рисимка Лукарка 130
 Ристић, Дејан [448]
 Ристић, Јордан 402, 411
 Ристић, Серафим 284
 Ритих, Петар Александрович 152, 172
 Ровински, Димитрије Аполонович 47, 56
 Рогановић, Владимир 200, 212
 Рогов, Александар Иванович (Рогов, Александр Иванович) 303, 316
 Роман, Ју. 171
 Романов, К. К. 160
 Ростковскиј, А. А. 156
 Рот, Никола 405, 410
 Руварац, Иларион 334, 342–343, 355, 368

С
 Савић, Милисав 6, [449]
 Самарџија, Снежана 70–71, 280, 287, 289, 299, 357, 366, 373, 378, 379
 Самарџић, Д. 249
 Самуило (цар) 364
 Санникова, Олга (Санникова, Ольга) 237–238
 Свети Василије Острошки 295–296
 Свети Јован Крститељ 54
 Свети Никола 54
 Свети Петар Коришки 437–438
 Свети Сава 109, 154, 224, 231, 235, 238, 319, 341, 371, 386, 430
 Свети Серафим Саровскиј (Серафим Саровский) 234, 235–236, 239
 Секулић, Александар 413, 415, 422
 Секуловић, Драгољуб 153, 170
 Селимовић, Салих 397, 401
 Селић, Ана 355
 Селишчев, Атанасије 77, 81
 Серензен, Азмус 61
 Сержпутовски, Александр (Сержпутовский, Александр Казимирович) 237
 Сибињанин Јанко 290–291, 293
 Сивачки, Ана 201, 212
 Сидов, Карл 306, 316
 Сијарић, Ђамил 216

Сикимић, Биљана 23, 281–282
 Симић, Катарина 340
 Симовић, Љубомир 217
 Синадин (поп) 77
 Синан-паша 76, 351
 Скерлић, Јован 219, 357, 379, 409–410
 Скрипил, Михаил (Скрипиљ, Михаил) 232–233, 239
 Слијепчевић, Ђоко 91
 Смиљанић, Илија 393
 Смирнов, Александар Сергејевич 159
 Соловјев Александар В. 319, 324, 326
 Софрић, Павле Нишевланин 244, 249
 Сремац, Стеван 361
 Срећковић, Пантелија 75–77, 83–85
 Станић, Драган 2, [445–446]
 Станковић, Борисав 361
 Станковић Шошо, Наташа 224–226
 Станојевић, Маринко 252–253, 259–262, 264, 281
 Старац Милија 389–390
 Старт, Лаура 135
 Стефан Владислав II Немањић 303
 Стефан Дечански 51–52, 158, 162, 172, 307–308, 315, 353, 367
 Стефан Лазаревић 304
 Стефан Немања 169, 319
 Стефан Пермски (Степан Пермский) 231
 Стефан Урош I Немањић 51, 304, 306–307, 310–311, 314, 337, 339, 342–346, 352, 354, 359, 416
 Стефан Урош II Милутин 161–162, 301, 305, 344, 348, 353–354, 362, 365–366, 372
 Стефан Урош III Дечански 95, 158, 221, 305
 Стефан Урош IV Душан Немањић 51–52, 75–76, 94–95, 137–138, 155, 222, 260, 304–314, 319–320, 324–326, 347, 353, 367–368, 416–417
 Стефан Урош V 162, 368
 Стефановић Венцловић, Гаврил 425
 Стоиљковић, Милена 12–13, 16–17, 21–23
 Стојановић, Добрила 139–141, 144–145, 148
 Стојановић, З. 316
 Стојановић, Љуба 47, 56, 378
 Стошић, Д. 316
 Сувајџић, Бошко 2, 8, 59, 61–62, 71–72, 224–226, 342–343, 355, 368, 379, [445, 449]
 Суворин, А. С. 172
Т
 Танасковић, Новица 103
 Тарановски Феодор 324, 326
 Тасовац, Тома 176, 192
 Текелије 322
 Теодор Тирон 54
 Теодосије (епископ) 2, [444]
 Теокаревић, Вана 399–400
 Теокаревић, Мита 400
 Теплов, Владимир Александрович 152, 172
 Терзић, Славенко 170
 Тешић, Гојко 402, 411
 Тимофејев, Алексеј Јурјевич 170
 Тихомир Завидовић 365
 Тихомиров, Николај (Тихомиров, Николај) 232, 239
 Толмачева, Екатерина Борисовна 151, 170
 Толстој, Никита Иљић (Толстой, Никита И.) 151, 170, 262, 264, 281
 Толстој, Светлана Михајловна (Толстая, Светлана) 151, 237, 239, 299, 404, 410
 Тома Грнчар 130
 Томановић, Никола 344
 Томашевић, Катарина 196, 198, 210
 Томић, Јован 321
 Томић, Персида 118
 Томовићи 431
 Тончева, Веселка 73, 86
 Торњански Брашњовић, Светлана 66, 71
 Требјешанин, Жарко 417, 421
 Трифуновић, Ђорђе 224, 304, 315–316
 Трифуновски, Јован Ф. 75, 81, 85
 Тројановић, Сима 123, 127, 131–132, 138
 Турсић, Сенадин 216

Ђ
 Ђирковић, Сима 303, 316, 321, 323, 325–326, 378
 Ђор, Хусо 397
 Ђоровић, Владимир 231, 235, 239, 342, 355
 Ђосић, Бранимир 381, 389, 397
У
 Угаревић, Младен Призренац 124, 131
 Уљанин, Салих 397
 Уљеша Мрњавчевић 349
 Узелац 206
 Урошевић, Атанасије 93, 99
Ф
 Фабрис, Антун 335
 Филип II Македонски 247
 Филиповић, Драгољуб 217
 Филиповић, Миленко 97, 99, 118, 285–286, 299
 Флорински, Тимофеј Дмитријевич 152, 172, 322
 Фортис, Алберт 221–222
 Фрајнд, Марта 334–336
 Фрациле, Нице 196, 212
 Фројд, Сигмунд 410
Х
 Хајне, Хајнрих 425, 430
 Халими, Кадри 284
 Хамити, Сабрија 218
 Хамовић, Драган 435, [444, 446]
 Ханума 242–243
 Хасан-паша 371
 Хасани, Харун 83, 85, 406, 411
 Хаџи Васиљевић, Јован 47, 56, 130–131, 135
 Хаџи Танчић, Саша 94, 99
 Хердер, Јохан Готфрид 221
 Херодот 246, 249
 Хесе, Херман 425
 Хобсбаун, Ерик 258
 Хреља Охмућевић 292
 Христов, Петко 81–82, 85, 254–258, 265, 268, 281–282
 Христофорова, О. Б. 279–281
 Хуршид-паша 351
Ц
 Цвијић, Јован 56, 76, 82, 86, 122, 135, 358, 377, 405, 408, 411
 Цинцар Костић, Биљана С. 137, 148
 Цријевић, Лујо 330–331, 333
 Црниловић, Христифор 121–127, 131, 135, 144
 Црњански, Милош 424, 428, 435
Ч
 Чадвик, Х. 61
 Чајкановић, Веселин 244, 249–250, 284, 289–290, 299, 428
 Чемерићи, Димитрије 175–176, 181, 192
 Чибуковић, Селман 393
 Чоловић, Иван 410
Ш
 Шабуниној, А. А. (Шабуниной, А. А.) 237
 Шакота, Мирјана 158, 170
 Шантић, Алекса 216
 Шаулић, Новица 414, 422
 Шафарик, Павел Јожеф 322, 428
 Швик, Јана 390
 Швик, Петар 390
 Шеваренкова, Јулија (Шеваренкова, Јулия) 230–231, 235–236, 239
 Шејн, Павел (Шейн, Павел) 232, 239
 Шипић, Соња 13, 24
 Шкиљевић, Љубо 71
 Шкрељи, Азем 218
 Шнап, Џефри (Schnapp, Jeffrey) 199, 212
 Штасни, Гордана 186, 192
 Шћекић, Стањо 248
 Шћепан Мали 390
 Шуберт, Габријела 2
 Шутаковић, Дима 128, 145
 Шутаковић, Султанија 145
 Шчербина, Григориј Степанович (Григорий Степанович Шчербина) 156

ГЕОГРАФСКИ РЕГИСТАР

- А**
 Азија 246
 Ајдос (Ајдос) 83
 Албанија 73–76, 123, 128–129, 134–135, 145–146, 150, 172, 438
 Алексин 232–233
 Анадолија 81
 Аранђеловац 249
 Архангелска област 234, 236–238
 Аустрија 48, 139–140, 208
 Аустријска монархија 139
 Аустријско царство 428
 Аустроугарска 140
- Б**
 Баба 83
 Бабин мост 351–352, 364, 373
 Бабуш (Бабушани) 347, 369, 382
 Базарџик 83
 Базићи 204
 Балкан / Балканско полуострво 47, 56, 60, 81, 86, 89, 91, 109, 122, 129, 132, 135, 143–144, 149–150, 152, 169, 172, 220, 222, 238, 257, 282, 301–302, 327, 332, 334, 357, 405, 411, 423
 Балтичко море 427
 Банат 114, 196, 362
 Бањска (манастир) 162, 167, 221, 354, 388
 Бањска 353–354
 Бачка 362
 Бачка (село) 74–75, 79, 82
 Башка Вода 216
 Бело Брдо 204
 Белопаланачка котлина 252
 Белорусија 238
 Београд 5–6, 11, 23–24, 42, 45–47, 56, 59, 68, 70–72, 85–86, 98, 103, 110, 117–118, 123–125, 127, 132, 134–135, 137–138, 140, 148, 169–170, 172, 192, 196–198, 203, 208, 210–212, 215–216, 226, 241, 248–250, 280, 282, 296, 298–299, 301, 315–316, 320–321, 326, 335–338, 342–343, 354–355, 357–358, 377–379, 396, 401–402, 410–411, 420–424, 426–427, 431, 435
 Беоцин 70
 Беч 137, 208, 298
 Билуша 74
 Бистрица 340, 435–436
 Битољ 143, 385, 396
 Битољски вилајет 150, 152, 155
 Битољски крај 48
 Бјеловар 137
 Бобово (Пљевља) 385
 Боговинска река 75
 Богородица Љевишка (манастир) 221, 436, 439, [450]
 Богородица хвостанска (манастир) 221
 Бојана (река) 75, 143, 363, 384
 Бока которска 129, 135, 200
 Борја (Борје) 74–75, 80
 Босанска Крајина 59, 398
 Босна 48, 60, 91, 132, 154, 171, 302, 330, 337–338, 344, 354–355, 361–362, 378, 384, 388–389, 391
 Брезна 74
 Брњак 388, 390–391
 Брњица 373
 Брод 74–75, 77–81, 386
 Бугарска 8, 80, 82–83, 85, 115, 172, 252, 257–258, 355
 Будва 129
 Будимпешта 60, 68–69, 210, 354
 Бујановац 103
 Букумирић 36
 Бургас 83
 Бурса (Бруса) 83, 351
 Бучум (Сврљиг) 279
 Буџак 252–254, 257, 280–281
- В**
 Вараждин 212
 Вардар 363
 Вардарска бановина 197

Вардарска Македонија 160, 162, 164
 Варна 83
 Васојевићи 248
 Велбужд (Густендил) 301, 306, 309
 Велес 396
 Велески крај 48
 Велика Плана 248
 Велика Хоча 5, 12, 14, 18–22, 26, 29, 39, 110, 126, 134, 436, 438, [444, 447]
 Вељи Бријег 390
 Венеција 68, 121, 128–129, 133, 331
 Византија 143
 Вина 260
 Високи Дечани 6, 52, 138, 145, 154–155, 159, 161, 166, 170, 172, 221, 223, 284, 314, 340–341, 354, 436
 Витебска област 238
 Виткојевићи 390
 Витолиште 384
 Вича 20, 22
 Вишевац 244
 Владимир 158
 Влахово 255, 258, 272–273
 Влашка 82
 Војводина 107, 109
 Вранич 74
 Враниште 203
 Вранишћа 74–75, 82
 Врање 123, 130–132, 134–135, 142, 144
 Врањска Бања 111
 Врањско Поморавље 252
 Врапша-Рапча 74, 82
 Враца (врх) 74
 Врбас (река) 302
 Вртовац 258
 Вучитрн 291, 352, 363, 365, 372
 Вучје 400

Г
 Газиместан 217, 350–351, 364, 369, 439
 Галичник 52
 Главица 364
 Гласовник (Гласновик) 364, 366
 Глобочица (Лобочица) 74–76, 79, 82
 Гњеждане 204

Ѓилане 13, 49, 54
 Ѓилане (Пирот) 400
 Ѓилански округ 13
 Голеч планина 389
 Голеш 362
 Гора 73–74, 76–85, 203
 Гориоч (манастир) 340
 Горња Пчиња 105, 118
 Горње Неродимље 162, 167
 Горње Село 207
 Горњи Милановац 71, 239
 Госпић 137
 Готовуша 15
 Градина 352, 365
 Грачаница (манастир) 51, 154, 160, 164, 168, 220–221, 347, 362–367, 370, 388, 394
 Грачаница (насеље) 422
 Гргуревци 348
 Грубетих 383
 Гружа 403
 Грчка 83, 144

Д
 Дебар 14, 26, 42, 48, 54, 71, 134
 Дебарска нахија 74
 Дебарска река 74
 Дебарски крај 47
 Дебарски округ 13–14, 52
 Девич (манастир) 51, 439
 Дејановац 255, 279
 Деспотовац 211
 Дечани видети : Високи Дечани
 Дибра 118
 Диканце 74–75
 Добри Глед 364
 Добрња 363
 Доње Јариње 204
 Доњи Крњин 204
 Драгаш 74–75, 203
 Драјчићи 17–18, 21, 112–113, 207
 Драч 129
 Дрвен Град 50
 Дреница 51, 220, 399, 399
 Дреновац 366
 Дрина 399, 429

Дубочица 76
 Дубровачка Република 330
 Дубровник 128, 225, 327–330, 332–334, 336, 338, 344
 Дунав 243, 362, 424
 Дурмитор 384

Ђ
 Ђаковица 26–27, 52, 125–127, 129, 144, 341, 398, [448]
 Ђевђелија 403
 Ђенова 128

Е
 Европа 6, 47, 121, 130, 134, 149, 152, 171–172, 221, 322, 338, 343, 355, 358, 424, 427
 Егејско море 81
 Енглеска 206
 Епир 129, 144, 246
 Ерзурум 208

Ж
 Жабрња (Новопазарски санџак) 242
 Жлне (Књажевац) 267

З
 Заглавак 252, 253–254, 257, 279–280
 Загреб 118, 137, 212, 216, 250, 401, 421
 Задар 398
 Запод (Запот) 74–75
 Звечај 302
 Звечан 205, 294, 296, 309, 350, 352–354, 363, 367, 378, 389
 Земун 137
 Зеница 118
 Зли Поток (село) 74–75, 79–82
 Зли поток (река) 74–75
 Зубин Поток 296, 401
 Зуниче (Књажевац) 274

И
 Ибар 393
 Ибарски Колашин 339, 354, 394, 401
 Извор 252, 258
 Измир 83

Имотски 216
 Истанбул 83, 133, 388
 Италија 123, 196

Ј
 Јавор 384
 Јадар 116
 Јадранско море 81, 129
 Јајце 302
 Јаловик 252, 258
 Јанков извор 364
 Јања (Књажевац) 259, 274
 Јањево 373
 Јањина 6, 12, 129, 144
 Јарославска губернија 232
 Једрене 83
 Јеловјане 75–76, 85
 Јордан (река) 52
 Југославија 146, 170, 196, 200, 203, 205, 210–212, 216, 222, 355, 404, 410

К
 Кавала 83
 Калемегдан 427
 Каменска река 75
 Кандалица 252
 Каргопољски рејон (Русија) 236–237
 Каспичан 83
 Качаник 363
 Кембриџ 281
 Кијев 172
 Кикинда 101
 Книнска Крајина 403
 Књажевац 210, 251
 Књажевачки крај 280–281
 Коваче (Зубин Поток) 296
 Кожуф 396
 Кокољане 74
 Колашин 369, 388–389, 391–393, 397–398, 402
 Кораб (планина) 82
 Коритник (планина) 82
 Кориш 221
 Косово и Метохија 5–7, 11–13, 18, 22–23, 25–27, 30, 36, 38, 40, 42, 45–47, 50, 55–

56, 59–61, 65–66, 69, 71, 73, 75–76, 85, 89–91, 93–94, 97–99, 101, 103, 105–106, 109, 111, 114, 117–119, 121, 129, 133–134, 137–138, 141–142, 150, 153, 160, 170, 195–200, 203–207, 209–213, 215–217, 218–223, 226, 241, 244, 247–248, 283–285, 288–289, 292–294, 298–300–301, 312, 315, 330, 332–333, 336, 337–338, 340, 344–345, 347, 352, 354–358, 362–363–365, 367–370, 372, 375, 377–379, 382, 388–391, 393–394, 401, 403–405, 410–411, 413–414, 416–417, 420, 422–423, 435, 439
 Косово поље 48, 51, 92, 98, 117, 241, 312, 332, 346–348, 349–351, 354, 369, 384
 Косово Поље (насеље) 354
 Косовска Митровица 45, 51, 48, 98, 160, 204, 283, 294, 296, 338, 347, 350, 353–355, 361–362, 392–394, 401, 410, 421, [446]
 Косовски вилајет 150, 152, 155–156, 159, 357
 Котор 128–129
 Кошаре 437–438
 Кошарице (Кошаришће) 74–75
 Крагујевац 23, 42, 118, 130, 238, 283, 337, 355
 Крајиште (Црна Трава) 403
 Краковишца 74
 Крагово 27
 Крива Река 99
 Крстац Горњи (Крстец) 74–75, 82
 Крстац Доњи (Крстец) 74–75, 82
 Крупац (Пирот) 400
 Крушевац 216, 378
 Крушевица (Крушево) 74–75, 77, 80–82
 Крушевље 204
 Кубрат 83
 Кукаљане 75
 Кунар-планина 393
 Кучи 391
 Кушићи 245, 249

Л
 Лаб 220, 351–352, 365
 Ланголен (Енглеска) 206
 Ласково 238
 Левач 403
 Лепосавић 170, 204, 212, 401, 410
 Лесковац 396, 400
 Лесковачка Морава 252
 Лешак 204–205
 Лешница 363
 Лешћане 74–75
 Липљан 284, 368, 371, 394
 Лисолај 396
 Лјадини (Русија) 236
 Ловница 384
 Лоћ 427, 431
 Локвица 77, 207
 Лондон 123, 161, 281–282, 358, 410
 Лопатица (Битољ) 396
 Луково (Сврљиг) 255–256, 279

Љ
 Љубимскиј рејон (Русија) 232
 Љубљана 216
 Љубовић 74
 Љубовица 75
 Љубовишће 79
 Љуботрн 387
 Љум 74–75
 Љума (област) 77, 81
 Љума (река) 74

М
 Мадрид 331
 Мазгит 351
 Македонија 12, 25, 47, 59, 75–76, 80, 85–86, 91, 104, 115, 129, 134, 138, 152–153, 160, 170–172, 197, 257, 394, 396
 Мала Азија 82, 143, 302, 330
 Маријово 384, 386, 395
 Марица (река) 301, 343
 Марков камен 365
 Марнабат 83
 Мељаница 391
 Метохија *видети*: Косово и Метохија

Милошева бања 365
 Минск 238
 Млике 74–75, 84
 Могила (Македонија) 395
 Могилевска област 238
 Модрич 364
 Морава (област) 48–49, 54, 71, 118, 364
 Москва 170–172, 234, 238–239, 279–281, 316, 425
 Мостар 123, 134, 216
 Моша (Русија) 234
 Мушниково 112–113, 207
 Муштуште 13, 15, 17–18, 51

Н
 Немачка 51, 196, 368, 425
 Неретва 339
 Неродимље 51, 162, 342, 345–347, 361–352, 354, 364, 373
 Ниш 71, 118, 124, 143, 251, 270, 327, 355, 381, 401, 403, 421
 Нови Пазар 338, 389, 413
 Нови Сад 56, 70, 72, 118, 192, 226, 249–250, 298, 315–316, 354, 359, 421–422, 435
 Ново Брдо 217, 302–303, 364, 400
 Ново Милошево 114
 Ново Село 74
 Новопазарски санџак 242
 Нојс (Neuss) 427, 431

Њ
 Њандомски рејон 234
 Њујорк 281–282

О
 Обилићево 394
 Овчинац (планина) 79
 Одеса 159, 171
 Опоље 77, 85
 Ораховац 17, 110, 114, 393
 Оргошће (Оргост) 74–75
 Орешк (Оришек, Орешек) 74–75
 Орчуша 74–75
 Остраће 204
 Островица 217, 301–302, 315–317

Отманско царство 79, 81–82, 141, 149–152, 155–157, 159, 164–165, 241, 246, 338–339, 354, 401
 Охрид 403
 Охридски крај 48
 Охридско језеро 358, 378
 Очикле (Орчикле) 74–75

П
 Пакиша 74–75
 Палчишка 75
 Панонско море 426
 Пантина (Вучитрн) 365
 Параводија 83
 Париз 211, 337
 Паун-поље 365
 Паштрик 438
 Пезаро 331
 Пелагонија 381
 Пераст 129
 Персија 143
 Пећ 14, 25, 27, 32, 40, 125, 129, 133, 138, 145, 155–157, 163, 168, 221, 338, 340, 354, 398
 Пећка област 36, 39
 Пећка патријаршија 157, 161, 340
 Пећки Подгор 398
 Пештер 397
 Пинд 129
 Пирот 252, 400, 403
 Пјаћенца 123
 Плајник 74
 Пловдив 83
 Пљевља 338–339, 353, 385
 Подгорица 29, 135
 Подзапис 430
 Подосој 216
 Подримље 11–13, 26, 85, 438
 Полог 75
 Пољска 8, 302, 425
 Прањани 431
 Премина 74
 Придворица 394
 Призрен 5–8, 11–14, 16–21, 23, 25–27, 30, 33, 37, 40, 42, 45–46, 48, 50–51, 57, 71, 75–77, 80, 95, 103, 112, 117–118, 121–127,

- 130–135, 138, 142–146, 148, 155, 161, 170, 175–176, 178, 180, 184, 188–189, 193, 197, 199–203, 205–206, 210–212, 218, 221, 225–226, 312, 319, 321, 326, 337, 341–342, 354, 363, 375, 435, 438–439, [446, 448, 450]
- Призренска гора 75, 83, 203
 Призренска област 48–49
 Призренски округ 11–13
 Призренски Подгор 11–13, 15–17, 23, 25, 27, 30–33, 35, 37–40, 103, 105, 107, 109, 111, 114, 117
 Призренско Подримље 16, 23
 Прилеп 154
 Прилепски крај 48
 Приштина 7, 23, 45, 56, 85, 98, 103, 118, 128, 133–134, 144, 155, 160, 162, 168–170, 217, 221, 283, 298–299, 315, 350, 355, 357, 361, 364, 370, 377, 402, 410–411, 421, 438
 Проклетије 435
 Пчиња 252
- Р**
 Раваница 51, 154, 384
 Радеш 74–75, 81
 Радичевац 265
 Разград (област) 83
 Раић 80
 Рајна 424–425
 Рајна-Вестфалија 427
 Рамбује 211
 Рапча (Рабча) 74–75
 Рас 163, 166, 220, 399
 Расково 352
 Растелица 75, 79–80
 Раца (врх) 74
 Рач (врх) 74
 Рача 336
 Рашка 150, 357, 393
 Рашка област 162, 164
 Рашки округ 204
 Речане 24
 Рим 91, 329
 Ристелица (Рестелица) 74, 77, 81
 Рогозно 383, 392
 Ругово 206, 398
- Румелија 355
 Румунија 83
 Русе 83
 Русија 8, 68, 139, 150–152, 154–155, 157, 159, 164–165, 169, 172, 238, 282, 337, 340
- С**
 Сава 362
 Сазлија 384
 Самодрежа 346, 352
 Санкт Петербург / Петроград / Лењинград 6, 11, 23, 42, 47, 56, 59, 71, 99, 118, 149, 152, 169–172, 239, 299, 316, 338, 340, 344, 378, 411
 Санџак 241, 245, 357
 Сарајево 132, 216, 337
 Света Гора (Атос) 171–172
 Свети Димитрије (манастир) 162
 Свети Ђорђе (манастир) 162
 Свети Марко Коришки (манастир) 321
 Свети Никита (манастир) 162
 Свети Стефан (манастир) 436
 Свилајнац 336
 Сврљиг 270
 Сврљишки крај 252
 Сејаце 364, 366
 Серез 320
 Силистра 83
 Сирија 144
 Сиринићка жупа 11–13, 15–17, 21, 23, 30, 103, 105, 109, 111, 114, 117, 203
 Ситница 220, 331, 350, 371
 Сједињене Америчке Државе 196
 Сјеница 245
 Скадар 6, 12, 121–134, 143–145, 155, 363, 367, 384, 398
 Скадарска Малесија 128
 Скопље 42, 123, 134, 137–138, 155, 157, 160, 162, 221, 320, 363, 394
 Скопска црна гора 27
 Скопски крај 48, 129
 Скрече-Ксанти 83
 Сливен 83
 Смедерево 140, 368
 Смоленска област 238
- Солун 6, 12, 83, 160, 165, [443]
 Солунски фронт 429
 Сопоћани 399
 Софија 83, 85, 171, 281, 421
 Сочаница 204
 Сплит 216
 Србија 5–8, 11–12, 45, 47–48, 60, 70–71, 82, 86, 93, 105, 108–109, 116, 118, 121–123, 133, 135, 137–141, 150, 156, 164, 170, 172, 175, 195–198, 204, 207, 209, 211, 213, 219, 223, 241, 245, 251–252, 258, 268, 280–281, 298–299, 301, 319–320, 325, 327, 336, 355, 357, 362, 372–373, 378–379, 388, 400, 423, 425–426, 435, 438–439, [445]
 Средачка жупа (Сретечка жупа) 11–13, 24–26, 28–31, 33–35, 37–39, 42–43, 82, 103, 109, 111, 114, 117, 207
 Средоземље 130
 Средска 11–12, 14, 16, 24, 53–54, 77, 85, 112, 206
 Срем 60–61, 70, 112, 362
 Сремски Карловци 137
 Српска 8
 Стара планина 280
 Стара Србија 6, 11–13, 26, 47–48, 86, 145, 149–151, 153–158, 161, 163–165, 170–173, 219, 337–339, 344, 354–355, 358, 378, 387, 389, 405, 423, 436–437
 Старо Нагоричино 162, 223
 Стеванов поток 365
 Стража 93
 Струмица 331, 396
 Сува Река 13, 19, 93
 Сурлица 105
 Сушица 162
 Сушиће 17, 97
- Т**
 Табалије 390
 Татрашница 255, 258, 274
 Тетово 14, 27, 52, 75, 125
 Тетовски крај 47–48
 Тетовски округ 13
 Тијовац (Књажевац) 255–256, 275–277
- Тимок 245, 249, 251–253, 255, 258, 260, 279–282
 Тимок (река) 260
 Тимочка епархија 257
 Тимочка Крајина 281
 Топлица (река) 75
 Топлица 220
 Топола 245
 Тополски вир 260
 Тотрокан 83
 Тракија 81
 Трговиште 279
 Трешча 365, 391
 Триглав 223
 Триполи (Сирија) 144
 Троја 249
 Трстеник (Дреница) 399
 Турн-Северин 83
 Турска 6, 11, 29, 45, 47, 60, 82–83, 140, 172, 208, 241, 337–338, 355, 358
 Турча 83
- Ћ**
 Ћуковац 390
- У**
 Угао (Пештер) 397
 Угарска 302
 Удбине 291
 Улм 430
 Урвић 75–76, 85
 Урошевац 157, 394
 Успење Пресвете Богородице (манастир) 162, 167
- Ф**
 Феризовић, *видети*: Урошевац
 Фрушка гора 70
- Х**
 Хелсинки 238, 379
 Херцег Нови 129
 Херцеговина 60, 91, 154, 171, 337–339, 344, 354, 361, 378, 388, 391
 Хиландар (манастир) 158

Ц	Ц
Царевац 365	Џумурцино 83
Цариград 172, 246, 304, 332, 337, 354, 404	Ш
Цер 430	Шабац 140
Цетиње 170, 421	Шајновце 74
Црна Гора 8, 28, 48, 60, 68, 200, 221, 346, 361, 388–389, 391, 417	Шар-планина 28, 30, 74–75, 80, 82–84, 86, 203, 207, 211, 387, 395, 435
Црна Ријека 340	Шибеник 216
Црнељево (Црнолево) 74–75	Широко поље 364
Црно море 243	Шиштевица (Сиштевац, Шишћевац) 74–76, 80
Црнућа 371	Штавица 390
Ч	Штрпце 19, 103, 203
Чанакале 83	Шумадија 28, 244, 248, 388–289, 403
Чачак 354, 431	

Реџистре сачинио
Владимир Николић

САДРЖАЈ

РЕЧ УРЕДНИШТВА.....	5
---------------------	---

И део

Мирјана С. Закић ЛАЗАРИЧКЕ ПЕСМЕ У ЕТНОГРАФСКОЈ СТУДИЈИ ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА „ОБИЧАЈИ И ПЕСМЕ СРБА У ТУРСКОЈ“	11
Миодраг В. Јовановић О ФОНЕТСКИМ КАРАКТЕРИСТИКАМА ЛАЗАРИЧКИХ ПЈЕСАМА У КЊИЗИ „ОБИЧАЈИ И ПЋСНИ ТУРЕЦКИХЪ СЕРБОВЪ“ ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА	25
Валентина Д. Питулић ХРИШЋАНСКИ СИМБОЛИ У ЗАПИСИМА ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА	45
Бошко Ј. Сувајџић ЛИРСКЕ ПЕСМЕ У ЗАПИСИМА ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА ПРЕМА <i>ЕРЛАНГЕНСКОМ РУКОПИСУ</i> И ВУКОВИМ ЗБИРКАМА	59
Веселка Тончева ГОРАНИТЕ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА И. С. ЈАСТРЕБОВ	73

II део

Бојан Јовановић КРСНА СЛАВА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ	89
Весна Ђ. Марјановић „СВЕ МОЖЕ ДА ПРОПАДНЕ АЛИ ОБИЧАЈ НЕ СМЕ“: ЖЕНСКЕ ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ У КУЛТУРНОМ НАСЛЕЂУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ	101
Мирјана Менковић ЕТНОГРАФСКИ ПРИСТУПИ У ПРОУЧАВАЊУ КУЛТУРЕ ОДЕВАЊА	121
Биљана С. Цинцар Костић ЈЕДНО ПРИЗРЕНСКО ЦУБЕ ИЗ МУЗЕЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У БЕОГРАДУ	137

Аљона Алексејевна Михајлова МОНОХРОМНИ ОБЛИЦИ СТАРЕ СРБИЈЕ У ФОТОГРАФИЈАМА С КРАЈА 19. И ПОЧЕТКА 20. ВЕКА ИЗ РУСКИХ АРХИВА И ЧАСОПИСА	149
Тања З. Милосављевић ЈЕЗИЧКА СЛИКА ПРИЗРЕНСКОГ ЧОВЕКА С КРАЈА XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА	175
Данка Р. Лајић Михајловић, Јелена Љ. Јовановић СНИМЦИ ТРАДИЦИОНАЛНЕ МУЗИКЕ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ ИЗ АРХИВА МУЗИКОЛОШКОГ ИНСТИТУТА САНУ: ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ У СЛУЖБИ НАУКЕ И КУЛТУРЕ	195
Зона В. Мркаљ ДУХОВНА И МАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ У СРПСКИМ ШКОЛАМА	215

III део

Андреј Б. Мороз ЧТО И КАК ГОВОРЯТ СВЯТЫЕ В НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ	229
Бранко Р. Златковић ЈЕДНО ПРЕДАЊЕ О КАРАЂОРЂЕВОМ РОЂЕЊУ ЗАБЕЛЕЖЕНО НА КОСОВУ	241
Смиљана Ђорђевић Белић ПРИЧЕ О СНОВИМА И САКРАЛНА ТОПОГРАФИЈА ТИМОКА	251
Марија Д. Миљковић ДУХОВНО СРОДСТВО У НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ СРБА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ	283
Соња Петровић · Дејан Илић „О БОЖЈОЈ КАЗНИ ЗБОГ ГРЕХОВА НАШИХ“: ПРИЧА О ПАДУ СРПСКОГ ЦАРСТВА У ДЕЛУ КОНСТАНТИНА МИХАИЛОВИЋА ИЗ ОСТРОВИЦЕ	301
Марија Ј. Бјелица ПРИЗРЕНСКИ ПРЕПИС ДУШАНОВОГ ЗАКОНИКА	319
Ирена П. Арсић КЊИЖЕВНИ ИСТОРИЧАР МИРОСЛАВ ПАНТИЋ О КОСОВСКОЈ ТРАДИЦИЈИ У СТАРОЈ ДУБРОВАЧКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ	327

Славица Гароња Радованац СРПСКА УСМЕНА ТРАДИЦИЈА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ У ПУТОПИСУ АЛЕКСАНДРА ГИЉФЕРДИНГА	337
Снежана Д. Самарџија НУШИЋЕВО КОСОВО	357
Драгиша П. Бојовић ПЕВАЧИ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА	381
Кристина Р. Митић И НОВЈЕРНИ ФОЛКЛОР У ПУТОПИСНО-РЕПОРТЕРСКОМ СТВАРАЛАШТВУ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА	403
Александра Р. Попин „НЕ КУНЕМ АЛ МИ СРЦЕ КЛЕТВУ КАЗУЈЕ“ (КЛЕТВА У САВРЕМЕНОЈ ПОЕЗИЈИ О КОСОВУ)	413
Миодраг Матицки ФОЛКЛОРНЕ ОСНОВЕ САВРЕМЕНОГ СРПСКОГ РОМАНА: ЈАНКО ВУЈИНОВИЋ	423

Прилози

Драган Хамовић ОБЈАШЊЕЊЕ „ПРИЗРЕНА“	435
ИЗВЕШТАЈ О УПОКОЈЕЊУ И САХРАНИ ИВАНА СТ. ЈАСТРЕБОВА У СОЛУНУ	440
ИЛУСТРАЦИЈЕ СА НАУЧНОГ СКУПА У ВЕЛИКОЈ ХОЧИ И У ПРИЗРЕНУ	447
ИМЕНСКИ РЕГИСТАР	455
ГЕОГРАФСКИ РЕГИСТАР	467

Издавачи

Удружење фолклориста Србије, Београд
Богословија „Светог Кирила и Методија“, Призрен
Матица српска, Нови Сад

За издаваче

Проф. др Бошко Сувајдић
Његово преосвештенство епископ рашко-призренски
Господин Теодосије
Проф. др Драган Станић

Превод резимеа на енглески и руски језик
Љиљана Тубић, Верица Шево

Лектор

Бранко Златковић

Коректор

Драган Тубић

Графички дизајн, уришрема и штампа
Интерклима-графика, Врњци

Тираж

500

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

398(497. 115)(082)

811. 163. 41. 09:398(082)

Међународни научни скуп Савремена српска фолклористика (5 ; 2017 ;
Призрен, Велика Хоча)

Савремена српска фолклористика. 5, Фолклорно наслеђе Срба са Косова и
Метохије у словенском контексту : зборник радова поводом Међународног
научног скупа одржаног 12. и 13. октобра 2017. године у Призрену и
у Великој Хочи / [уредници Валентина Питулић... [и др.]]. - Београд:
Удружење фолклориста Србије ; Призрен : Богословија „Светог Кирила
и Методија“ ; Нови Сад : Матица српска, 2018 (Врњци : Интерклима-
графика). - 445 стр., [4] стр. с таблама : илустр. ; 24 cm

Радови на срп. и рус. језику. - Тираж 500. - Стр. 5-8: Реч уредништва /
Бошко Сувајдић. - Напомене и библиографске референце уз радове. -
Библиографија уз сваки рад. - Summary ; Резюме.

ISBN 978-86-82323-50-1

а) Фолклористика - Косово и Метохија - Зборници б) Српска народна
књижевност - Зборници

COBISS. SR-ID 272051724